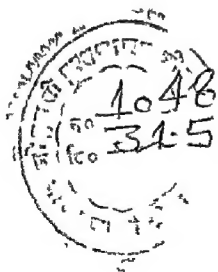


भारतीय दर्शन

द्वितीय खण्ड



भारतीय दर्शन

द्वितीय खण्ड

मूल्य एक सौ पचास रुपए (150.00)

सम्पदन : 1986 © प्रकाशक

राजपाल एण्ड सन्स, काशीरी रोड, दिल्ली, द्वारा प्रकाशित

BHARATIYA DARSHAN (Philosophy) by Dr. Radhakrishnan

भारतीय दर्शन

हिन्दूधर्म-पुनर्जागरण काल से वर्तमान तक

डॉ० राधाकृष्णन



राजपाल एण्ड सन्स

Indian Philosophy by Dr S Radhakrishnan का अनुवाद

अनुवादक :

नन्दकिशोर गोभिल

प्रस्तावना

इस खण्ड में भी, जिसका प्रतिपाद्य विषय वैदिक पद्धत का विवेचन है, मैंने पहले खण्ड जैसी ही योजना तथा विधि अपनाई है। इसके अतिरिक्त, मैंने उस भावना को भी अपनाने का प्रयत्न किया है जो दार्शनिक व्याख्या के लिए उचित मानी गई है, अर्थात् प्राचीन लेखकों तथा उनके विचारों की सुचारु रूप से व्याख्या करके उन्हें दर्शन तथा धर्म-सम्बन्धी आज के विचारणीय विषयों के सन्दर्भ में रखना। वाचस्पति मिश्र ने, जो हिन्दू विचारधारा के लगभग सभी दर्शनों के टीकाकार है, प्रत्येक पर अपनी लेखनी का जिस प्रकार प्रयोग किया है उससे प्रतीत होता है मानो वे उनके सिद्धान्तों में भी विश्वास रखते हैं। विचारधारा की उन प्रवृत्तियों को जो प्राचीन काल में परिपक्वता को पहुँची थी और जो अनेक दुर्घोष प्रयोगों में लिपिबद्ध हैं, बुद्धिपूर्वक प्रस्तुत करने में यह आवश्यक हो गया कि विशेष दृष्टिकोणों को चुना जाए, उन पर बल दिया जाए और उनकी आलोचना तक की जाए। यह कार्य, स्वभावतः यह प्रकट कर देता है कि मेरी अपनी विचारधारा किस दिशा में चल रही है। इस प्रकार के कार्य में क्योंकि विवरण-सम्बन्धी अनेक प्रकार के निर्णयों का समावेश रहता है, अतः यह आशा नहीं की जा सकती कि यह पुस्तक निर्णय-सम्बन्धी भूलों से मुक्त होगी। किन्तु मैंने, प्रमाणों में किसी प्रकार की उलट-फेर करने से बचते हुए, केवल विषयपरक प्रतिपादन का ही प्रयत्न किया है।

मैं यहाँ इस बात को दोहरा देना आवश्यक समझता हूँ कि मेरे विषय-प्रतिपादन को सर्वथा पूरा न मान लेना चाहिए। क्योंकि, लगभग प्रत्येक अध्याय में जितने विषय का प्रतिपादन है, उसके अध्ययन के लिए एक पूर्णतया सन्तुष्ट विशेषज्ञ अपना पूरा जीवन लगा देता है। विशिष्ट दर्शनों के व्यतिरेक विवेचन के लिए पृथक् निबन्धों की आवश्यकता है। मेरे कार्य का क्षेत्र सीमित है, अर्थात् विविध विचारधाराओं के आन्दोलनों की उनकी प्रेरक भावनाओं और उनके परिणामों की एक मोटी रूपरेखा तैयार करना। भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के अल्प-महत्त्व के लेखकों में परस्पर जो गौण मतभेद पाए जाते हैं, उनको दृष्टि की मैंने वस्तुतः कोई चेष्टा नहीं की है। शैव, शाक्त और परवर्ती वैष्णव दर्शनों के सम्बन्ध में, जो भारत के दार्शनिक विकास की अपेक्षा धार्मिक इतिहास से अधिक सम्बन्ध रखते हैं, मेरा विवेचन बहुत संक्षिप्त तथा सार मान है। यदि मैं प्रकल्प-नात्मक भारतीय विचारधारा के नामा रूपों की वास्तविक भावना का एक चित्र, जो तत्ते ही अपर्याप्त हो, अपने पाठकों के सम्मुख रख सका तो मुझे पूर्ण सन्तोष हो जाएगा।

यदि यह खण्ड पहले की अपेक्षा कुछ कठिन है तो मैं आशा करता हूँ कि पाठक अनुभव करेंगे कि कठिनाई का निर्माता मैं नहीं हूँ, बल्कि कुछ सीमा तक यह कठिनाई विषयगत है और सम्भीर विवेचन के कारण है जो विषय के अध्ययन के लिए आवश्यक है। मैंने अनुभव किया कि तथ्यों के पुञ्ज को एक ऐसे विशद आख्यान में समोकर रखना, जिसे पाठक सम्भ्रम में पढ़े बिना और बिना उकताए समझ सकें, एक ऐसा कार्य है जिसे पहले से मापना मेरे लिए सम्भव नहीं था। शैवित्य तथा पाण्डित्याभिमान के बीच में से मध्यम मार्ग का अवलम्बन करके चलने में मैं कहाँ तक सफल हो सका हूँ,

इसका निर्णय पाठक करेंगे । साधारण पाठक के सुभीते के विचार से अधिक पारिभाषिक अथवा मन्दर्भ-सम्बन्धी वाद-विवाद ऊपर और नीचे कुछ स्थान छोड़कर पृथक् रूप से दिए गए हैं ।

इस खण्ड के सफलता में मुझे विविध सम्प्रदायों के संस्कृत के सन्दर्भों से ही नहीं, बल्कि डयसन और कोथ, थिबौल और गार्ब, गंगानाथ झा और विद्याभूषण प्रभृति विद्वानों के लेखों से भी बहुत सहायता मिली है । मैं अपने मित्रों, श्रीयुत बी० सुब्रह्मण्य ऐयर तथा प्रोफेसर जे० एस० मैकेंजी का अत्यन्त कृतज्ञ हूँ क्योंकि इन्होंने पुस्तक की पाण्डुलिपि और प्रूफ के अनेक भागों को देखने का कष्ट किया तथा अनेकों मूल्यवान् सुझाव दिए । प्रोफेसर ए० बेरीडेल कोथ ने प्रूफ देखने की कृपा की और इनकी समालोचनाओं से पुस्तक को बहुत लाभ हुआ । मुझे पुस्तक के प्रधान सम्पादक प्रोफेसर जे० एच० म्यूरहेड को भी हार्दिक धन्यवाद देना है, जिन्होंने प्रथम खण्ड के समान ही, इस खण्ड के लिए भी अपना बहुत समय और चिन्तन प्रदान किया । यदि इनकी उदार सहायता प्राप्त न होती तो इस पुस्तक में जो भी त्रुटियाँ अब रह गई हैं उनसे कहीं अधिक रह जाती ।

—राधाकृष्णन

विषय-सूची

अध्याय 1 : विषय-प्रवेश

9-18

दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव—वेदों के साथ सम्बन्ध—सूत्र-साहित्य—सामान्य विचार-धाराएँ।

अध्याय 2 : न्यायशास्त्र का तर्कसम्मत यथार्थवाद

19-150

न्याय और वैशेषिक—न्याय की प्रारम्भिक अवस्था—साहित्य और इतिहास—न्याय का क्षेत्र—परिभाषा का स्वरूप—प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि—अनुमान-प्रमाण—परार्थानुमान—आगमन अनुमान—कारण—उपमान अथवा तुलना—आप्त प्रमाण—ज्ञान के अन्य रूप—तर्क और वाद—स्मृति—संशय—हेतुभास—सत्य अथवा प्रमा—भ्रान्ति—न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यांकन—भौतिक जगत्—जीवात्मा और उसकी नियति—जीवात्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ आलोचनात्मक विचार—नीतिशास्त्र—ब्रह्मविद्या—उपसंहार।

अध्याय 3 : वैशेषिक का परमाणु-विषयक अनेकवाद

151-213

वैशेषिक दर्शन—निर्माणकाल तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—पदार्थ—द्रव्य—परमाणुवाद की प्रकल्पना—गुण—कर्म अथवा क्रिया—सामान्य—विशेष—समवाय—अभाव—नीतिशास्त्र—ईश्वर—वैशेषिक दर्शन का सामान्य मूल्यांकन।

अध्याय 4 : सांख्य दर्शन

214-287

प्रस्तावना—पूर्ववर्ती परिस्थिति—साहित्य—कार्यकारणभाव—प्रकृति—गुण—विकास—देश और काल—पुरुष—लौकिक जीवात्मा—पुरुष और प्रकृति—पुरुष और बुद्धि—ज्ञान के उपकरण—ज्ञान के स्रोत—सांख्य की ज्ञान सम्बन्धी प्रकल्पना पर कुछ आलोचनात्मक विचार—नीतिशास्त्र—मोक्ष—परलोक-जीवन—क्या सांख्यनिरीश्वरवादी है—सामान्य मूल्यांकन।

अध्याय 5 : पतञ्जलि का योगदर्शन

288-320

प्रस्तावना—पूर्ववर्ती परिस्थिति—निर्माणकाल और साहित्य—सांख्य और योग—मनोविक्षान—प्रमाण—योग की कला—नैतिक साधन—शरीर का निष्करण—प्राणायाम—इन्द्रिय-निग्रह—ध्यान—समाधि अथवा एकाग्रता—मोक्ष—कर्म—अलौकिक सिद्धियाँ—ईश्वर—उपसंहार

अध्याय 6 . पूर्वमीमांसा

321-367

प्रस्तावना—रचनाकाल और साहित्य—प्रमाण—प्रत्यक्ष ज्ञान—अनुमान—वैदिक प्रामाण्य—उपमान प्रमाण—अर्थोपपत्ति—अनुपलब्धि—प्रशाकर की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—आत्मा—यथार्थता का स्वरूप—

नीतिशास्त्र—अपूर्व—मोक्ष—ईश्वर ।

अध्याय 7 . वेदान्त-सूत्र

368-381

प्रस्तावना—सूत्रकार तथा सूत्रों की रचना का काल—अन्य सम्प्रदायों के साथ सम्बन्ध—अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी विचार—उपसंहार ।

अध्याय 8 . शंकर का अद्वैत वेदान्त

382-577

प्रस्तावना—शंकर का जन्मकाल—साहित्य—गौड़पाद—अनुभूत ज्ञान का विक्षेपण—सृष्टि-रचना—नीतिशास्त्र और धर्म—गौड़पाद और बौद्ध धर्म—भर्तृहरि—भर्तृ-प्रबंध—उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध—शंकर तथा अन्य सम्प्रदाय—आत्मा—ज्ञान का तन्त्र या रचना—प्रत्यक्ष—अनुमान—शास्त्र-प्रमाण—विषयी विज्ञानवाद का निराकरण—सत्य की कमौटो—तात्त्विक ज्ञान की अपूर्णता—अनुभव—अनुभव, तर्क तथा श्रुति—परा तथा अपरा विद्या—शंकर के सिद्धान्त और कुछ पादनात्य विचारों की तुलना—विषयनिष्ठ मार्ग—देश, काल और कारण—ब्रह्म—ईश्वर अथवा शरीरधारी परमात्मा—ईश्वर का मायिक रूप—जगत् का मिथ्यात्व—मायावाद—अविद्या—क्या जगत् एक भ्रांति है—माया और अविद्या—प्राकृतिक जगत्—जीवात्मा—साक्षी और जीव—आत्मा और जीव—ईश्वर और जीव—एकजीववाद तथा अनेक-जीववाद—नीतिशास्त्र—शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए आरोपों पर विचार—कर्म—मोक्ष—परलोक—धर्म—उपसंहार ।

अध्याय 9 . रामानुज का ईश्वरवाद

578-632

प्रस्तावना—आगम—पुराण—रामानुज का जीवन—इतिहास और साहित्य—भास्कर—शिवप्रकाश—ज्ञान के साधन—कारण तथा द्रव्य—आत्मा तथा चैतन्य—ईश्वर—जीवात्मा—प्रकृति—सृष्टि-रचना—नैतिक तथा धार्मिक जीवन—मोक्ष—सामान्य मूल्यांकन ।

अध्याय 10 . शैव, शाक्त तथा परवर्ती वैष्णव ईश्वरवाद

633-670

शैव सिद्धान्त—साहित्य—सिद्धान्त—प्रत्यभिज्ञादर्शन—शाक्त सम्प्रदाय—मध्वाचार्य—जीवन तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—ईश्वर—जीवात्मा—प्राकृतिक जगत्—ईश्वर और जगत्—नीतिशास्त्र और धर्म—समीक्षात्मक विचार—निम्बार्क—बल्लभ—चैतन्य का आन्दोलन ।

अध्याय 11 उपसंहार

671-684

दार्शनिक विकास—समस्त दर्शनपद्धतियों का समन्वय—दर्शन और जीवन—आधुनिक युग में दर्शनशास्त्र का ह्रास—वर्तमान स्थिति ।

परिशिष्ट . टिप्पणियाँ, पारिभाषिक शब्द

685-696

वैदिक षड्दर्शन

पहला अध्याय

विषय-प्रवेश

दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव—वेदों के साथ

सम्बन्ध—सूत्र साहित्य—सामान्य विचारधाराएँ।

1. दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव

भारत में हम बौद्धकाल में दार्शनिक चिन्तन की एक महती लहर उमड़ती हुई पाते हैं। दर्शनशास्त्र की प्रगति, साधारणतः, किसी ऐतिहासिक परम्परा पर होनेवाले किसी प्रबल आक्रमण के कारण ही सम्भव होती है, जब कि मनुष्य-समाज पीछे लौटने को और उन मूलभूत प्रश्नों को एक बार फिर उठाने के लिए बाध्य हो जाता है जिनका समाधान उसके पूर्वपुरुषों ने प्राचीनतर योजनाओं के द्वारा किया था। बौद्ध तथा जैन धर्मों के विप्लव में, वह विप्लव अपने-आप में चाहे जैसा भी था, भारतीय विचारधारा के क्षेत्र में एक विशेष ऐतिहासिक युग का निर्माण किया, क्योंकि उसने कट्टरता की पद्धति को अन्त में उड़ाकर ही दम लिया तथा एक समालोचनात्मक दृष्टिकोण को उत्पन्न करने में सहायता दी। महान् बौद्ध विचारकों के लिए तर्क ही एक ऐसा मुख्य अस्त्रागार था जहाँ सार्वभौम खड्गनात्मक समालोचना के शस्त्र गढ़कर तैयार किए गए थे। बौद्ध धर्म ने नस्तिष्क को पुराने अवरोधों के कण्टदायक प्रभावों से मुक्त करने में विरैचन का काम किया। वास्तविक तथा जिज्ञासा-भाव से निकला हुआ मगधवाद विश्वास को उसकी स्वाभाविक सीढ़ी पर जमाने में सहायक होता है। नीय को अधिक गहराई में डालने की आवश्यकता का ही परिणाम महान् दार्शनिक हलचल के रूप में प्रकट हुआ, जिसने छ दर्शनों को जन्म दिया जिनमें काव्य तथा धर्म का स्थान विश्लेषण और शुष्क समीक्षा ने ले लिया। रूढ़िवादी सम्प्रदाय अपने विचारों को सहितानुबद्ध करने तथा उनकी रक्षा के लिए तार्किक प्रमाणों का आश्रय लेने को बाध्य हो गए। दर्शनशास्त्र का समीक्षात्मक पक्ष उतना ही महत्त्वपूर्ण हो गया जितना कि अभी तक प्रकल्पनात्मक पक्ष था। दर्शनकाल से पूर्व के दार्शनिक मतों द्वारा अक्षण्ड विश्व के स्वरूप के सम्बन्ध में कुछ सामान्य विचार तो अवश्य प्राप्त हुए थे, किन्तु यह अनुभव नहीं हो पाया था कि किसी भी सफल कल्पना का आधार ज्ञान का एक समीक्षात्मक सिद्धान्त ही होना चाहिए। समालोचकों ने विरोधियों को इस बात के लिए विवश कर दिया कि वे अपनी प्रकल्पनाओं की प्रामाणिकता किसी दिव्य ज्ञान के सहारे सिद्ध न करें, बल्कि ऐसी स्वाभाविक पद्धतियों द्वारा सिद्ध करें जो जीवन और अनुभव पर आधारित हों। कुछ ऐसे विश्वासों के लिए, जिनकी हम रक्षा करना

चाहते हैं, हमारा मापदण्ड शिथिल नहीं होना चाहिए। इस प्रकार आत्मविद्या अर्थात् दर्शन की अब आन्वीक्षिकी¹ अर्थात् अनुसंधानरूपी विज्ञान का सहारा मिल गया। दार्शनिक विचारों का तर्कों की कसौटी पर इस प्रकार कसा जाना स्वभावतः कट्टरतावादियों की रुचिकर नहीं हुआ।² अथानुओं को यह निश्चय ही निर्वीच लगा होगा, क्योंकि अत-प्रेरणा के स्थान पर अब आलोचनात्मक तर्क आ गया था। चिन्तन की उस शक्ति का स्थान जो सीधे जीवन और अनुभव से फूटती है, जैसी कि उपनिषदों में, और आत्मा की उस अलौकिक महानता का स्थान जो परब्रह्म का दर्शन और मान करती है, जैसा कि भगवद्गीता में है, कठोर दर्शन से सेता है। इसके अतिरिक्त, तर्कों की कसौटी पर पुरानी मान्यताएँ निश्चय ही खरी उतर सकेंगी यह भी निश्चितरूप से नहीं कहा जा सकता था। इतने पर भी उस युग की सर्वमान्य भावना का आग्रह था कि प्रत्येक ऐसी विचारधारा को, जो तर्कों की कसौटी पर खरी उतर सके 'इर्गन' के नाम से ग्रहण करना चाहिए। इसी कारण उन सभी तर्कमय प्रयासों को जो विश्व के सम्बन्ध में फँसी विभिन्न विस्मयी हुई धारणाओं को कुछ महान् व्यापक विचारों में समेटने के लिए किए गए, दर्शन की सजा दी गई।³ ये समस्त प्रयास हमें सत्य के किसी न किसी अंश को अनुभव कराने में सहायक सिद्ध होते हैं। इससे यह विचार बना कि प्रकट रूप में पृथक् व स्वतन्त्र प्रतीत होते हुए भी, ये सब दर्शन वस्तुतः एक ही बृहत् ऐतिहासिक योजना के अंग हैं। और जब तक हम इन्हें स्वतन्त्र समझते रहेगे, तथा ऐतिहासिक सम्बन्ध में इनकी स्थिति पर ध्यान नहीं देंगे, तब तक हम इनकी वास्तविकता को पूर्णरूप से हृदयगत नहीं कर सकते।

2. वेदों के साथ सम्बन्ध

तर्कों की कसौटी की स्वीकार कर लेने पर काल्पनिक मान्यताओं के प्रचारकों का विरोध मरम पड़ गया और समस्त यह स्पष्ट हो गया कि उनका आधार उतना सशक्त व सुदृढ़ नहीं था और उन विचारधाराओं को दर्शन का नाम देना भी ठीक नहीं था। किन्तु शैतिकवादियों, सधर्मवादियों और अतिपथ बौद्ध धर्मागुयायियों के विध्वस्तात्मक जोश ने

1 न्यायभाष्य, 1: 1, 1, मनु, 7 43। कौटिल्य (संग्रह 300 ई० पू०) का कहना है कि आन्वीक्षिकी विषयवस्तु की एक अलग ही शाखा है और वष तीन शाखाओं, प्रथी अर्थात् वेदों, बार्ता, अर्थात् वाणिज्य और दण्डनीति और राजनीति या कूटनीति के अनुरिक्त है (1 2)। ई० पू० छठी शताब्दी, जबकि इनके विशेष अध्ययन की आवश्यकता अनुभव की गई, भारत में एक बृहद् दर्शन-यज्ञ के प्रारम्भ के लिए प्रसिद्ध है और ई० पू० छठी शताब्दी तक आन्वीक्षिकी नाम के स्थान पर 'इर्गन' शब्द प्रयुक्त होने लगा (देखिए, महाभारत, शान्तिपर्व, 10 45, 'मागधतपुराण', 14, 10)। प्रत्येक विज्ञानात्मक मन्त्र को लेकर ही प्रारम्भ होने लगे और एक आवश्यकता का पूर्ति करती है। पुनर्जा कीर्ति—विज्ञानात्मक सन्देहप्रबोधन सूचक (‘मायति’ 1: 1, 1)।

2 रामायण में आन्वीक्षिकी की निर्दिष्ट मान्यता है, क्योंकि यह मनुष्यों को धर्मशास्त्रों की बागानों से विमुख करती है (2 100, 36)। (महाभारत, शान्तिपर्व, 180 47-49, 246-8)। मनु के अनुसार ऐसे व्यक्ति का जो तर्क (हेतुशास्त्र) द्वारा पण्डित लेकर वेदों तथा धर्मशास्त्रों का अनादर करने है, वह निन्द्य करने लायक है (2 11), फिर भी गौतम अपने धर्मशास्त्र (11) में और मनु (7 43), राजाओं के लिए आन्वीक्षिकी के एक पाठ्यक्रम का विधान करते हैं। शक्तिकों को विधान सभाओं में सम्मिलित किया जाता था। तर्क और धर्मशास्त्र का सम्बन्ध करना है तो उसको प्रस्ताव होती है। व्यास का दावा है कि उन्होंने आन्वीक्षिकी द्वारा वेदों की व्यवस्था की (न्यायभूत-श्रुति, 1 1)।

3 माधव, सर्वदर्शनसंग्रह।

निश्चयात्मक ज्ञान के आधार को ही नष्ट कर दिया। हिन्दू मानस इस निषेधात्मक परिणाम को कभी भी आति से ग्रहण नहीं कर पाया। मनुष्य सहायवादी रहकर जीवन-निर्वाह नहीं कर सकता। निरै वैदिक दृष्टि में ही काम नहीं चल सकता। वाद विवाद का स्वाद मानव की आत्मिक भूख को ज्ञान्त नहीं कर सकता। ऐसे शुष्क तर्क से कुछ लाभ नहीं जो हमें किसी सत्य तक न पहुँचा सके। यह असम्भव था कि उपनिषदों के ऋषियों जैसे आत्म-निष्ठ महात्माओं की आज्ञाएँ और महत्वाकांक्षाएँ, तार्किक समर्थन के अभाव में, यो ही नष्ट हो जाती। और यह भी असम्भव था कि शताब्दियों के संघर्ष और चिन्तन से भी मानव-समस्या के समाधान की दिशा में कुछ आगे न जाता। एकमात्र निराशा में ही उसका अन्त नहीं होने दिया जा सकता था। तर्क को भी अन्ततोगत्वा श्रद्धा का ही आश्रय ग्रहण पड़ता है। उपनिषदों के ऋषि पवित्र ज्ञान के शिक्षणालय के महान शिक्षक हैं। वे हमारे आगे इहाज्ज्ञान व आध्यात्मिक जीवन की सुन्दर व्याख्या रखते हैं। यदि निरै तर्क से मानव यथार्थ सत्य की प्राप्ति नहीं कर सकता तो निश्चय ही उसे उन ऋषियों के महान लेखों की सहायता प्राप्त करनी चाहिए, जिन्होंने आध्यात्मिक ध्रुव सत्य को प्राप्त करने का दावा किया है। इस प्रकार, जो कुछ श्रद्धा के द्वारा स्वीकार किया गया था उसकी वास्तविकता को तर्क द्वारा सिद्ध करने के प्रबल प्रयास किए गए। यह बग बुद्धि-सगत न हो, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि वर्णन उस प्रयास का ही दूसरा नाम है जो मानव-समाज के बढ़ते हुए अनुभव की व्याख्या के लिए किया जाता है। किन्तु जिस खतरे से हमें सावधान रहना होगा वह यह है कि कहीं श्रद्धा को ही दार्शनिक विज्ञान का परिणाम स्वीकार न कर लिया जाए।

सब दर्शनों में छ दर्शन अधिक प्रसिद्ध हुए—महर्षि गौतम का 'श्याव', कणाद का 'वैशेषिक', कपिल का 'शाल्क्य', पतञ्जलि का 'योग', जैमिनि का पूर्व 'मीमांसा', और श्वबरायण का 'उत्तर मीमांसा' अथवा 'वेदान्त'।¹ ये सब वैदिक दर्शन के नाम से जाने जाते हैं क्योंकि वे वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं। ओ वर्णन वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं वे आस्तिक कहलाते हैं, और जो उसे स्वीकार नहीं करते उन्हें नास्तिक की संज्ञा दी गई है। किसी भी दर्शन का आस्तिक या नास्तिक होना परमात्मा के अस्तित्व को स्वीकार अथवा अस्वीकार करने पर निर्भर न होकर वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार अथवा अस्वीकार करने पर निर्भर है।² यहाँ तक कि बौद्ध धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों का भी उद्भव उपनिषदों में है, यद्यपि उन्हें सनातन धर्म नहीं माना जाता है, क्योंकि वे वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं करते। कुमारिल भट्ट, जिनकी सम्मति इन विषयों में प्रामाणिक समझी जाती है, स्वीकार करते हैं कि बौद्ध दर्शनों में उपनिषदों से प्रेरणा ली है, और वे यह युक्ति देते हैं कि इनका उद्देश्य अत्यन्त विषय-भोग पर रोक-थाम लगाना था। वे यह भी घोषणा करते हैं कि ये सब प्रामाणिक दर्शन हैं।³

वेद को स्वीकार करने का अर्थ यह है कि आध्यात्मिक अनुभव से इन सब विषयों में शुष्क तर्कों की अपेक्षा अधिक प्रकाश मिलता है। इसका अर्थ यह नहीं है कि वे वेद-

1 हरिभद्र अपने 'महद्वन्द्वसमुच्चय' में बौद्ध, नैयायिक, शाल्क्य, जैन, वैशेषिक और जैमिनीय दर्शन का विवेचन करता है (1-3)। जिनबल और राजनेश्वर उक्त मत से सहमत हैं।

2 प्रामाण्यबुद्धिवैधेय। मनु का कहना है कि नास्तिक यह है जो वेदों को निन्दा करता है। नास्तिकों वेदनिन्दक (2-11)। देखिए, महाभारत, 12-270, 67।

3 'सन्नैवास्तिक', 1-3, 2, पृष्ठ 81।

प्रतिपादित सब सिद्धान्तों को भी स्वीकार करते हैं, या परमात्मा के अस्तित्व में भी विश्वास रखते हैं। इसका अर्थ केवल जीवन के मूल रहस्य के उद्घाटन के लिए गम्भीर प्रयास करना है, क्योंकि इन सम्प्रदायों ने वेदों की निर्दोषता तक की समान रूप में स्वीकार नहीं किया है। हम देखते हैं कि वैशेषिक और न्याय परमात्मा की मत्ता को अनुमान-प्रमाण द्वारा ही स्वीकार करते हैं। सांख्य ईश्वरवादी नहीं है। योग वेद से ग्रस्त स्वतन्त्र ही है। दोनों मीमांसा शास्त्र अवश्य ही वेद पर स्पष्ट रूप से निर्भर करते हैं। पूर्व मीमांसा में वक्षित देवता का सामान्य विचार वेदमूलक अवश्य है, किन्तु उसे परब्रह्म के रूप की चिन्ता नहीं है। उत्तर मीमांसा ब्रह्म के अस्तित्व को श्रुति के आधार पर स्वीकार करता है, किन्तु उगकी सिद्धि में अनुमान-प्रमाण का भी उपयोग करता है, और उसकी सम्मति में उसका साक्षात्कार ज्ञान व ध्यान द्वारा हो सकता है। परवर्ती काल के आस्तिक विचारक सांख्य को सनातन दर्शनशास्त्रों के अन्तर्गत मानने को तैयार नहीं थे।¹

इस प्रकार वेद की प्रामाणिकता मानने से इन छ दर्शनों की दार्शनिकता में कोई विशेष अन्तर नहीं आता।² श्रुति और स्मृति का भेद सर्वविदित है, और जहाँ दोनों में परस्पर मतभेद हो पड़ा श्रुति की ही प्रधानता मानी जाती है। श्रुति भी अपने-आपमें दो भागों में विभक्त है, कर्मकाण्ड (संहिता भाग और ब्राह्मण ग्रन्थ) और ज्ञानकाण्ड (उपनिषद्)। ज्ञानकाण्ड का महत्त्व अधिक है, यद्यपि इसके अधिकांश भाग को केवल अर्थवाद अर्थात् अनाध्वन्य या शोध कथन कहकर एक ओर रख दिया गया है। इन सबके कारण वेद की प्रामाणिकता की बहुत उदार भाव से ही ग्रहण किया जा सकता है। वेदों की व्याख्या भी व्याख्याकारों की दार्शनिक रुचियों पर निर्भर करती है। तार्किक विधियों का प्रयोग करते हुए और युक्तिसंगत सत्यों पर पहुँचते हुए भी, वे प्राचीन मंत्री से उनकी सगति बनाए रखने के लिए बराबर उत्सुक रहे। उनकी इच्छा बराबर यही रही कि उन्हें किसी विमकुल नवीन विषय का प्रतिपादन न सम्मत्ता जाए। यद्यपि इससे उनकी स्पष्ट-पादिता का कुछ अभाव ही टपकता है, तो भी इससे उन सिद्धान्तों के प्रचार में सहायता मिली जिन्हें वे सत्य मानते थे।³ शिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के समानोच्चक और टीकाकार

1 श्रीनारयण के 'न्यायकोष' के अनुसार, आस्तिक यह है जो परलोकाद्यस्तित्ववादी है और नास्तिक वेदभाष्य अनुरोधान्, है। वे साध्य और धर्म वेदों को दूसरी कोटि में रखते हैं। "भाषावादिवैदान्यपि नास्तिक एवं धर्मसम्पन्न सम्पन्नते।" कुपारित की दृष्टि में सप्रथ, योग, श्वराख और श्वरुपत दर्शन भी ऐसे ही वेद विरोधी हैं जैसे नि बौद्धिक (‘उत्तरवाचिक’, 1. 3, 4)।

2 कौप ने जो कुछ न्याय और वैशेषिक के विषय में कहा है वह अन्य दर्शनों के विषय में भी सत्य है। "ये दर्शन नि सन्देह सनातनधर्म हैं और धर्मशास्त्रों के प्राधान्य को स्वीकार करते हैं, किन्तु वे जीवन की समस्याओं के समाधान के लिए मानवीय साधनों का आश्रय लेते हैं और धर्मशास्त्र केवल समस्याओं के उक्त समाधानों को प्रामाणिकता का रूप देने के लिए ही प्रयुक्त होते हैं। उक्त समाधान न केवल धर्मशास्त्रों की सहायता से बिना भी निवसते हैं, बल्कि वे धर्मशास्त्रों के साथ सामंजस्य रखते ही प्रायः हमारे भी सन्देह रहता है।"

—‘इण्डियन नाज़िक एण्ड ऐटोमिज़्म’, पृष्ठ 3।

3 वेदों से तुलना कीजिए - "कुछ ऐसे व्यक्ति ऐसे थे जो अतिप्रभावी व्यक्ति प्रकट हुए जिन्होंने हम विषय से निराशियों की भाँति, अपनी कोशिकाओं अवस्थाओं को मुक्तकर, उस आचरण को उत्तार दिया जिसके अन्तर रहकर वे रहित हुए थे। अन्य कुछ ऐसे थे जो अधिक ईमानदार और नम्र थे। उनके पुनः जब कभी के साथ जो जा सन्तो है जो सौन्दर्य के पूर्ण विकास की प्राप्ति करते हैं, पर अपने मूल को नहीं छोड़ते और न अपने धर्म के तने से ही पुनर् होते हैं, बल्कि इसी सम्बन्ध को निभाते हुए प्रत्यागित एवं की परिवर्तन अवस्था तक पहुँचते हैं।"

—मन में बड़, 'थोरोपियन साट इन द नाइट्री सेंचुरी', खण्ड 4, पृष्ठ, 134, पाठिपत्नी 1।

अपने-अपने मत की पुष्टि में वेद की सम्मति का दावा करते हैं, और जहाँ यह सम्मति स्वतः दृष्टि में नहीं आती वहाँ बलपूर्वक सगति बैठाने में अपनी पटुता दिखाते हैं। पर-वर्ती काल के दाद-विवादों के प्रकाश में, ये लोग वेदों की भाषा में उन विषयों पर भी सम्मति ढूँढ़ते हैं जिनका ज्ञान इन्हें बहुत ही कम था, बिल्कुल नहीं होता। वेदों के साधारण विचार न तो निश्चित ही हैं और न विस्तृत रूप में स्पष्ट ही हैं। इसीलिए भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय वालों को उनके अर्थों में खीचातानी करने का सुयोग मिल जाता है। इसके अतिरिक्त, वेदों की विशालता के कारण भी, ग्रन्थकारों को अपने विश्वास के अनुसार कोई-सा भाग चुन लेने से एक नवीन विचार का प्रचार करने के लिए सामग्री मिल जाती है।

इन दर्शनों में विषयों की विविधता इसलिए है कि दार्शनिक कल्पनाओं के पीछे धार्मिक उद्देश्य छिपा है। शब्द की निरर्थकता का सिद्धान्त दार्शनिक समस्या से अधिक आस्तिकवाद की समस्या है, क्योंकि इसका सम्बन्ध वेद की निर्दोषता के सिद्धान्त से है। हर एक वैदिक दर्शन में तर्क, मनोविज्ञान, तत्त्वज्ञान और धर्म का सम्मिश्रण पाया जाता है।

3. सूत्र-साहित्य

जब वैदिक साहित्य बहुत अधिक बढ़ गया और वैदिक विषय के विचारकों को अपने विचारों को क्रमबद्ध करने की आवश्यकता अनुभव होने लगी तब सूत्र-साहित्य की उत्पत्ति हुई। दर्शनों के मुख्य-मुख्य सिद्धान्त संक्षेप में सूत्रों के रूप में रखे गए हैं। इन्हें, जहाँ तक सम्भव हो सका छोटे से छोटे कलेवर में, शकारहित, किन्तु वास्तविक तत्त्व को प्रकट करनेवाले रूप में रखा गया है, जिसमें अनावश्यक व अशुद्ध अक्ष के लिए कोई स्थान नहीं है।¹ सब प्रकार के अनावश्यक पुनरुक्तिदोष से रहित और चुने हुए कम-से-कम शब्दों में इनका निर्माण किया गया है।² प्राचीन काल के लेखकों को विस्तार से लिखने का कोई प्रलोभन नहीं था, क्योंकि वे छपे हुए ग्रन्थों की अपेक्षा स्मृति पर अधिक निर्भर करते थे। अत्यन्त संक्षिप्त रूप में होने के कारण सूत्रों के पूरे आणव्य को बिना टीका की सहायता के समझना एक कठिन कार्य है।

दार्शनिक विचारों के विभिन्न क्षेत्रों में विभिन्न पद्धतियों का विकास हुआ। कितनी ही पीढ़ियों में विचार एकत्र होते गए और अन्त में सूत्रों के रूप में उनका संग्रह किया गया। सूत्र किसी एक विचारक के परिश्रम का परिणाम नहीं है न किसी एक युग में इनका निर्माण हुआ है। ये कितने ही और कई पीढ़ियों में बढ़ते हुए विचारकों के सतत परिश्रम का परिणाम हैं। सूत्रों का रूप लेने से पूर्व उन विचारों की कितने ही समय तक गर्भरूप में बढ़ते रहने की कल्पना की जा सकती है, इसलिए उनके उद्गम की खोज निकालना एक कठिन कार्य है। आध्यात्मिक ज्ञान के प्रारम्भ के विषय में निश्चित रूप से कुछ भी धारणा बनाना कठिन है। सूत्र ग्रन्थ प्राचीन काल के शृङ्खलाबद्ध प्रयासों का परिणाम है और इन्हें 'एक बिल्कुल केन्द्रीय स्थान प्राप्त है, क्योंकि जहाँ एक ओर ये

1. श्रुताकारम् अग्रनिष्ठम् गारव्य विश्वतोमुखम् ।

अन्तोन्मत्तम् अन्वयः च सत्र सूत्रविदो विदुः ॥ (ब्रह्मसूत्र पर गच्छ, १ - १, १) ।

ज्योतीर्यकृत न्यायसुत्रा को देखिए, १ १, १, नामती, १ १, १ ।

2. इस कथन से कि "एक व्याकरण यदि बाधों यात्रा भी उचा सकने में सफल हो सके तो उसे बसा ही प्रसन्नता होती है" जैसी कि पुस्तक के उत्पन्न होने से होती है" यह निर्दिष्ट होता है कि शब्दों की वृत्त करना उद्देश्य था ।

पुराने साहित्यिक विवन्धो का, जो कितनी ही पीढ़ियों में लिखे गए होंगे, सार पस्तुत करते हैं, वही दूसरी ओर ये टीकाकारों तथा स्वतन्त्र लेखकों के उस उत्तरोत्तर बढ़ते आदर्श-कलाप का मुख्य स्तंभ भी हैं जिसकी परम्परा हमारे काल तक पहुँचती है और शायद कुछ आगे भी जा सकती है।¹ दर्शनों का विकास मुनो के निर्माण में बहुत समय पूर्व हो गया होगा। दार्शनिक मुनो की समस्त खोजों और शोध में यह प्रतीत होता है कि ये लगभग एक ही राग में बने हैं।² सूत्रों के निर्माण दर्शनशास्त्रों के सत्पापक अथवा उत्पादक न होकर केवलमात्र उनके संप्राहक ही हैं। इसी कारण है कि दार्शनिक मुनो में यथानत्र परस्पर-विरोधी प्रकरण पाए जाते हैं। और यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि विविध दर्शनशास्त्रों का निर्माण साथ-साथ एक ही समय में हो रहा था और वह समय मुनो के निर्माण काल के पूर्व का समय है। मिले-जुले दार्शनिक समाधानों में से वहीनों के पुनर्करण का समय बुद्ध के पदवाक्यों की प्रारम्भिक वातावरणों में और ईसा के समय में पूर्व आता जा सकता है। उस समय दार्शनिक विचारों का आदान-प्रदान पुस्तकों के द्वारा न होकर मौखिक रूप में होता था। यह सम्भव है कि मौखिक शिक्षा की परम्परा टूट जाने के बाद कई प्रमुख ग्रन्थ तट हो गए हो और जो आज हमें उपलब्ध हैं उनके अन्दर बहुत-सी भिन्न-बिन्न हो गई हों। कुछ अति प्राचीन प्रमुख ग्रन्थ, यथा बृहस्पतिस्मृत्य, वैशम्पयनस्मृत्य, और भिल्लस्मृत्य, और कितना ही दार्शनिक साहित्य आज हमें प्राप्त नहीं है, और उसके साथ ही बहुत-सी उपयोगी सामग्री भी, जो विभिन्न दर्शनों के कानूनानुक्रम पर प्रकाश डाल सकती थी, आज लुप्त हो गई है। वैशम्पयन के अनुसार ग्रन्थों का निर्माण-काल बुद्ध से लेकर अक्षा के समय तक है, यद्यपि वे यह स्वीकार करते हैं कि वेदान्त, सांख्य और बौद्धों के लिए उससे बहुत पूर्व का समय दिया जा सकता है। इस बात की पुष्टि मौक्तिल्य के अर्थ-शास्त्र की साक्षी से होती है। उस समय तक परम्परागत आध्यात्मिकी अथवा सांस्कृतिक पद्धतियाँ मुख्यतः दो सम्प्रदायों, पूर्व भीष्मा और सारथ्य में बँटी हुई थी। यद्यपि बौद्ध-ग्रन्थों में बहुत ही स्पष्ट उल्लेख है, तब भी यह कहा जा सकता है कि बौद्धसूत्रों में पद-दर्शन से

का ध्यान

का रूप में

वर्तत मयाप पाद्य क भाष्यकारा क हाथी हुए, तो भी इनका श्रेय इनके आदि निर्माताओं को ही दिया जाता है। वेदान्त दर्शन ध्यान का बहुलता है, यद्यपि शंकर, रामानुज और अन्य अनेक भाष्यकारों ने इसमें भिन्नान्त सम्बन्धी मौखिक परिवर्तन किए हैं। बट में बड़े भारतीय विचारक अपने को प्राचीन परिपाटी का अनुयायी ही मानते रहे हैं, यद्यपि सूत्र-मुनो का प्राप्य करते समय उन्होंने उनको अधिक उन्नत बना दिया है। प्रत्येक दर्शन में अन्य दर्शनों को मानने रखकर उन्नति की है। वर्तमान समय तक भी पददर्शनो के विकास में उन्नति होती रही है। उत्तरोत्तर भाष्यकार विरोधियों के आरोपों को सामने अपने परम्परागत सिद्धान्त को बराबर रखा करते आए हैं।

प्रत्येक दर्शन के निर्माण की प्रारम्भिक अवस्था में दार्शनिक विचार का एक प्रकार

1 पिबो- इतिहास ट शानरसाय, पृष्ठ 12।

2 पिबो- विभा रूप में के दर्शनमयीय विचारों तत्त्व में पूर्ण अवश्य रही होगी। वैदिकों के शरीर पदिक साहित्य में वैश्विक, बौद्धदर्शन, सांख्य, मोक्षमन और आध्यात्मिक का उल्लेख पाया जाता है। उपरान्त 'सम्प्रदाय विवेचन', पृष्ठ 236, टिप्पणी 249। और देखिए, 'मनितविराट', 12, 'वैश्वमित्र', महाभारत, नारकनीय विभाग।

का उवाच-सा आता है जो आगे चलकर एक विशेष स्थल पर सूत्ररूप में संक्षिप्त आकार धारण करता है। इसके पश्चात् मंत्रों के भाष्यों का समय आता है। फिर उनपर टिप्पणियाँ, टीकाएँ एवं सारभूत व्याख्याएँ आती हैं, जिनके कारण मौलिक सिद्धान्त में बहुत-सा परिवर्तन, सुधार व विस्तार भी हो जाता है। भाष्य प्रश्नोत्तर के रूप में होते हैं, क्योंकि उपनिषदों के समय से ही इस पद्धति को जटिल विषय को विविध रूप में समझाने का एकमात्र उपयुक्त साधन समझा जाता रहा है। इस प्रकार भाष्यकार को विरोधी विचारों का उत्तर देते हुए मौलिक सिद्धान्त के समर्थन का उत्तम अवसर प्राप्त हो जाता है। और इस विधि से उन्हीं विचारों की पुनः स्थापना करते हुए अन्यान्य विचारों की तुलना में उसकी उत्कृष्टता सिद्ध हो जाती है।

4. सामान्य विचारधाराएँ

छ के छ दर्शन कुछ मौलिक सिद्धान्तों में परस्पर एकमत हैं।¹ वेद की प्रामाणिकता मान्य होने से ध्वनित होता है कि इन सभी दर्शनों का विकास विचारधारा के एक ही आदिम स्रोत से हुआ है। हिन्दू शिक्षकों ने भूतकाल के अपने पूर्वपुरुषों से प्राप्त ज्ञान का उपयोग इसलिए भी किया क्योंकि इस आधार पर व्यक्त किए गए विचार सरलता से समझ में आ सकते थे। यद्यपि अविद्या, माया, पुरुष और जीव आदि पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग यह प्रकट करता है कि विभिन्न दर्शनों की भाषा एक समान है, तो भी इस बात को ध्यान में रखना चाहिए कि उक्त पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग भिन्न-भिन्न दर्शनों में भिन्न भिन्न अर्थों में हुआ है। विचारशास्त्र के इतिहास में प्रायः ऐसा होता है कि उन्हीं शब्दों और परिभाषाओं का भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय वाले अपने भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयोग करते हैं। प्रत्येक दर्शन अपने विर्णय सिद्धान्त के प्रतिपादन में सर्वोच्च धार्मिक विवेचन की उन्हीं प्रशंसित भाषा का प्रयोग आवश्यक परिवर्तनों के साथ करता है। इन दर्शन-शास्त्रों में दार्शनिक विज्ञान आत्मचेतन रूप में विद्यमान है। वेदों में उल्लिखित अध्ययन अनुभवों की तार्किक आलोचना इन ग्रन्थों का विषय है। ज्ञान की यथार्थता और उसको प्राप्त करने के साधन प्रत्येक दर्शन का एक मुख्य अध्याय है। प्रत्येक दार्शनिक योजना ज्ञान के सम्बन्ध में अपना स्वतन्त्र सिद्धान्त प्रतिपादित करती है, जो उस दर्शन के प्रतिपाद्य विषय—अध्यात्मविद्या—का मुख्य भाग है। अन्तर्दृष्टि, अनुमान और वेद मन्त्र दर्शनों को एक समान मान्य है। मुक्ति और तर्क को अन्तर्दृष्टि के अधीन ही स्थान दिया गया है। जीवन की पूर्णता का अनुभव केवल तर्क द्वारा सम्भव नहीं है। आत्मचेतन का स्थान विश्व में सर्वोपरि नहीं है। कोई वस्तु आत्मचेतना में भी ऊपर है जिसे अन्तर्दृष्टि, दिव्य ज्ञान, विश्वचेतना, और ईश्वरदर्शन आदि नामों से जाना गया है। क्योंकि हम ठीक-ठीक इसकी व्याख्या नहीं कर सकते, इसलिए हम इसे उच्चतर चेतना के नाम से पुकारते हैं। जब कभी इस उच्च सत्ता की झलक हमारे सामने आती है तो हम अनुभव करते हैं कि यह एक पवित्र व्योम की सत्ता है जिसका क्षेत्र अधिक विस्तृत है। जिस प्रकार 'चेतना' और

1 मैंने प्राचीन दर्शनों का जतना ही अधिक अध्ययन किया उतना ही यह विज्ञानसिद्धि आदि के दृग मल का अनुयायी होता गया कि ऋग्वेद के परस्पर भिन्नता की पृष्ठभूमि में एक ऐसी दार्शनिक भाषा का भण्डार है जिसे हम राष्ट्रीय अथवा सार्वमान्य दर्शन कह सकते हैं जिसकी तुलना हम उस विशाल मानवरोच से कर सकते हैं जो यद्यपि सुदूर प्राचीन काल से ही विश्व में अवस्थित था तो भी जिसमें से प्रत्येक विचारक को अपने उपयोग के लिए सामग्री प्राप्त करने की अनुत्ता मिली हुई थी।

आत्मचेतना का श्रेष्ठ पशु और मनुष्य को भेद को प्रदर्शित करता है, उसी प्रकार आत्म-चेतना और उच्चतर चेतना का भेद मनुष्य को, जैसा कि वह है, उस मनुष्य से भिन्न प्रदर्शित करता है जैसा कि उसे बनना चाहिए। भारतीय दर्शन का आधार एक ऐसी भावना है जो केवल तर्क से ऊपर है, और उसका यह मत है कि बिम्ब सस्कृति को नीचे केवल तर्क और विज्ञान पर छोड़, उसमें कार्यक्षमता भले ही हो किन्तु उसमें प्रेरणा नहीं मिल सकती।

मजी वैदिक दर्शन बौद्धों के मध्यवाद के विरुद्ध है और एक शाश्वत, अस्थिर परिवर्तन-त्रय के विपरीत, एक उद्देश्यपूर्ण वास्तविकता और सत्य के पक्ष में अपना कड़ा रुका करती है। यह सृष्टि-प्रवाह अनादि है और यह केवल मन की कल्पनामात्र न होकर वास्तविक है और एक उद्देश्य को लिए हुए है। इसीको अनादि प्रकृति, माया अथवा परमाज्ञ कहा है। उस सत्ता को जिसमें नाम और रूप में रहित विश्व विपन्न है, कोई प्रकृति, कोई माया और कोई परमाणु नाम से पुकारते हैं।¹ यह मान लिया गया है कि जिसका प्रारम्भ है उसका अन्त भी है। अनेक हिस्सों से मिलकर जिस वस्तु का निर्माण हुआ है, वह न तो निरन्तर हो सकती है और न अपना अस्तित्व सदा स्थिर रख सकती है। मर्यादा यथार्थता प्रविभाज्य है। देश और काल की सीमा में बंधा हुआ यह जगत् वास्तविक नहीं है, क्योंकि जनना व विघटन इसका प्रकृत स्वभाव है। इसमें अधिक गहराई में कुछ है—परमाणु और जीवात्माएँ, अथवा पुरुष और प्रकृति, अथवा ब्रह्म।

सभी दर्शन इस महान विस्फूर्ती प्रवाह के दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं। उत्पत्ति, स्थिति और विनाश का त्रय अनन्त काल में चल रहा है और अनन्त काल तक चलता रहेगा। इस मिश्रान्त का प्रगति-भ्रमकणों विस्फाट के साथ कोई विरोध नहीं है; क्योंकि इनमें सृष्टि की गति के अपने अन्तिम तटस्थ तक अनेक बार पहुँचते और फिर नये सिरे से प्रारम्भ करने का प्रयत्न नहीं उठता। उत्पत्ति और विनाश का तात्पर्य महा विश्व के नये सिरे से उत्पन्न होने और सर्वथा विघटन हो जाने से नहीं है। नवीन सृष्टि विश्व-इतिहास का अगला पड़ाव होता है, जबकि नवी दुई सद् और असद् समताओं की अपनी पूर्णता तक पहुँचने का अनन्तर प्राप्त होता है। इसका तात्पर्य यह है कि मानव-जाति को नये सिरे से आत्मदर्शन के अपने मार्ग पर अग्रसर होने का अवसर प्राप्त होता है। यह क्षण के मुणों का कभी समाप्त न होनेवाला विधान है जिसका कोई आरम्भकाल नहीं है।

पूरा प्रीमासा को छोड़, अन्य सभी वैदिक दर्शनों का सद्य मोहाप्राप्ति के क्रिया-रसक उपायों को दृढ़ निरासना है। मोक्ष का अर्थ इन शास्त्रों के अनुसार है, जीवात्मा का पाप अथवा भूलोंसे छूटकर अपने शुद्ध स्वरूप को पहचानना व उसे प्राप्त करना। इस अर्थ में सभी दर्शनों का एक ही उद्देश्य है, अर्थात् पूर्ण मानसिक समुत्थान, जीवन की विपन्नताओं और अनिश्चितताओं, दुःख और कष्टों से छुटकारा पाना, 'एक ऐसी शांति जो शाश्वत बनी रहे' जिसमें कोई मलय निष्पन्न न हो सके और पुनर्जन्म जिसे भय न कर सके। जीवनमुक्ति के विचार को, अर्थात् इसी जन्म में मुक्ति होने के भाव को अनेक सम्प्रदायों ने स्वीकार किया है।

हिन्दुओं का यह एक मूल विश्वास है कि इस विश्व का सञ्चालन पूर्णरूप में किसी नियम के अनुसार ही रहा है, और जो भी मानव को अपने भाग्य का निर्णय करने में

1. विश्वमिच्छा अपने योग्यविक के मूर्तविच्छेद से उद्भूत करते हैं

"नामकानिनिर्मुक्तं यत्किञ्चिदपि नान्तरिकं जगत्।

सकामं प्रकृतिः केविद्यायाग्नये परे तन्मयः॥"

पूर्णतया स्वतन्त्र रखा गया है।

हमारे कार्य दूर से अभी भी हमारा पीछा करते हैं, जो कुछ हम पहले रहे हैं उसी के अनुसार हमारा वर्तमान रूप है।

सारे दर्शन पुनर्जन्म एवं पूर्वजन्म में आस्था रखते हैं। हमारा जीवन एक ऐसे मार्ग पर एक ढग है जिसकी दिशा व लक्ष्य अनन्त में निहित है। इस मार्ग में मृत्यु अन्त नहीं है और न ही वह बाधा है। अधिक से अधिक वह नये ढगों का प्रारम्भ है। आत्मा का विकास एक निरन्तर चलनेवाली प्रक्रिया है, यद्यपि भिन्न-भिन्न पड़ावों पर मृत्युरूपी सस्कार द्वारा बार-बार इसकी लड़ी टूटती रहती है।

दर्शन हमें गन्तव्य स्थान के द्वार तक ले जाता है, किन्तु उसके अन्दर प्रवेश नहीं करा सकता। उसके लिए अन्तर्दृष्टि या आत्मज्ञान आवश्यक है। हम ससाररूपी अन्धकार में भटक गए बच्चों के समान हैं, जिन्हें अपने असली रूप का ज्ञान नहीं है। इसीलिए हम भयभीत होते हैं, और अपने चारों ओर व्याप्त दुःख में आशा को लेकर बिपके हुए हैं। इसीलिए प्रकाश की आवश्यकता है जो हमें वासनाओं से मुक्त करके अपने शुद्ध एवं वास्तविक स्वरूप का दर्शन कराए और उस अवास्तविक स्थिति का भी परिचय दे सके जिसमें हम अज्ञानवश रह रहे हैं। इस प्रकार के अन्तर्निरीक्षण को मोक्ष की प्राप्ति का एकमात्र साधन स्वीकार किया गया है, यद्यपि अन्तर्निरीक्षण के उद्देश्य के विषय में मतभेद अवश्य है।¹ अज्ञान ही वधन का कारण है और इसलिए सत्य का ज्ञान प्राप्त होने पर ही उससे मुक्ति मिल सकती है। दर्शनशास्त्रों का आदर्श नीतिशास्त्र की सतह से ऊपर उठने का है। पवित्रात्मा पुरुष की तुलना कमल के डम सुन्दर पुष्प से की गई है जो उस पक से भी अलिप्त रहता है जिससे कि वह उत्पन्न होता है। उसके लिए अच्छाई ऐसा लक्ष्य नहीं है जिसे कि प्रयत्नपूर्वक प्राप्त करना होता है, बल्कि वह अपने-आपमें एक निष्कलित सत्य है। जबकि पाप व पुण्य इस ससारचक्र में अच्छे व बुरे जीवन की ओर ले जाते हैं हम अपने सदाचारमय जीवन से ऊपर उठकर इस समार से भी छुटकारा पा सकते हैं। सभी दर्शन हमें निस्वार्थ प्रेम और निष्काम कर्म की शिक्षा देते हैं और सदाचार के लिए चित्तशुद्धि पर बल देते हैं। भिन्न भिन्न अनुपातों में वे वर्णव्यवस्था तथा आश्रम-व्यवस्था के नियमों का पालन करने का आदेश देते हैं।

भारतीय दर्शन का इतिहास, जैसा कि हमने विषय-प्रवेश² में बताया है, अनेक प्रकार की कठिनाइयों से पूर्ण है। प्रमुख शास्त्रकारों और उनके ग्रन्थों के समय के विषय में सशय रहित कुछ भी कहा नहीं जा सकता और कितने ही सुप्रसिद्ध ग्रन्थकारों की ऐतिहासिकता के विषय में भी बहुत मतभेद है, कितने ही प्रायोगिक ग्रन्थ तो उपलब्ध नहीं हैं और कतिपय जो प्रकाशित हुए हैं उनमें से सबका अभी आलोचनात्मक अध्ययन नहीं हुआ है। महान भारतीय विचारकों ने भी भारतीय दर्शन की ऐतिहासिक दृष्टि से छान-बीन नहीं की है। माधवाचार्य ने अपने सर्वदर्शनमण्ड में सोलह विभिन्न दर्शनों का विवेचन किया है। प्रथम खण्ड में हमने भौतिकवादी, बौद्ध और जैन विचारों की चर्चा की

1 बौद्ध विचारक धर्मकीर्ति भी अपने न्यायविद्वत् नामक ग्रन्थ का प्रारम्भ इसी कथन से करते हैं कि मनुष्य को समस्त इच्छाओं की पूर्ति से पूर्व सम्यक् ज्ञान होना आवश्यक है। सम्यग्ज्ञानपूर्विका सर्वपुण्यायासदि (1)।

2 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड।

है। इस शास्त्र में हम न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्व-मीमांसा, और वेदान्त दर्शनों का विवेचन करते हैं। शैवसिद्धान्त के चारों सम्प्रदायों और रामानुज व पूर्णप्रज्ञ के सम्प्रदायों का आधार वेदान्त मूल है, और वे भिन्न-भिन्न प्रकार में उसकी व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं। पाणिनि के अथ ना समुच्चय दार्शनिक दृष्टि से बहुत कम है। वे शब्द की निश्चिता के सम्बन्ध में मीमांसा के मत से सहमत होकर स्फोट अर्थात् प्रत्येक शब्द के अन्तर्गत अर्थ की अभिव्यक्ति के अविभाज्य रूप को स्वीकार करते हैं। वैदिक ग्रन्थदर्शनों में वैशेषिक दर्शन की अधिक प्रतिष्ठा नहीं है, जबकि न्यायदर्शन का सर्वप्रथम अधिक प्रचलित है और इसके अन्तर्गत अनुपायी विषय रूप से ब्यास से बहुत अधिक है। योगदर्शन का क्रियात्मक प्रयोग बहुत कम मिलता है, जबकि पूर्व-मीमांसा का हिन्दू कानून के साथ निकट सम्बन्ध है। सांख्य का प्रचार मही के बराबर है, जबकि वेदान्त अपने भिन्न-भिन्न चरणों में शायद सर्वत्र छाया हुआ है। हिन्दू-विचारधारा के प्रतीक इस छ दर्शनों के विषय में लिखते हुए हम अधिकतर अपना ध्यान प्राचीन शास्त्रों, सूरी तथा उनके प्रमुख भाष्यकारों पर ही केन्द्रित करेंगे। अर्वाचीन काल के प्रायः सभी विचारकों के आध्यात्मिक ग्रन्थ, बुद्धिक अप-वादों को छोड़कर, पर्याप्त मात्रा में प्रमाणोपदेक नहीं है। उनका अध्ययन तो विस्तृत है, किन्तु अन्नमति के युग में निश्चित होने के कारण उनके बुद्धि में दोष-दृष्टिपथों व पुरानी बातों की दोहरावे के अतिरिक्त किसी नवीन सूजन की छवि नहीं पाई जाती। ज्ञाने मतान्त को अत्यधिक मात्रा में सुविधा दी गई है। प्रत्यक्ष की भी रहस्यमय करके वर्णन करने की प्रवृत्ति, आस्तिकवाद के प्रति पक्षपात और शक्तिवत् अनुपूरता के कारण उत्पन्न विशेष ध्यान केवल आवश्यक नहीं है।

पक्षपात प्रमा के अनुगार हो, निम्नके प्रातिकूल व्यवहार करना धर्म होगा, हम पहले न्याय और वैशेषिक सिद्धान्त की ही लेंगे, जो हमें अनुभव के मसाले का विश्लेषण प्रदान करने हैं। फिर हम सांख्य और योग की लेंगे, जिससे अनुभव का साहसपूर्ण कल्पनात्मक वर्णन किया गया है। इसके बाद अन्त में हम दोनों मीमांसा दर्शनों का विवेचन करेंगे, जिससे यह कथ्ये का प्रमाण दिया गया है कि भूति के दिव्य ज्ञान और दर्शन के अन्तिम निर्णयों में परस्पर सामंजस्य है। विवेचन का इस प्रकार का नम ऐतिहासिक श्रमिकाल की दृष्टि से भले ही सत्य न हो, किन्तु शक्तिवत् दृष्टि से पूर्णतया सगत होगा।

दूसरा अध्याय

न्यायशास्त्र का तर्कसम्मत यथार्थवाद

न्याय और वैशेषिक—न्याय की प्रारम्भिक अवस्था—माहित्य और इतिहास—न्याय का क्षेत्र—परिभाषा का स्वरूप—प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि—अनुमान-प्रमाण—परार्थानुमान—आभास-अनुमान—कारण—उपमान अथवा तुलना—आप्त प्रमाण—ज्ञान के अन्य रूप—तर्क और वाद—सृष्टि—सत्य—हेत्वाभारत—सत्य अथवा प्रमा—भ्रान्ति—न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यांकन—नैतिका जगत—जीवात्मा और उनकी निवृत्ति—जीवात्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ आलोचनात्मक विचार—नैतिशास्त्र—ग्रहविचार—उपसंहार ।

1 न्याय और वैशेषिक

भारतीय विचारधारा के अन्य दर्शन जहाँ मुख्यतया कल्पनापरक हैं, इन अर्थों में कि वे सत्यार की अस्पष्ट रूप में विवेचना करते हैं, वहाँ न्याय और वैशेषिक विश्लेषणात्मक दर्शन का प्रतिनिधित्व करते हैं, और साधारण ज्ञान व विज्ञान का आश्रय लेकर चलते हैं तथा उनकी उपेक्षा नहीं करते । इन दोनों सम्प्रदायों में विशेषत्व यह है कि ये एक ऐसी विधि का प्रयोग करते हैं जिसे इनके अनुयायी वैज्ञानिक मानते हैं । तार्किक जाच तथा आलोचनात्मक विधि का प्रयोग करके, ये यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि बौद्ध विचारक जिन परिणामों पर पहुँचे वे परिणाम आवश्यक रूप से अभिमत नहीं थे । ये इस बात को भी दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि तर्क हमें जीवन को सदा के लिए नश्वर एवं अण-अण में परिवर्तनशील मानने के लिए भी बाध्य नहीं करता । इन दर्शनों का मुख्य उद्देश्य उन सङ्कटकारी परिणामों का निराकरण करना है जो बौद्धों के प्रत्यक्ष ज्ञानवाद से निकलते हैं, क्योंकि वह बाह्य यथार्थ को मन के विचारों में मिला देता है । इनका प्रयास परम्परागत निष्कर्षों के प्रति, अर्थात् अमूर्तज्ञान में जीवात्मा और बाह्य जगत् में प्रकृति के प्रति विश्वास को पुनः दृढ़ करने की ओर है । और ये ऐसा केवल प्रामाण्य के आधार पर नहीं, बल्कि तर्क के आधार पर करते हैं । सत्यवाद का जो प्रवाह बाह्य की तरह आया उसकी रोक-थाम केवल आस्था द्वारा नहीं की जा सकती थी, विशेषतः जबकि नास्तिकों ने उसके दुर्ग पर ही आक्रमण करने के लिए इन्द्रियजन्य ज्ञान व तर्क का आधार ले रखा हो । ऐसे समय में जीवन व धर्म के लक्ष्यों की प्राप्ति विशुद्ध ज्ञान के साधनों व उनकी विधियों की गम्भीर जाच से ही हो सकती है । धर्मशास्त्र एवं इन्द्रियों द्वारा प्राप्त किए जानेवाले ज्ञान की जो सामग्री हमारे सम्मुख आती है उसकी तार्किक छानबीन ही का प्राचीन

नाम आन्वीक्षिकी निष्ठा है।¹ नैयामिक उस सबको सत्य मानता है जो तर्क की मसीटी पर ठीक उतर सकता है।² वात्स्यायन और उद्योतकर इस विषय पर बत देते हैं कि यदि न्यायदर्शन केवल जीवात्मा और उसकी मुख्य अवस्था के विषय का ही प्रतिपादन करता तो उपनिषदों से उक्त दर्शन में कोई विशेष भेद न होता, क्योंकि वे भी इन समस्याओं का विवेचन करते हैं। न्यायदर्शन की विशेषता यही है कि यह आध्यात्मिक समस्याओं का आलोचनात्मक दृष्टि में विवेचन करता है। वाचस्पति के अनुसार, न्यायशास्त्र का उद्देश्य ज्ञान के विषयों की सर्ववृद्धि द्वारा आलोचना और छानबीन करना है।³

न्याय और वैशेषिक दोनों ही परम्परागत सामान्य दार्शनिक पदार्थों, यथा देव, काय, कारण, भौतिक प्रकृति, मन, जीवात्मा और ज्ञान को लेकर उनसे विषय में उचित अनुमानाधान काके विषय की रचना का समाधान करते हैं। तर्कमम्भन तत्त्व-विभाग इस परम्परा की मुख्य विशेषता रही है। न्याय और वैशेषिक दोनों क्रमशः आन्तरिक तथा बाह्य जगत की व्याख्या करते हैं। न्याय अत्यन्त विस्तार के साथ ज्ञानप्राप्ति की प्रकृति की व्याख्या करता है और बलपूर्वक उस मशयवाद का युनितयुक्त विरोध करता है जो कि प्रत्येक पदार्थ की अतिनिश्चितता की घोषणा करता है। वैशेषिक का मुख्य विषय इन्द्रिय-जन्म ज्ञान अथवा अनुभव का विवेचन करना है। यह उन पदार्थों के विषय में सामान्य धारणाएँ देता है जो या तो प्रत्यक्ष या अनुमाना धर्मावधारित के प्रमाण द्वारा जाने जाते हैं। इस प्रकार का शब्द अपनाते हुए यह वाद और वैशेषिक जीवात्माओं की वास्तविक मानने के विश्वास का समर्थन करें तो कुछ जाड़वाँ नहीं। यह जीवात्माएँ अपने चारों ओर व्याप्त वस्तुओं के विधान में परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया में सतत हैं।

दोनों दर्शन बहुत समय से एक-दूसरे के पूरक माने जाते रहे हैं। कभी-कभी यह मुक्तमा जाना है कि उक्त दोनों दर्शन एक ऐसे उद्यम से निकली दो स्वतन्त्र विचार-धाराएँ हैं जिसमें ज्ञान पदार्थों तथा ज्ञान के साधनों का विवेचन किया गया था। परन्तु, इस विषय पर निश्चितरूप से कुछ कहना कठिन है। बाद के प्रयोगों में दोनों दर्शनों को एक ही सामान्य विचारधारा का भाग स्वीकार किया है।⁴ यहाँ तक कि वात्स्यायन के न्यायभाष्य में दोनों के अन्दर भेद नहीं किया गया है। वैशेषिक का उपयोग न्याय के परिशिष्ट के रूप में हुआ है।⁵ उद्योतकर के न्यायवातिक में वैशेषिक सिद्धान्तों का उपयोग किया गया है। जैकोबी का कहना है कि "उक्त दोनों सम्प्रदायों का सम्मिश्रण बहुत पहले

1 अथवा आन्वीक्षिकी नाम आन्वीक्षिकी निष्ठा तया समस्त इत्यान्वीक्षिकी (न्यायभाष्य, 1. 1, 1)। भाष्य चत्वर 'इमे आन्वीक्षा, जर्षान् अनुमानात् ननु जर्षा है। अथैव इतरा काय पदवत् तथा चार-प्रयोग से आलोचन पर पहुँचे दर्शों हुई (ईतिव) वस्तु का फिर से ईक्षण (अनु रक्षण) करता है" (न्यायभाष्य, 1. 1, 3)। नवग्रन्थ दूसरे कारण का विधान है जैसा कि अरस्तू का कहना है, यह अनिवार्यरूप से ज्ञान का अपने सम्बन्ध में चिन्तन करना है।

2 मुद्रा यद् उक्तं ननु भवेत् न्यायप्रवृत्तम्।

3 मुनोऽपीति प्रपातैरर्थे परोक्षतम् (न्यायभाष्य तथा व्याख्यतिक तात्पर्य टीका, 1 : 1, 1)।

4 देवा, वादपत्रकृत कार्यिकरणा, वेजर्विधवृत्त तर्कपणा, विचारित्ववृत्त सत्यपदार्थों, विवचनापवृत्त भावार्थरन्ध्रे और सिद्धान्तयुक्तवृत्ती, जन्मपदद्वय नर्तकप्रवृत्त और दार्शिका, जगदीश-वृत्त तर्कवृत्त, और सौमार्थि चार्कवृत्त तर्कवृत्तः। बीड विचारक आपदेश और हृदयमन न्याय की वैशेषिक दर्शन से स्वयं नहीं मानते। (उद्देश्य वैशेषिक प्रस्तावना, पृष्ठ 45 और 56)।

5 न्यायभाष्य, 1. 1, 4। वात्स्यायन ने उद्धृत किया है। न्यायभाष्य, 2. 2, 34 में वैशेषिक सूत्र, 3. 1, 26 न्यायभाष्य, 3. 1, 33 और 3. 1, 67 में वैशेषिक सूत्र, 4. 1, 6।

आरम्भ हो गया था और उसकी पूर्ति उस समय हुई जगती है जबकि न्यायवार्तिक लिखा गया।¹ कितने ही न्यायसूत्रों में वैशेषिक के सिद्धांतों की पूर्वकल्पना की गई है। इन्हें समानतन्त्र अथवा समुक्त दर्शन नाम से भी पुकारा जाता है, क्योंकि दोनों ही जीवात्माओं के अनेक होने, एक पृथक् ईश्वर की सत्ता, परमाणुरूप जगत् की सत्ता में विन्यास करते हैं, और बहुत-सी एक-जैसी युक्तियों का उपयोग करते हैं। यद्यपि इसमें सन्देह नहीं कि उक्त दोनों दर्शन-पद्धतियां बहुत प्राचीन काल में ही एक साथ भिन्न गई थीं फिर भी जहाँ एक ने तर्क के विषय का प्रतिपादन किया वहाँ दूसरे ने भौतिक जगत् की व्याख्या की। इस प्रकार दोनों में भेद प्रकट होता है।² जबकि न्याय तर्क द्वारा पदार्थों के ज्ञान की प्रक्रियाओं और प्रणालियों का वर्णन करता है, वैशेषिक पदार्थों की परमाणु द्वारा रचना की व्याख्या करता है जिसे न्याय ने बिना किसी तर्क के स्वयंसिद्ध स्वीकार कर लिया है।³

न्यायदर्शन को अत्यन्त प्राचीन काल से ही बहुत प्रतिष्ठा के साथ देखा जाता रहा है। मनु ने इसका समावेश श्रुति के अन्दर किया है, याज्ञवल्क्य ने भी इसे वेद के चार अंगों में से एक माना है।⁴ हिन्दुओं के पाँच प्राचीन पाठ्यविषयों, काव्य (साहित्य), नाटक, अलंकार, तर्क (न्यायदर्शन) और व्याकरण में न्याय की भी गणना की गई है। आगे चलकर विद्यार्थी किसी भी विषय के विशेष अध्ययन को भले ही स्वीकार करे, किंतु

1 इसाईरलोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, खण्ड 2, पृष्ठ 201।

2 उद्योतकर का कहना है कि 'अन्य दिग्गजों का काम प्रमाणा के विषय में प्रतिपादन करना नहीं है यद्यपि वे उन पदार्थों का प्रतिपादन करते हैं जो उनके द्वारा जाने गए हैं।' (न्यायवार्तिक, 1: 1, 1)।

3 गाँवे वैशेषिक को न्याय का पूर्ववर्ती मानता है (इसाईरलोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, खण्ड 12 पृष्ठ 569) और देखिए फिलोसफी आफ एशिया-इण्डिया पृष्ठ 20 जैकोबी (जनरल आफ द अमेरिकन ओरिएण्टल सांसाइटी 31) 'जबकि गेहलम्बर वैशेषिक का न्याय की एक शाखा मानता है। कीय का पुरातन पूर्ववर्त मूल की ओर है।' (इण्डियन लॉजिक एण्ड ऐट्रो-मिज्म पृष्ठ 21 22)। यह अधिक तर्कसम्मत है क्योंकि एटिपरक तत्त्व मोमापा के पश्चात् ही नामा स्यात् समानोचनात्मक अनुसन्धान उत्पन्न होते हैं। न्यायसूत्रों का अधिक कमबल स्वरूप है तथा उनके शब्द की निश्चयता आत्मा के स्वरूप और अनुमान की प्रक्रिया की समस्याओं पर अधिक ध्यान दिया गया है, जिससे कीय का विचार गुप्त होता है। न्यायसूत्रों में ईश्वर का स्पष्ट रूप में उल्लेख (4 1, 19) उससे कहीं अधिक है जो कुछ वैशेषिक ने इस प्रश्न पर कहा है। शारीरिक क्रियाओं से आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए जो युक्ति दी गई है वह न्याय के मत की तुलना में असंस्कृत है। न्याय ने गान्तिक प्रतीति को आत्मा का आधार माना है। ब्रह्मसूत्रों में जो वैशेषिक सिद्धान्त की समीक्षा करते हैं (2 2 12 17), न्याय का कोई स्पष्ट उल्लेख न होने से वैशेषिक की प्राचीनता का मत की पुष्टि होती है। न्याय में जो प्रतिगन्त विज्ञान का उल्लेख है यदि उसे वैशेषिक का सकल समझा जाए तो इस मत की ओर भी पुष्टि हो जाएगी। वैशेषिक सूत्रों में अनुमान का आधारों का जो अधिक विस्तृत रूप में प्रतिपादन है और हत्याभावों की अधिक सरल योजना है, उनका महत्त्व निमाण-काल की दृष्टि से कुछ अधिक बढ़ी है। इन्हें न्यायसूत्रों तथा वैशेषिक सूत्रों में बहुत ही समानताएँ मिलती हैं। न्यायसूत्र 3 1, 36 2 1, 54 1 1 10 3 1 28 3 1, 35, 3 1 63, 3 1, 71, 3 2, 63 की क्रमशः वैशेषिक सूत्र, 4 1 8 7 2 20, 3 2 4, 4 2 3, 4 1 6 13 7 2 4-5 8 2, 5 7 1 23 से तुलना कीजिए। यदि कुछ वैशेषिक मूल न्याय के विचारों के ही परिष्कृत रूप जाते हैं तो इससे केवल इतना ही परिणाम निकल सकता है कि वे मूल न्यायसूत्रों का बाद बने। इससे अधिकतर वैशेषिक सूत्रों की पूर्ण-वर्तित पर कुछ असर नहीं पड़ता।

4 याज्ञवल्क्य स्मृति 1 3। तुलना कीजिए आत्मोनिषद, 2 और विष्णुपुराण 3 6।

प्रारम्भिक विषयो से सर्वसाध्य अवश्य सम्मिलित था, जो समस्त पाठ्यविषयों का आधार समझा जाता था। प्रत्येक हिन्दू दर्शन न्याय द्वारा प्रविण्णदित मौलिक सिद्धान्तों को स्वीकार करता है। यहाँ तक कि न्यायदर्शन को आलोचना के लिए भी न्याय की तार्किक परिमाणशो का आश्रय लेता है। इन दृष्टिकोण से न्याय एक प्रकार से समस्त व्यवस्थित दर्शनविज्ञान की नुमिका है।¹

2. न्याय की प्रारम्भिक अवस्था

आन्वीक्षिकी विद्या का प्रयोग, यैसा कि हम ऊपर देख आए हैं, व्यापक विषयक सम्मन्धों की तार्किक समीक्षा के लिए हुआ है। साथ ही इसका प्रयोग व्यापक अर्थ में भी हुआ है, जिसमें इसमें साध्य, योग और लोकामत्त आदि उन समस्त अवधारित प्रयासों का समावेश हो जाता है जो दार्शनिक समस्याओं को सुलझाने के लिए किए गए थे। इन विभिन्न दर्शनों में समान रूप से प्रयुक्त होनेवाली तार्किक पद्धति व आलोचना के स्वरूप की ओर ध्यान हो ध्यान गया है। प्रत्येक विज्ञान न्याय के नाम से पुकारा जा सकता है, क्योंकि न्याय का शाब्दिक अर्थ है किसी विषय के भीतर जाना यर्थात् उसकी विश्लेषणात्मक समीक्षा करना। इसलिए हम न्यायदर्शन को, जिनमें आलोचनात्मक छानबीन की सामान्य योजना और पद्धति का अध्ययन किया जाता है, विज्ञानी का विज्ञान कह सकते हैं। श्रीमत्संको ने जो केवल मृतियों के भाष्यकार ही नहीं थे किन्तु तार्किक भी थे, इस प्रकार के तार्किक अध्ययन को प्रोत्साहन दिया। हो सकता है कि कर्मकाण्ड की आवश्यकताओं के कारण ही तर्कबुद्धि का वृद्धि हुआ हो, क्योंकि तब जब कि कर्मकाण्ड की नाना विधियों, नियमों तथा उनके फल की टीका-टीका व्याख्या करने की आवश्यकता हुई। इसीलिए जिन विचारकों ने भीमास्तोत्र की ओर 'बकी' और उसे उन्नत किया उन्होंने तर्कशास्त्र की उन्नति में भी सहायता की।² तब गौतम ने अन्य विचारकों की अपेक्षा तार्किक पक्ष की धारणा की ओर विशेष ध्यान दिया तो उनके दृष्टिकोण का आन्वीक्षिकी के माप तत्वात्म्य हो गया। इस प्रकार एक पारिभाषिक शब्द, जो बहुत पश्चीन काल से सामान्य अर्थों में प्रत्येक व्यवस्थित दर्शन के लिए प्रयुक्त होता था, संकुचित अर्थों में प्रयुक्त होने लगा।³

पूर्व की जिन श्रुतलावण्य अवस्थाओं में रोशुद्धकर न्यायशास्त्र विकसित हुआ उनमें तार्किक वाद-विवाद का विशेष स्थान है।⁴ न्याय को कभी-कभी तर्कविद्या

1 दुसना कीर्तिगै बौद्धि (1 2), त्रिके भाष्यभाष्य, 1 1, 1 में उद्धृत किया गया है।

2 मोक्षाना एषो के नामो यथा भाष्यवृत्त व्याख्याभावित्वात्, पारिभाषिक नियमवृत्त व्याख्या और वादवृत्त व्याख्याका से यह स्पष्ट है कि न्याय ब्रह्म व प्रयोग कीमाता के पदवि-वाकी शब्द के रूप में होता था। और भी दक्षिण व्याख्यानवृत्त धर्मसूत्र, 2 . 4, 8, 23, 2 : 6, 14, 3।

3 जोर दक्षिण मनु, 7 43, नीलमवृत्त धर्मसूत्र, 11, वागवध, अयोध्याकाण्ड, 100, 16, मनुस्मृत, शान्तिपर्व, 180, 47।

4 यहाँ पूरा से अन्य विषयों की सूची प्रस्तुत हुई है जिसका प्रस्ताव इस दर्शन में किया गया है और वे हैं (1) कर्म, (2) ज्ञान व विषय, (3) कर्म, (4) प्रयोजन; (5) दृष्टान्त, (6) सिद्धान्त, (7) न्याय, (8) अवयव, (9) पदार्थवृत्त से पदार्थ, (10) वाद, वृत्त, (11) ब्रह्म, विषयक स्थान, (12) विद्या, सम्प्रतिष्ठा व आलोचना, (13) हेतुमात्र, योग्यता युक्तियाँ; (14) धर्म, (15) जाति,

और वादविद्या, अर्थात् वादविवाद-सम्बन्धी विज्ञान का नाम भी दिया गया है। वहस खयवा वाद बौद्धिक जीवन का प्राण है। सत्य के अन्वेषण के लिए इस विधि का आश्रय लेना आवश्यक हो जाता है। सत्य स्वयं में एक अत्यन्त जटिल विषय है और इसीलिए बिना विभिन्न मरिदों के सम्मिलित सहयोग के सत्य के अन्वेषण में सफलता नहीं मिलती।¹ उपनिषदों में ऐसी विद्वत्परिषदों का उल्लेख मिलता है जिनमें दार्शनिक विषयों पर वाद-विवाद होते थे।² यूनानी तर्कशास्त्र भी बहुत हद तक सोफिस्ट आन्दोलन से विकसित हुआ जिसमें प्रश्नोत्तर के रूप में वाद-विवाद होता था। वाद-विवाद की कला के अभ्यास से ही सोफिस्टों ने न केवल तर्क के यथार्थ सिद्धांतों, बल्कि वृत्तार्क और वाक्छल का भी आविष्कार किया। प्लेटो के 'डायलोग्स' से पता चलता है कि सुकरात वाद-विवाद की कला का उपयोग सत्य के अन्वेषण के लिए करता था। अरस्तू ने अपनी दो पुस्तकों, टॉपिक्स तथा सोफिस्टिकल रेफ्यूटेशन्स का प्रयोग विवाद-प्रतियोगिता के मार्गप्रदर्शन के लिए किया है, यद्यपि वह विशुद्ध तर्क को भाषणकला से पृथक् रखता था और तर्क के सिद्धांतों को वाद-विवाद के नियमों से अलग रखता था। इसी प्रकार इसमें सदेह नहीं कि गीतम के न्यायशास्त्र का जन्म भी ऐसी ही वादविवाद प्रतियोगिताओं अथवा शास्त्रार्थों से हुआ, जिनका प्रचार राजदरबारों तथा दार्शनिकों में बराबर था। ऐसे शास्त्रार्थों को नियमबद्ध करने के प्रयत्नों से ही तर्कशास्त्र का विकास हुआ। अरस्तू के समान गीतम ने भी तर्क के सिद्धांतों को एक व्यवस्थित रूप दिया, सत्य से असत्य का भेद किया, और अनेक प्रकार के वितण्डा व वाक्छल का विस्तृत विवरण दिया। पहले सूत्र में बिनाए गए सोलह विषय शास्त्रार्थ द्वारा ज्ञानप्राप्ति के साधन हैं।³ तर्कशास्त्र पर लिखे गए परवर्तीकाल के कितने ही ग्रंथों ने वादविवाद के नियमों पर वहस की गई है।⁴ जबकि वे सब गद्य विवादसब भी समस्याओं की ओर निर्देश करते हैं।⁵

अत्यन्त अधिकारपूर्वक कहता है कि यद्यपि गीतम का न्यायवर्शन तर्कशास्त्र के विषय को एक सन्तोषजनक रूप में उपस्थित करता है फिर भी गीतम से पूर्व भी तर्कशास्त्र विद्यमान था, जैसे कि जैमिनि में पूर्व भीमसा और पाणिनि में पूर्व

निरर्थक आपत्तियां जोर (16) निग्रहस्थान, कोपादोषण के अवसर। पिछले सात की अपेक्षा पहले ती अधिक सही अर्थ में तर्कशून्य है, क्योंकि पिछले सातों का कार्य अधिकतर भ्रमात्मक ज्ञान का निषेध है। ये मूल को गिराने के लिए हथियार का काम करते हैं, किन्तु सत्य को प्रस्थापना का काम उठाया नहीं करते।

1 सुकरात ने इसका प्रयोग किया। प्लेटो के ग्रंथ इसके महत्त्व को सत्य की प्राप्ति के साधन रूप में दर्शाते हैं। अरस्तू का कहना है कि "कुछ व्यक्ति विषय के एक पहलू को देखते हैं तथा अन्य दूसरे पहलू को देखते हैं, किन्तु गद्य मिलकर सब पहलुओं को देख सकते हैं" (पॉलिटिक्स)। मिल्टन के 'परिमेथिगिटिका' तथा मिल के 'एथे बान सिवर्टी' में निरुक्त विचार की प्रशंसा की गई है।

2 देखिए, चान्दोम्य उपनिषद्, 5 3, 1, बहुदारण्यक उपनिषद् 6 2, 1, प्रश्नोपनिषद् 1, 6। और देखिए, मनु, 6 50, 8 269, 12 106, महाभारत ज्ञानपर्व, 180 47, 245, 181 मनु, 12 110-111, पाराशर, 8, 19 और मातृकल्लय, 1 9 तथा विनयपिटक के परिवार में इन परिषदों का ब्योरा दिया गया है।

3 और देखिए, न्यायभाष्य, 1 1, 1, 1।

4 सांकिरण्या।

5 सौटिल्य ने यतीस पारिभाषिक शब्दों का वर्णन किया है जिन्हें सत्ययुक्त सत्ता भी गई है। यह सूची चरकसंहिता, गिद्धिस्थान 12 और मुद्रुत महित, उत्तरखण्ड 65 में भी मिलती है। चरक-संहिता के आन्वैजिकी भाग में वाद-विवाद के नियमों का विस्तार के साथ प्रतिपादन किया गया है (विमानस्थान, 8)।

व्याकरण विद्यमान था।¹ छांदोग्य उपनिषद् में वाकोवाच्य का² वर्णन मिलता है जिसे वाकर ने तर्कशास्त्र³ ही बताया है। महाभारत में भी तर्कशास्त्र और आन्वीक्षिकी का उल्लेख है।⁴ वहाँ कहा गया है कि नारद व्यासभास्त्र के परार्था-नुमान एवं वैरोपिक के मुक्ति और ग्यास में परिचित थे। विश्वनाथ कुल्लुक पुराणो में एक वाक्य उद्धृत करता है जिसने अनुसार व्यास की बचनना वेदों के उपरणो में की गई है।⁵ यद्यपि बौद्धदर्शन पुरुषत बुद्धि पर आश्रित था भी उस के प्राचीन ग्रंथो में कोई व्यवस्थित तर्किक पद्धति नहीं मिलती। केवल तर्कविद्या में निपुण व्यक्तियों का वर्णन मिलता है। ब्रह्मसूत्रसूत्र में तर्क (वितण्वावादाँ) और वीमासी⁶ का उल्लेख है। मज्झिमनिकाय में आए अनुमान सूत्र इस नाम से यह प्रष्ट होता है कि अनुमान शब्द का प्रयोग सायद अनुमान-प्रमाण के लिए हुआ है। कथावस्तु में पत्तिनार (प्रतिज्ञा), उपनय, निष्वाह आदि शब्दों का व्यवहार उनके परिभाषक अर्थों में ही हुआ है।⁷ यमक परिभाषाओं के विभाग और कथातर के निदमों से परिचित है। पत्तिमज्झिमनिकाय शब्दों और पदार्थों के विस्तेषण का वर्णन करता है। नैतिपकरण तार्किक सिद्धांत के प्रति अपनी निष्ठा प्रकट करता है। मिलिन्द के प्रश्नो में ग्यासदर्शन का वर्णन धार्यद नीति के नाम से किया है।⁸ ललितविस्मर में ग्यासशास्त्र का वर्णन हेतुविद्या के नाम से किया है। जैन आगमों में भी भाग्योय ग्यासशास्त्र की प्राचीनता की प्रमाणित किया है। आर्यरक्षित ने जो ईसा की प्रथम शताब्दी में विद्यमान था, अपने अनुयोग-द्वार में अनुमान के तीन विभाग, पूर्ववत्, सेववत् और सामान्यतोदृष्ट तीसम के सूत्र के अनुसार ही किए हैं। आर्यरक्षित केवल एक प्राचीन ग्रंथ का सकलत-कर्ता प्रतीत होता है जिसका जर्जन प्रगवती मूत्र में, ई० पू० तीसरी शताब्दी में पाटलिपुत्र में सघटित जैन सिद्धान्तों में पाया जाता है। सम्भवतः अनुमान-

1 शब्दार्थ विद्याभूषण का मत है कि ग्यासमूलक तर्कविद्या से पूर्व ही अनेक देशों का ग्यास-शास्त्र ग्यासशास्त्र के योगदान प्राप्त है। इन देशों में दक्षिण, पुरातन, आर्य, बुद्ध, वैदिकी और मध्यक का नाम लेते हैं। ('हिन्दी भाषा इतिहास याचिका', पृष्ठ 9-17)।

2 7. 1, 2।

3 और देखिए, 'मुद्रांत उपनिषद्, 2। कुछ शरवर्ती तर्कविद् प्रमाण शब्द का प्रयोग तर्क-साधक अर्थ में करते हैं। देखिए, यैकी उपनिषद्, 6, 6 24, मुक्तिदोतापनी, 9, सर्वोपनिषद्सार, 4, वाजसनिषद् उपनिषद्, 7, मुक्तिभोग्यनिषद्, 2। तैत्तिरीय आरम्भक में 'मूक्ति' शब्दों समवाय, प्रत्यक्ष, ऐतिहासिक परम्परा और अनुमान ज्ञान के चार स्रोत बताए गए हैं। और देखिए रामायण, 5 87-23, मनु 32 105। प्राचीन ग्रंथों में ग्यास की अनेक परिभाषाएँ मिलती हैं, यथा तर्क (मुद्रांत उपनिषद्, 2. 9, मनु, 32. 106, ब्रह्मसूत्र, 2. 153), ग्यास (मनु, 6 53, रामायण, 1: 13-23, 7 43-40), ग्यास (ऐतरेय ब्राह्मण, 6. 23, रामायण, 2. 1, 13), ज्ञान (महाभारत, 13 4322), वितण्वा (महाभारत, 2 1310, 7 3022, और पार्थिवो, 4 4, 102), छल (मनु 8. 49, रामायण, 4 57 10), निर्णय (महाभारत, 13 7553, 7535), प्रमाण (मनु, 7 100, महाभारत, 1 5505), प्रमाण (मनु, 2. 13, रामायण, 2. 37, 21, महाभारत, 13. 5572), प्रमेय (रामायण 1 52, 3, महाभारत, 1: 157, 7. 5410)। देखिए, विद्याभूषण को हिन्दी भाषा इतिहास याचिका', पृष्ठ 23।

4 महाभारत, 1-73, 42, 12, 210, 22।

5 ग्यासमूलक, 1. 1, 1।

6 और देखिए, तर्क, 6 10।

7 और देखिए, तर्क पृष्ठ 293 से केवल नक्षत्र।

8 'सर्वो बुद्धि का तर्क द ईस्ट', पृष्ठ 6-7।

प्रमाण के तीन प्रकारों का सिद्धान्त ई० पू० तीसरी शताब्दी से भी पुराना है।

न्यायशास्त्र का आरम्भ बौद्धकाल से पूर्व हो गया था, यद्यपि उसकी वैज्ञानिक विवेचना बौद्धकाल के आरम्भ में और मुख्य सिद्धांतों की स्थापना ई० पू० तीसरी शताब्दी से पहले हुई। किन्तु सूत्र-निर्माण से पूर्व के न्याय के ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में बहुत कम सामग्री उपलब्ध है।

3. साहित्य और इतिहास

न्यायशास्त्र का इतिहास बीस शताब्दियों में फैला हुआ है। गौतम का न्यायसूत्र, जो पांच अध्यायों में बटा है जिनमें से प्रत्येक के दो-दो परिच्छेद हैं, न्यायशास्त्र की प्रथम पाठ्य-पुस्तक है। वात्स्यायन के अनुसार ग्रन्थ उद्देश्य, लक्षण, और परीक्षा की विधि का अनुसरण करता है। प्रथम अध्याय में सामान्यतः सोलह विषयों का वर्णन है जिनपर अगले चार अध्यायों में विचार किया गया है। दूसरे अध्याय में सत्य के रूप का प्रतिपादन है, और हेतु प्रामाण्य का वर्णन किया गया है। तीसरे अध्याय में आत्मा के स्वरूप, भौतिक देह, इन्द्रिया और उनके विषयों, भविष्यज्ञान व मन के विषय में विचार किया गया है। चौथे अध्याय में सकल्पशक्ति, लोक, दुःख और उससे छुटकारे के विषय पर विचार किया गया है। प्रकरणवश इस अध्याय में वृत्ति और पूर्ण व उसके अंशों के परस्पर सम्बन्ध का भी वर्णन किया गया है। अंतिम अध्याय में जाति, अर्थात् निराधार आक्षेपों और नियहस्वान, अर्थात् दोषारोपण के अवसरों का विवेचन किया गया है। न्यायसूत्र वैदिक विचारधारा के निष्कर्षों की तर्कसम्मत सिद्धान्तों के आधार पर, उसके धार्मिक एवं दार्शनिक मतों के साथ जोड़ता है, और इस प्रकार आस्तिक यथार्थवाद का तर्क द्वारा समर्थन करता है। गौतम के सूत्र, कम से कम उनमें से प्राचीनतम, ई० पू० तीसरी शताब्दी की रचनाएँ हैं। वह युग आह्लिको अर्थात् वैदिक पाठों, यथा पतञ्जलिकृत व्याकरण महाभाष्य के नवमूलिक का युग था। परन्तु कुछ न्यायसूत्र निश्चित रूप से ईसा की नृत्य के पीछे बने हैं।¹

1 जैकोबी का मत है कि न्यायसूत्र और न्यायभाष्य उक्त एक ही समय के हैं, जो संभव है कि उनका बीच एक पीढ़ी का अन्तर हो। वह इन्हें दूसरी शताब्दी (ईस्वी) जबकि शून्यवाद का विकास हुआ और पांचवी शताब्दी (ईस्वी) के मध्य में रखता है जबकि विज्ञानवाद अव्यभिचित रूप में भाषा (देखिए जनरल अफ दि अमेरिकन ओरियण्टल मोमाण्टी 31 1911, पृष्ठ 2 13)। उसका विचार है कि न्यायसूत्र में जिन बौद्ध विचारों की आलोचना की गई है, वे नागार्जुन द्वारा समर्थित शून्यवाद के विचार हैं जिनका समय तीसरी शताब्दी (ईस्वी) रहा था। वे असंग और बहुबन्धु के विज्ञानवाद के विचार नहीं हैं जिनका समय चौथी शताब्दी (ईस्वी) का मध्य माना गया है। किन्तु इस मत की मान्यता कम है। वात्स्यायन और वाचस्पति दोनों का ही मत है कि न्यायसूत्र 4 2, 26 में विश्वनाथ का विरोध किया गया है। हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि न्यायसूत्र में शून्यवाद का उल्लेख किया गया है (न्यायसूत्र 4 1, 40, 4 1, 48 की प्रमाण साध्यमिक कारिका 15 6 और 7 20 के साथ तथा न्यायसूत्र 4 1, 34-35 की अन्तर्गत वृत्ति पृष्ठ 64-71 के साथ तुलना कीजिए)। किन्तु शून्यवाद नागार्जुन से पहले का है और वे न्यायशास्त्र की परिभाषाओं से परिचित हैं तथा परमाणुवाद की वस्तीकार करते हैं (न्यायसूत्र 4 2, 18-24, 31-32 की साध्यमिक कारिका, 7 34 से तथा न्यायसूत्र 3 2 11 और 4 1, 64 की तुलना कीजिए)। हम केमस नहीं कह सकते हैं कि न्यायसूत्र नागार्जुन से पहले का है, यद्यपि नागार्मिक

वाल्ह्यायन का न्यायशास्त्र न्यायसूत्र पर भारतीय टीका है। यह प्रकट है कि वाल्ह्यायन गौतम के सुस्त बाद नहीं हुआ था, क्योंकि उसके ग्रन्थ में वास्तविक

परम्परा के शब्दानु का है (और देखिए, 'भारतीय दर्शन' खण्ड 1, पृष्ठ 593 टिप्पणी : पूर्व 'वैशेषिक विचारमयी' पृष्ठ 85)। सवावतर सुस्त में सात्विकी और वैशेषिकी का उल्लेख है। और यदि हम यह स्मरण करें कि विश्वविज्ञान-सम्बन्धी विचार, जिनका व्यापकता में सम्मेलन किया गया है, उत्पन्न हो चुके हैं, जिनका कि भारतीय-बौद्धदर्शन है, वो वैशेषिकी द्वारा प्राप्त हुए, जिसका सुवाची ने भी सम्मेलन किया है, क्योंकि वह न्यायसूत्र का 300 वा 350 ईस्वी का उल्लेख है, बहुत पोषे का प्रतीत होता है (आ देखिए पूर्व 'वैशेषिक विचारमयी' पृष्ठ 36)। यावे का मुद्राव दण और है कि न्याय-सूत्र पड़नी शन रही (ईस्वी) क है प्रथमिक प्रचलित उत्तरे परिचित था, किने यह शब्द का सम्बन्धीय प्रारम्भ है। रो 100 और 300 ईस्वी के मध्य कभी हुआ था। गौतम ब्रह्मसूत्र की परिभाषाओं से (मुद्रा की लिए न्यायसूत्र 3 2, 14 36 और ब्रह्मसूत्र 2 1, 24) और वैशेषिक के पूर्वमीमांसा में (देखिए न्यायसूत्र 2 1, 61, 67, ब्रह्मसूत्र 2 1, 24 36) परिचित हैं। बोझा का मत है कि वैशेषिक सूत्र 4 1, 4-5 बादरायणसूत्र परम्परावाद की समानताओं को आगे रखने हैं और वैशेषिक सूत्र 3 2, 9 (पुस्तक बौद्धिक न्यायसूत्र, 3 1, 24 36) का मत वैशेषिक का मत है कि वाल्हा का वैशेषिक धर्म व द्वारा ही जाना जाता है। इसी प्रकार वैशेषिक सूत्र 4 2, 2-3 ब्रह्मसूत्र 2 2, 21-22 के इस विचार का विवरण करता है कि शरीर एवं या नीच नम्बी के सयोग का परिणाम है। गौतम अनेक स्थान पर बादरायण के ही विचारों का पक्षपात करते हैं। देखिए, न्यायसूत्र 4 1, 64 और 3 2 14 36 : ब्रह्मसूत्रों और बोधिसूत्रों में न्याय के सम्बन्ध में सीधा कोई उल्लेख नहीं है, शब्दों की-कभी बात दिया जाता है : यह समझ है कि न्याय में, जिसे नीचम का शिष्य समझा जाता है न्याय के मत की आलोचना करता और न समझा हो, किनेकर इसलिए कि यह द्वार का मानने में गलत था। किन्तु कभी-कभी यह भी कहा जाता है कि ब्रह्मसूत्र 2 1, 11-13 न्याय के इस मत को ही नहीं मानता कि तर्क द्वारा द्वार की सिद्धि होनी चाहिए। परम्परावाद तथा ब्रह्मसूत्र-वाद के सिद्धांत की समीक्षा ब्रह्मसूत्र 2 2, 10-16 और 2 1, 19-20 में की गई है। शायीन बोध धर्म से ऐसी कोई सामग्री नहीं मिलेगी जिसे न्यायसूत्र के निर्माणकाल का पता चल सके। ब्रह्मसूत्र (पौषी शताब्दी ई० पू०) और वनवति (जिसका ब्रह्मसूत्र का अनुवाद 140 ई० पू० लिखा गया था) न्यायवाद से परिचित थे। देखिए शब्दसूत्रकृत 'प्रापिनि' : ब्रह्मसूत्र वनवति में, जिनके शिष्य में कहा जाता है कि उन्होंने दोनों बोधिसूत्रों पर टीका लिखी थी, शब्द के उद्घरण यह निर्देश करते हैं कि उपर्युक्त न्याय के विचारों से अभिन्न थे। हर्षवर्धन (260 ईस्वी) न्याय के बोधिसूत्र शिष्यों से परिचित है। ब्रह्मसूत्र परम्परावाद माने ब्रह्मसूत्रवाद का प्रयोग करता है। देखिए पूर्व 'वैशेषिक विचारमयी' पृष्ठ 88 और 89। इससे हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि न्यायसूत्र पौषी शताब्दी ई० पू० में के अन्तर्गत, अन्य ही से अपने वर्तमान रूप में आ रहे हो। महामहोपाध्याय हरप्रसाद काशी का कहना है, "यै यह निष्कर्ष सही कह सकते हैं कि न्यायसूत्र वर्तमान रूप में आने में पूर्व अनेक संशोधनों में से गुजर चुके हैं।" (अन्तर्गत बाप 'श्रीकृष्ण' सोमराट्टी काष्ठ बराम, 1905, पृष्ठ 178, और देखिए पृष्ठ 245 से आगे)। ब्रह्मसूत्र ने 'न्यायसूत्रों' तथा 'न्यायसूत्रोद्धार' में सूत्रों की संख्या वनवति से प्रचलित थी, और इस प्रकार न्यायसूत्र की प्रमाणता के विषय में कोई शक नहीं था। डॉ० विद्याभूषण का मत है कि गौतम ने इस का संकल्प पड़ा हो ब्रह्मसूत्र लिखा और वह ब्रह्मसूत्र के रचयिता सुस्त का सम्बन्धीय था, जो मिथिला में छठी शताब्दी ई० पू० में निधन करता था (देखिए सेनेर बुद्ध बाप 'न्यायसूत्र' पृष्ठ 58 और ब्रह्मसूत्र काशिसोमराट्टी काष्ठपुस्तक, पृष्ठ 161-162)। उक्त मत है कि गौतम व ब्रह्मसूत्रों के विचार व है जो 'ब्रह्मसूत्र' में है (विचारमयी, 8)। न्याय-सूत्र और 'ब्रह्मसूत्र' में बहुत-सी बातें एक समान हैं। किन्तु यह बड़ा गम है। 'न्यायसूत्र' तथा 'ब्रह्मसूत्र' के सम्बन्ध में शक का उल्लेख ब्रह्मसूत्रों का मत ही निर्दिष्ट करने में अधिक मतलब नहीं रखता, क्योंकि उक्त मत में बहुत अधिकतर सूत्र और उक्त समानताओं की अभिवृत्ति है।" ('इतिहास लौकिक एवं ऐतिहासिक' पृष्ठ 13)।

न्यायसूत्र का रचयिता गौतम था, इस विषय में सन्देह प्रकट नहीं हो रहा है। वाल्ह्यायन, ब्रह्मसूत्र और शब्दसूत्र का न्यायसूत्रों की रचना का मेल देते हैं। इस मत का सम्पर्क बादरायण बोध धर्म ने भी किया है। 'परम्परा' (उत्तराखण्ड, 267) और 'न्यायसूत्र' (बालिका

के सन्दर्भ पाए जाते हैं जो कि गौतम के संप्रदाय में हुए वाद-विवादों के निष्कर्षों को सार रूप में रखते हैं। वात्स्यायन ने कुछ सूत्रों की प्रकारान्तर से व्याख्या की है, जिससे प्रकट होता है कि उससे पूर्व भी टीकाकार हो गए हैं जो उक्त सब सूत्रों की व्याख्या के विषय में एकमत नहीं थे।¹ इसके अतिरिक्त, वात्स्यायन गौतम को अत्यन्त प्राचीन काल का एक ऋषि मानता है और अपनी मान्यता के समर्थन में पतञ्जलि के महाभाष्य, कौटिल्य के अर्थशास्त्र² और वैशेषिक सूत्र³ से भी उद्धरण देता है। 'उपायकौशल्य' और 'विग्रहव्यावर्तनी' ग्रन्थों का रचयिता नागार्जुन निश्चित रूप से वात्स्यायन से पहले हुआ, क्योंकि वात्स्यायन ने नागार्जुन के विचारों का कहीं-कहीं खण्डन भी किया है। दिग्नाग ने बौद्ध दृष्टिकोण से वात्स्यायन के भाष्य की आलोचना की है। इस सबसे हम यह अनुमान करते हैं कि वात्स्यायन 400 ईस्वी से कुछ पहले विद्यमान था।⁴

अध, 17) के अनुसार, न्यायसूत्र का रचयिता गौतम है और विश्वनाथ की भी सम्मति यही है। हिन्दु परम्परा के अनुसार गौतम और अक्षपाद दोनों एक हैं और कहा जाता है कि गौतम का ही नाम अक्षपाद था अर्थात् जिसके पाद में अक्षों हो। कहा इस प्रकार कही जाती है कि गौतम ध्यान में मग्न या और एक कुएँ में गिर पड़ा। ईश्वर ने दया करने उनके पावों में देखने की शक्ति दे दी जिससे कि वह आग इनी विपत्ति में न पड़े। ज० विद्याभरण एक मान्य परम्परा के विरुद्ध जाकर कहते हैं कि "गौतम और अक्षपाद दोनों ने ही उक्त ग्रन्थ की रचना में भाग लिया है। न्यायसूत्र मुख्य रूप से पाच विषयों का प्रतिपादन करता है यथा (1) प्रमाण अर्थात् मत्यज्ञान का माधन, (2) प्रमेय, तत्त्वज्ञान का विषय, (3) वाद अर्थात् विवेचन, (4) अवयव अर्थात् परार्थानुगमन के घटक, और (5) अन्त्यमत्तपरीक्षा अर्थात् समकालीन दूसरे दार्शनिक विद्वानों की समावाह। दूसरा और तीसरा विषय और सम्भवतः अपने आदिम रूप में पहला विषय भी, जिनके अनेक उल्लेख पुरातन वैदिक, बौद्ध तथा जैन ग्रन्थों में पाए जाते हैं, बहुत सम्भव है गौतम ने ही प्रतिपादित किए थे जिनकी आध्यात्मिकी विद्या उन्होंने यकी है। चौथा और पाचवां विषय और सम्भवतः अपने व्यवस्थित रूप में पहला विषय भी अक्षपाद द्वारा आध्यात्मिकी विद्या में प्रस्तुत किया गया, और ये ही अपने अंतिम रूप में न्यायसूत्र कहलाए। इसलिए न्यायसूत्र का असली रचयिता अक्षपाद था जिसने गौतम की आध्यात्मिकी विद्या से बहुत कुछ भागभी ग्रहण की।" ('हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक' पृष्ठ 49-50)। यह मत केवल एक कहना है जिसका न ही खण्डन ही किया जा सकता है और न जिसे स्वीकार किया जा सकता है। गौतम को न केवल 'धर्मसूत्र' का भी रचयिता माना जाता है दक्षिण दार्शनिक रामायण में वर्णित गौतम ऋषि भी कहा जाता है जिसका सम्बन्ध अहल्या के उपाख्यान में है। महाभारत (काति पर्व 265, 45) के अनुसार मेधातिथि भी गौतम का ही एक दूसरा नाम है। भास कवि ने अपने 'प्रतिमा नाटक' में मेधातिथि का उल्लेख न्यायदर्शन के ररथापक के रूप में किया है 'मानवीय धर्मशास्त्र महाेश्वर योगशास्त्र, वाहस्पत्य अर्थशास्त्र, मेधातिथेर्न्यायशास्त्रम्।' (अध 5)। और देखिए 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक' पृष्ठ 766।

1 देखिए न्यायभाष्य 1. 1, 5, 1-2, 9। वात्स्यायन अपनी कैली में अन्य व्याख्याकारों का 1. 1, 32 में इस प्रकार उल्लेख करता है एक (कुछ), केचित् (कोई-कोई), अन्ये (अन्य)। देखिए महाभारत, आदिपर्व 42-44।

2 न्यायभाष्य 1. 1, 1, और अर्थशास्त्र 2, न्यायभाष्य 5. 1, 10 और महाभाष्य 1. 1, 3।

3 तुलना कीजिए, वैशेषिक सूत्र 4. 1, 6 और न्यायभाष्य 3. 1, 33, 33, 3. 1, 67, वैशेषिक सूत्र 3. 1, 16 और न्यायभाष्य 2. 2, 34।

4 डाक्टर विद्याभरण का मत है कि वात्स्यायन दक्षिण भारत का निवासी था और चौथा शताब्दी (ईस्वी) के मध्य में हुआ ('हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ 42, 116-117, ए०, 1915, वात्स्यायन पर नैल)। कीच (इण्डियन लॉजिक पृष्ठ ऐलेमिन्ग पृष्ठ 28) और वोडस (इण्डोवश्चन ट 'तत्त्वमश्रु') इस मत का स्वीकार करते हैं। जैकोबी और गुलाबी का श्रुकाय उसे छठी शताब्दी (ईस्वी) में अथवा उनमें कुछ पूर्व रहने की ओर है। हरयाद शास्त्री वात्स्यायन को नागार्जुन तथा

दिनाग के ग्रन्थ, जो तिर्य्यती अनुवाचो में सुरक्षित है, में हैं 'प्रमाण-मनुत्त्वय' जिसपर ग्रन्थकार का अपना निजी ग्रन्थ है, 'न्यायप्रवेश', 'हेतु-चक्र-मह', 'आत्मनपरीक्षा' और 'प्रमाणन्यायप्रवेश'। कहा जाता है कि धायान में ये ग्रन्थ लोकप्रिय हैं।¹ दिनाग पाचवीं शताब्दी (ईस्वी) में हुए।² न्यायदर्शन के सिद्धान्तों के बिना ही व्यावहारिक परिवर्तन जो प्रशस्तपाद ने किए थे, दिनाग के कारण ही किए गए। यदि प्रशस्तपाद को दिनाग का पूर्ववर्ती माना जाए तो दिनाग की मौलिकता में सन्देह काएगी।

उद्योतकर के 'न्यायवार्तिक' (छठी शताब्दी ईस्वी)³ में दिनाग द्वारा वास्तव्यापन पर किए गए अश्लेषों का उल्लेख किया गया है। धर्मकीर्ति का 'न्याय-विन्दु' उद्योतकर द्वारा दिनाग की आलोचना के उत्तर में लिखा गया था। यदि हम यह मान लें कि 'वादविधि', जिसका उद्योतकर ने उल्लेख किया है,⁴ धर्म-कीर्ति के 'वादव्यास' का ही दूसरा नाम है, और धर्मकीर्ति ने अपने न्यायविन्दु⁵ में जिस वास्तव का उल्लेख किया है वह उद्योतकर का वार्तिक ही है, तो हम अवस्था में इन दोनों लेखकों के एक ही काल में विद्यमान होने की कल्पना हो सकती है। धर्मकीर्ति का समय अधिक से अधिक सातवीं शताब्दी का प्रादुर्भाव माना जा सकता है।⁶ नवीं शताब्दी में धर्मोत्तर ने अपनी न्यायविन्दु टीका में दिनाग एवं धर्मकीर्ति का अनुसरण किया।

नवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में वाचस्पति ने अपनी 'न्यायवार्तिकन्याय-टीका' में न्याय के प्राचीन सिद्धान्तों की फिर से स्थापना की। उसने न्यायशास्त्र पर

प्राच्य के पीछे पाश्चात्य नामने हैं, क्योंकि वह महाशय सम्प्रदाय के वाचिकवाद, शून्यवाद, व्यक्तित्व और सिद्धान्तों के परिष्कार हैं (देखिए कानन काण्ड 11 पृष्ठ 178-179)।

1 अपने विचारों में सम्प्रदाय में कुछ विचार शून्यवाद, व्यक्तित्व की 'हिन्दू अथवा इस्लाम तौरिक', पृष्ठ 276-299 में और उद्योतकर के दिनाग के विचारों के उल्लेखों में, जो न्यायवार्तिक में दिए गए हैं, प्रस्तुत हो सकते हैं।

2 शास्त्राचार्य का 'हिन्दू अथवा बुद्धिमान' का काल क्या है कि दिनाग का जीवन के एक क्षण का सुत्र था जो शीघ्र ही हीनपर की निम्नता में समाप्त हो गया, यद्यपि उसने बाद में बहुत-से महाशयों की विचारों को। बुद्धिमान की शक्तों के अनुसार बहुत-से शोध होने में इन नववर्ष बौद्धधर्म के अन्तर्गत। पाण्डित्य का ही वास्तविक विन्दुओं के अन्तर्गत का भी प्राप्त किया था। बहुत-से नववर्षों के अन्तर्गत (ईस्वी) के पूर्वार्ध में हुआ था। और दिनाग 400 (ईस्वी) के मध्यम में हुआ। न्यायशास्त्र का उक्त देशका काल में 'न्यायशास्त्र' के अन्तर्गत था। इसमें ही इस ग्रन्थ की पूर्ण रूप से 'न्यायशास्त्र' का भी पूरी तथ्य है (देखिए कोष - 'न्यायशास्त्र' का उल्लेख, पृष्ठ 31-32 और 'भारतीय दर्शन', खण्ड 1, पृष्ठ 573, टिप्पणी 2)।

3. न्यायविन्दु की 'न्यायवार्तिक' में उद्योतकर का उल्लेख दिनाग के अन्तर्गत के रूप में किया है (देखिए खण्ड का आकर, पृष्ठ 225)। न्याय ने 'न्यायवार्तिक' में, जो राजा हर्ष के काल में लिखा गया था, 'न्यायवार्तिक' (1) का उल्लेख किया है जो कि उद्योतकर का उल्लेख करती है। इसे भी राजाश्री वाचस्पति ने ही और यह पूरा-पूरा है (देखिए 'न्याय' के 'न्याय' का, जहाँ के दिनाग का उल्लेख दिनाग के अन्तर्गत की शक्ति की है। न्याय ने न्यायशास्त्र के अन्तर्गत दिनाग का उल्लेख दिनाग के अन्तर्गत की शक्ति की है। न्याय ने न्यायशास्त्र के अन्तर्गत दिनाग का उल्लेख दिनाग के अन्तर्गत की शक्ति की है। न्याय ने न्यायशास्त्र के अन्तर्गत दिनाग का उल्लेख दिनाग के अन्तर्गत की शक्ति की है।

4 न्यायवार्तिक 1, 33।

5 'न्यायविन्दु' 3, पृष्ठ 110-111।

6 ईस्वी अथवा उल्लेख करता है। देखिए वाचस्पति, 'न्याय', पृष्ठ 38।

‘न्यायशुचिनिबन्ध’ एवं ‘न्यायसूत्रोद्धार’¹ जैसे छोटे-मोटे ग्रन्थ भी लिखे। वाचस्पति एक प्रतिभाशाली विद्वान् था जिसने अन्य दर्शनों पर भी प्रामाणिक टीकाएँ लिखी, जैसे अद्वैत वेदान्त पर ‘भामती’ टीका और सांख्यदर्शन पर ‘सांख्यतत्त्वकीमुदी’ नामक टीका। इसलिए उसे सर्वतन्त्रस्वतन्त्र एवं पद्धदर्शनी-वत्तम की संज्ञा दी गई है। उदयन (984 ईस्वी) की ‘तात्पर्यपरिशुद्धि’ नामक एक बहुमूल्य टीका वाचस्पति के ग्रन्थ पर मिलती है। उसका ‘आत्मतत्त्वविवेक’ नामक ग्रन्थ आत्मा के नित्यत्व के सिद्धान्त के समर्थन में तथा वार्यकीर्ति आदि बौद्ध विचारों की आलोचना में लिखा गया था। उसका ‘कुसुमाञ्जलि’ ग्रन्थ न्यायशास्त्र के परमात्मसिद्धि विषय का प्रथम व्यवस्थित ग्रन्थ है।² उसके अन्य ग्रन्थ हैं - ‘किरणावलि’ और ‘न्यायपरिशिष्ट’। जयन्त की ‘न्यायमञ्जरी’ ‘न्याय-मूत्र’ पर एक स्वतन्त्र टीका है। जयन्त, जिसने वाचस्पति का अपने ग्रन्थों में उल्लेख किया है और जिसका उल्लेख रत्नप्रभा एवं देवसूरी द्वारा किया गया है, दसवीं शताब्दी में हुआ।³ भास्वज का ‘न्यायसार’, जैसाकि नाम से प्रकट होता है, न्यायदर्शन का सर्वेक्षण है। वह प्रत्यक्ष, अनुमान और आप्त वाक्य इन तीनों प्रमाणों को स्वीकार करता है तथा तुलना को वस्तुसिद्धि का स्वतन्त्र साधन नहीं मानता। वह शैवमतাবलम्बी है, सम्भवतः काश्मीरी शैव सम्प्रदाय का है, और उसका समय दसवीं शताब्दी (ईस्वी) है। वर्धमान का ‘न्यायनिबन्ध-प्रकाश’ (1225 ईस्वी) उदयन के ‘न्यायतात्पर्यपरिशुद्धि’ नामक ग्रन्थ पर टीका है, यद्यपि इसमें नव्यन्याय संप्रदाय के संस्थापक व वर्धमान के पिता भगेश के विचारों का समावेश किया गया है। रुचिदत्त के ‘मकरन्द’ (1275 ईस्वी) में वर्धमान के विचारों का विकास हुआ है।⁴

न्यायशास्त्र पर लिखे गए परवर्ती ग्रन्थ वैशेषिक के पदार्थों को स्पष्ट रूप में स्वीकार करते हैं, जिन्हें वे प्रमेय अर्थात् ज्ञान के विषयों के अन्तर्गत या अर्थ के अन्तर्गत रखते हैं, जो बारह प्रकार के प्रमेयों में से एक है। बरदराज का ‘तार्किकारम्भा’ (बारहवीं शताब्दी ईस्वी) नामक ग्रन्थ समन्वयवादी सम्प्रदाय का एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। यह प्रमेय के अन्तर्गत न्याय के बारह पदार्थों तथा वैशेषिक के छ पदार्थों का भी समावेश करता है। केशव मिश्र की ‘तर्कभाषा’ (तेरहवीं शताब्दी के अन्त में निर्मित) में न्याय और वैशेषिक के विचारों का सम्मिश्रण किया गया है।⁵

1 ‘न्यायसूत्रोद्धार’ का रचयिता इस अवकाश में भिन्न है और वह पन्द्रहवीं शताब्दी में हुआ था। वाचस्पति ने लिखा है कि उसका ‘न्यायमूत्र’ ग्रन्थ 898 में बना। यह विष्णु सप्तम प्रसूत होता है और ईस्वी सन इसके अनुसार 841 ही देखा है। इसमें सन्देह नहीं कि यह बौद्ध तार्किक रत्नकीर्ति (1000 ईस्वी) से पूर्व विद्यमान था।

2 अब उसने यह अनुभव किया कि उसकी ईश्वरशक्ति के उत्तर में ईश्वर कोई अनुकम्पा उसके ऊपर नहीं दिखाता, तो उसने सर्वोच्च सत्ता को इन शब्दों में सर्वोचित किया - “अपनी शक्ति के गर्व में तुम मेरा तिरस्कार करते हो, जबकि बौद्ध नास्तिकों का जोर होने पर पुद्गला अस्तित्व मुझपर ही निर्भर करता था।”

ऐक्यसदगच्छोऽसि शामवज्ञाय वर्तसे
परानन्तेषु शीर्षेषु मयधीना तव म्यसि ॥

3 देखिए ‘हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक’, पृष्ठ 147 और ‘इण्डियन लॉजिक एण्ड एपिस्टिम’, पृष्ठ 33।

4 यह वर्धमान के प्रकाश अथवा उदयन की कुसुमाञ्जलि पर टीका है।

5 डाक्टर झा ने अपने ग्रन्थ ‘इण्डियन गीट’, खण्ड 2 में इसका अनुवाद किया है।

जैन दर्शन के प्रमुख सके-ग्रन्थ हैं 'सद्भाषाहृत' 'दशार्वाकतकनिर्मुक्ति' (लगभग 357 ई० पूर्व), सिद्धमेन दिवाकर का 'न्यायवार्ता' (छठी शताब्दी ईस्वी), माणिक्यनन्दी का 'परीक्षामुखम्' (800 ईस्वी), देवसूरी का प्रमाण-नयतराजालोकसार' (बारहवीं शताब्दी ईस्वी) और प्रभाचन्द का 'प्रमेय-ममजमालंछ'। जैन विचारको और बौद्ध तार्किकों ने तत्कालीन के क्षेत्र को धर्म और अध्यात्म विषय में वृष्ण रखा, जबकि हिन्दु विचारधारा में तर्कशास्त्र उन्नत दोनो विषयों से भिन्न था। हिन्दु नेहरू द्वारा दिये गए न्यायशास्त्र के श्रवणों में परमाणु व उनके गुणों, जीवात्मा और पुनर्जन्म, परमात्मा और जगत् तथा प्रकृति व ज्ञान की सीमा-न्यूनता की तार्किक समस्याओं का वर्णन है। बौद्ध व जैन विचारकों ने प्राचीन न्याय के अध्यात्म विषय में रचित लेकर केवल तार्किक विषय पर ही बल दिया, और इन प्रकार नव्यन्याय के लिए मार्ग तैयार किया, जो बिरुद्धों के और वाद-विराद से सम्बन्ध रखता है।

शंभू का 'तत्त्वचिन्तामणि' नव्यन्याय का एक मान्य ग्रन्थ है।¹ शंभू के पुत्र यथमान ने अपने ग्रन्थ में उसी परम्परा को जारी रखा है। जयदेव ने 'तत्त्वचिन्तामणि' पर एक टीका लिखी है जिसका नाम 'प्रालोक' (सत्रहवीं शताब्दी) है। बामुदेव सावभौष की 'तत्त्वचिन्तामणिव्याख्या' को मध्वीय सम्प्रदाय की पहली बड़ा ग्रन्थ माना जा सकता है, और यह पन्द्रहवीं शताब्दी के अन्त में या सोलहवीं शताब्दी के आरम्भ में लिखा गया था। गौडभाष्यन सहित बहुत पवित्र विषय भी प्राप्त हुए, जिनमें मुख्य हैं 'प्रसिद्ध वैष्णव सुधारक श्रीमद् महाप्रभु, प्रसिद्ध वैष्णविक रघुनाथ या 'दीपिक' और 'पदार्थखण्डन' ग्रन्थों के रचयिता हैं, पवित्र स्मृतिकार रघुनन्दन, और कृष्णनन्द जो तान्त्रिक विषयों के अधि-कारी विद्वान माने जाते हैं। यद्यपि शंभू ने केवल चार प्रमाणों पर ही लिखा है और अध्यात्म विषय को स्पष्ट रूप में नहीं लिया है, परन्तु रघुनाथ ने इस सम्प्रदाय के कुछ अन्य लेखकों की भाँति अध्यात्म विषयों पर भी बहुत लिखा है। जयदीन (सोलहवीं शताब्दी के अन्त में) और यदापर (सत्रहवीं शताब्दी) इन सम्प्रदाय के प्रसिद्ध तार्किक हुए हैं। अन्त 'भट्ट' (सत्रहवीं शताब्दी) ने, जो मान्य देश का एक साहजिक था, प्राचीन तथा नव्यन्याय और वैशेषिक को लेकर एक व्यवस्थित दर्शनप्रणालि विकसित करने का प्रयत्न किया यद्यपि उनके विचारों का मुकाबल जमिन्दार प्राचीन न्याय की ही ओर था। उनके द्वारा रचित 'तर्कसंग्रह' और 'दीपिका' न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय की दो प्रसिद्ध पुस्तकें हैं। बल्लभ का न्याय 'धीरावती', विद्वानाथ का 'न्यायसूत्रवृत्ति' (बारहवीं शताब्दी)

1 'विद्याभूषण' के 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक्स', पृष्ठ 407-453 में इस पर का जिक्र किया गया है। शंभू नागपुरी गणपती व अन्तिम चतुर्वर्ष में जीवित थे रहता था। यह उक्त स्पष्ट है कि वह उपर्युक्त के प्रयास निवारित न हो सके के उद्देश्यों में रचिये है। 'तत्त्वचिन्तामणि' (2 पृष्ठ 233) में इस का विषय की बालीयता की गई है।

2 इसका नाम 'पराशर' है और मुझे बतलाया गया है कि इसकी वास्तविक शरणता के संस्थापकों सहित कालन के पुनर्जाय है।

3 संविदा 34 के अन्तर्गत 'अर्थ' (34 और 25) में 'वचनसम्बन्ध' शीर्षक का अन्वयण है।

4 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक्स', पृष्ठ 388।

आदि अन्य ग्रन्थ भी प्रमुख है।¹

भारतवर्ष में तर्कशास्त्र के अध्ययन के विकास के भिन्न-भिन्न पहलुओं को जानना असम्भव नहीं है। सबसे पहले आन्वीक्षिकी है, जिसे महाभारत में न्यायशास्त्र के साथ पृथक् स्थान दिया गया है। शीघ्र ही यह न्याय के साथ मिल जाती है और प्राचीन सम्प्रदाय के सूत्रों में हमें अखण्ड विश्व का आध्यात्मिक दृष्टिकोण भी उसके तार्किक सिद्धान्त के साथ-साथ मिलता है। जैसाकि चात्स्यायन ने लिखा है, “सर्वोच्च लाभ को तभी प्राप्ति होती है जबकि मनुष्य निम्ननिश्चित की यथार्थ प्रकृति को ठीक-ठीक समझ लेता है : (1) जिसे छोड़ देना ही उत्तम है (अर्थात् कारणोपहित दुःख की ओर अविद्या या अज्ञान और उसके परिणामों के रूप में होता है), (2) जिससे दुःख का नाश होता है, दूसरे शब्दों में ज्ञान या विद्या, (3) वे साधन जिनके द्वारा दुःख का नाश होता है, अर्थात् वाशानिक ग्रन्थ, और (4) प्राप्तव्य लक्ष्य, या सर्वोच्च लाभ।”² प्राचीन न्याय-शास्त्र तार्किक ग्रन्थों पर बहस करता है, किन्तु केवल बहस के विचार से ही नहीं। जैन व बौद्ध दार्शनिकों ने इस विषय में एक सर्वथा भिन्न दृष्टिकोण सम्मुख रखा। नव्यन्याय ने केवल ज्ञानमात्र में ही अपनी रुचि प्रकट करते हुए तर्क और जीवन के बीच जो गतिष्ठ सम्बन्ध है उसे सर्वथा भुला दिया। तर्क व अध्यात्म विद्या के बीच जो सम्बन्ध है, उसका विचार प्राचीन नैय्यायिक के सामने अधिक स्पष्ट रूप में था। विचारगत विषय का विचार के प्रामाणिक रूपों के साथ क्या सम्बन्ध है, तर्क के द्वारा केवल इसी का हमें निश्चय हो सकता है। नव्य नैय्यायिक अधिकतर ध्यान केवल प्रमाण अर्थात् ज्ञानप्राप्ति के साधनों और परिभाषा के सिद्धान्त पर ही देता है,³ और प्रमेय अर्थात् ज्ञातव्य पदार्थों के प्रश्न को बिलकुल ही छोड़ देता है। साम्प्रदायिक वारीकियों, तर्किक वाक्-छल और बाल की झाल निकालने-वाले ग्रन्थ, जिनकी रचना में गणेश के उतराधिकारियों ने अधिक रुचि दिखाई, बहुतों को भ्रमभीत कर देते हैं, यहाँ तक कि जिन्होंने इनमें गहराई तक प्रवेश किया है वे भी यह निश्चय नहीं कर सकते कि उन्होंने इन ग्रन्थों के विचारों को पूरी तौर पर समझा है। ऐसे भी अनेक व्यक्ति हैं जिन्होंने इन ग्रन्थों की गहराई में उतरकर छानबीन की है। वे इनकी उज्ज्वल एवं आकर्षक वाक्चातुरी से तो प्रभावित अवश्य हुए, किन्तु उन्हें मति-विभ्रम ही हुआ और ज्ञान की उपलब्धि नहीं हो सकी। विशद विषय जटिलता के कारण भ्रमसे प्रतीत होने लगे। वैशिष्ट्य के ज्ञान के लिए खालामित एक तार्किक मस्तिष्क प्रायः सूत्रों के प्रेम में फँस जाता है और औपचारिक विषयों में ही उलझे रहने से वास्तविक तत्त्व की प्राप्ति उसे नहीं होती। वास्तविक ज्ञान का स्थान पारिभाषिक शब्दों की खोज से लेती है। परिभाषाएँ, जिनका प्रयोग वैशिष्ट्य के ज्ञान के लिए होना चाहिए था, कभी-कभी कठिनाइयों से बच निकलने के लिए काम में लाई जाती है। इन ग्रन्थों में से कुछ के विषय में तो यह कहा जा सकता है कि उनसे केवल यही प्रकट होता है कि जिस विषय का प्रयत्नगर्भी कुछ भी ज्ञान न हो उसमें भी पाण्डित्य का प्रदर्शन किस प्रकार किया जा सकता है। ऐसे व्यक्तियों को भी, जो यह मानते हैं कि उनकी बुद्धिरूपी चक्करी बहुत ही घारीक पीसती है, यह स्वीकार करना पड़ता है कि उनके पास पीसने लायक

1 चीन और जापान में हिन्दू तर्कशास्त्र के इतिहास के लिए देखिए मुमुद्रतः : ‘हिन्दू तार्किक ऐश्वर्य प्रिजर्ज इन चाइना एण्ड जापान’।

2 न्यायभाष्य, 1 1, 1।

3 लक्ष्यप्रमाणाभ्या वस्तुनिधि।

अनारक्त की कमी रहती है।¹ यह कहता कि नव्यन्याय बुद्धि के लिए एक शिक्षणभूमि है, क्षतिग्रस्तों के लिए न होना।

4 न्याय का क्षेत्र

व्याय शब्द का अर्थ है यह प्रक्रिया जिसके द्वारा अस्तिष्क एक निष्कर्ष तक पहुँच सके ।¹ इस प्रकार 'व्याय' शब्द का पर्यायवाची शब्द है और वह दर्शन, जो अन्य दर्शनों की अपेक्षा अधिक पूर्णता के साथ तर्क विषय का प्रतिपादन करता है, व्याय दर्शन के नाम से जाना जाने जाता है । तर्क को प्रकाश का है मान्य और अमान्य । 'व्याय' शब्द का प्रयोग साधारण व्यवहार की भाषा से ठीक या उचित के अर्थ में होता है, और इसलिए ठीक या उचित तर्कों के विज्ञान का नाम ही व्याय हो गया । संकुचित अर्थों में 'व्याय' से तात्पर्य पर्यायानुमान तक से है,² जबकि व्यापक अर्थ में प्रमाणा के द्वारा किसी विषय की समीक्षा करने का नाम व्याय है । इस दृष्टिकोण से यह प्रमाणित करने का अपना विशुद्ध ज्ञान का विज्ञान है जिसे प्रमाणशास्त्र भी कहा जाता है । प्रत्येक ज्ञान के लिए चार प्रकार की सामग्री की आवश्यकता है (1) प्रमाणा सर्वाज्ञान प्राप्त करने की सामर्थ्य रखने वाला, (2) पदार्थ ज्ञाना प्रत्येक जिसके ज्ञान के लिए साधना का प्रयोग किया जाता है, (3) ज्ञान अथवा प्रमिति, और (4) प्रमाण अथवा ज्ञान प्राप्त करने के साधन³ । ज्ञान प्राप्ति की प्रत्येक क्रिया में, चाहे वह मान्य हो या अमान्य, तीन अवस्थाओं का होना आवश्यक है एक, ज्ञान प्राप्त करने वाला कर्ता, दूसरा, पदार्थ जिसके अस्तित्व का पता ज्ञानकर्ता का है, और तीसरा इन दोनों के बीच, जो स्वयं-अलग नहीं हैं किन्तु पृथक्-पृथक् करने योग्य हो सकते हैं, ज्ञान का सम्यग् । वह ज्ञान मान्य है अथवा अमान्य, यह चौथे अवस्था अथवा प्रमाण पर निर्भर करता है । साधारण परिस्थितियों में प्रमाण मान्य ज्ञान का प्रामाणिक कारण होता है ।⁴

यह वास्तविक प्रमाण की परिभाषा करते हुए उसे ज्ञान-प्राप्ति का साधन बताया है, यर्थात् "जिसके द्वारा ज्ञान प्राप्त करने वाला अपने प्रमेय पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करता है," * यह उच्चारण इसी बात के कारण (खपलविधि

1. मुलगा का'राम, बाबासा 'अकमपल्ल' पृष्ठ 13, कोर 'इतिरयत नाजिक एक धुमिपल्ल', पृष्ठ 35। हाटर निशामुपन मायशाल व इतिहास का लोक कालो म विधान करते हैं प्रत्येक (650 ई. पू. से 100 ई. पू.), मध्य (3200 ई. पू. तक) और नव्य (900 ई. पू. से आग)। कोरम, जहाँ उष 'हिन्दुओ अफ इतिहास नाजिक', पृष्ठ 13। नव्य-माय व इत्यप का विचार प्रमाण मन्त्र व लिए देशीय हाकटर श्रीरामर सोन वृत्त व मन्त्रो लोक मन्त्राश्रयस उत्सवि नावपिरहन्म', 1925।

■ लायल जनरल इति ग्रन्थः ।

3 व्यासभाष्य, १, १। शास्त्रादिने मे वराहमिहिय के लिए परमस्वरूप शब्द का प्रयोग किया है जिसका अर्थ ज्ञानमे प्राप्त ज्ञान है। विश्वानुसंगमसिद्धिमे वराहमिहिय के व्यासवचन नाम मे प्रयोग है। और दक्षिण व्यासभाष्य १, १४। शास्त्रादिने को 'शास्त्रादि' ५, परममिहिय विषयक अध्याय (१, ३२-३३) को 'परममिहिय' नाम दिया गया है। विश्वानुसंगमसिद्धिमे वराहमिहिय का अर्थ ज्ञान है। दक्षिण, आर्य शास्त्रादि, ३, १, २५, १, १, ३१, ३, ३८, १, ३, ४०। भाष्य (परममिहियसिद्धि, ११) मे व्यास शब्द का प्रयोग परममिहिय नाम के अर्थ मे किया है।

५. उपर्युक्तानां प्रमाणानाम् । 'विदेशीयविभागा', ३ भां देखिए ।

5 अश्वत्थामिह ॥ १, १४

6 न्यायभाष्य, १. ११

हेतु) के रूप में मानता है।¹ वह यह स्वीकार करता है कि प्रमाण की यह परिभाषा अधिक व्यापक है, क्योंकि ज्ञान प्राप्त करने वाला और ज्ञेय पदार्थ भी ज्ञान के कारण हैं। किन्तु वह इसे इस आधार पर उचित ठहराता है कि "ज्ञाता और ज्ञेय प्रमाण को क्रियाशील करते हैं, इसलिए उन दोनों की उपयोगिता अन्य प्रकार की है। किन्तु प्रमाण की उपयोगिता केवल ज्ञान सम्पादन के कारण होने में ही है। इसलिए ज्ञान का वास्तविक कारण प्रमाण ही है।" जहाँ भी प्रमाण उपस्थित है वहाँ ज्ञान उत्पन्न होता है। प्रमाण की उपस्थिति के बिना ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, चाहे अन्य अवयव क्यों न उपस्थित हों। इसलिए प्रमाण ही ज्ञान का मुख्य कारण है और ज्ञान की उपलब्धि से पहले प्रकट होने वाला आखिरी अवयव है।² शिवादित्य तात्त्विक भाषार्थ उपस्थित करते हुए प्रमाण की परिभाषा यों करता है, कि प्रमाण वह है जो वास्तविकता के अनुरूप प्रमाण अर्थात् ज्ञान को उत्पन्न करता है।³ अथर्व के अनुसार, प्रमाण उस कारण का नाम है जो प्रमेय पदार्थों के विषय में अभ्यस्त एव निश्चित ज्ञान की प्राप्ति कराता है।⁴

प्रमाता और प्रमेय में अवयव प्रत्यक्ष अथवा अनुमान ज्ञानोपलब्धि में एक समान हो सकते हैं, परन्तु ज्ञान का विशिष्ट रूप प्रमाण ही पर निर्भर करता है। इसी प्रकार मन का आत्मा के साथ संयोग भी प्रत्येक प्रकार के ज्ञान में सामान्य संप्रबर्ती कारण है। भिन्न-भिन्न प्रकार के ज्ञान में केवल संयोग का प्रकार भिन्न-भिन्न होता है। ज्ञान के विषय का प्रतिपादन तो न्याय करता ही है, किन्तु समझ में अधिक यह ज्ञान की सबसे बड़ी शक्ति, अर्थात् प्रमाण का प्रतिपादन करता है, और इसी कारण इसे प्रमाणशास्त्र कहते हैं।⁵ इससे पूर्व कि हम पदार्थों के स्वरूप का अनुसंधान करें, हमें ज्ञानोपलब्धि के साधनों की शक्ति का ज्ञान होना चाहिए, क्योंकि 'जिसे मापना है उसका ज्ञान माप के ज्ञान पर निर्भर करता है।' प्रमाणशास्त्र न केवल पदार्थों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने में सहायक होता है, बल्कि यह ज्ञान की यथार्थता के जांचने में भी सहायक होता है।⁷ यह

1 और देखिए न्याययातिक्यात्मदीपा, 1, 1, 1।

2 न्यायवार्तिक 1, 1, 1। एक अन्य वापत्ति पर विचार करता है, अर्थात् यदि प्रमाण की उत्पत्ति ज्ञान प्राप्त करनेवाले प्रमाता तथा ज्ञेय पदार्थ के द्वारा ही होती है तो इन दोनों की प्रभाप से पूरा नियमान होना चाहिए, यद्यपि वस्तुतः जब तक प्रमाण न हो तब न प्रमाता और न प्रमेय का ही जोष प्राप्त कर सकते हैं जिनकी साध्यता प्रमाण के ही कारण है। उदाहरण के लिये स्वीकार करता है, लेकिन कहता है कि 'यदि शब्द केवल अपने वर्तमान क्रम के साथ सम्बन्ध पर ही निर्भर नहीं करते।' स्तोत्रा स्तोत्रा ही है, यद्यपि वह स्तोत्र न भी बना रहा हो। इस प्रकार के प्रयोग का कारण शब्द की अपनी अन्तर्निहित (व्यतिरिक्त) क्षमता है। यह क्षमता हर समय विद्यमान रहती है। इसी प्रकार, इस कथन में भी कि प्रमाण की उत्पत्ति प्रमाता तथा प्रमेय पदार्थ के द्वारा ही होती है कोई अशक्ति नहीं मानी जा सकती।"

3 मत्तगदायों, विभाग 144 और देखिए 'गर्ववर्धनसंग्रह', 11।

4 अव्यभिचारिणम्, असद्विग्रहम् अर्थोपलब्धिम्। 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ 12।

5 विम्बनाथ ने प्रमाण की शिष्टा के चाना नामों में से एक माना है। इसीमें यह प्रतीत होता है कि शिष्टा विचारको ने प्रमाणों के अनुसंधान को कितना महत्व दिया था।

6 मानादीना मेयनिधि — चित्तुखी, 2, 18।

7 तुलना कीजिए उल्लेख ३३० 'जायसम की परिभाषा के अनुसार 'विचार के विमोक्षण और समीक्षा' का नाम न्याय है।

दोनों प्रकार का है अर्थात् जीवचरित और वास्तविक, और सगति तथा सत्त्व दोनों में ही बधि रहता है। न्यायशास्त्र इस धारणा को लेकर चलता है कि हमारे मस्तिष्क को यह जगत जिस रूप में प्रकट होता है वह बहुत हद तक इसका विश्वसनीय रूप है। सभी प्रकार का ज्ञान यथार्थ को दर्शाता है (वर्णप्रकाश)। प्रकृति में हमारी रचना इस प्रकार की की है कि हम पदार्थों का इन्द्रियो द्वारा बोध करते हैं, उनकी समानता को ध्यान में देखते हैं और उनसे अनुमान द्वारा एक विशेष परिणाम पर पहुँचते हैं। प्रत्येक मनुष्य, जो मोक्ष भवना है, इस विद्या को सम्पन्न करता है, अर्थात् प्रत्येक के कार्य में साधधानी तथा मयाधेता की दृष्टि में व्यर्थर भेद होता है। जब कभी हमारे मस्तिष्क में किसी पदार्थ की मयाधेता का ज्ञान प्राप्त करने के लिए चेष्टा उत्पन्न होती है तो हमें तार्किक आलोचना के लिए एक विषय मिलता है। सत्य के अभ्येयण का कार्य ज्ञान के कार्यकलाप में पहले से ही विद्यमान है। तर्कशास्त्र उसे उत्पन्न नहीं करता। यह केवल उसके स्वरूप को अभिव्यक्त करके सामान्य सिद्धांतों के रूप में उसकी व्याख्या मात्र करता है। तर्कशास्त्र को समस्या अन्य भौतिक विज्ञानों से समस्या से अधिक भिन्न नहीं है। ठीक जिस प्रकार एक भौतिकविज्ञानशास्त्री उभ विरोध प्रक्रिया के विषय में अनुसंधान करता है जिसके द्वारा प्रापक प्राणी जीवनधारण करता है, उसी प्रकार न्यायशास्त्री उन नियमों को व्याख्या करता है जो जीवनधारा की प्रक्रिया का नियमन करते हैं। उनका उत्तरदायित्व भी उसी प्रकार का है जिस प्रकार का कि एक भौतिकविज्ञानशास्त्री का है।

न्यायशास्त्र यह नहीं मानता कि मुख्य और तथ्य एक-दूसरे में विभक्त तथ्य पदार्थ हैं और इनके विवेचन के लिए भी जिन-नमन विधियों का प्रयोग आवश्यक है। सूत्र तथ्य के साथ पूर्ण हुए हैं और उनका अध्ययन उन्हीं से नाम ही सकता है। हम सभी भी तार्किक मस्तिष्क से प्रारम्भ नहीं करते। अपने निजी अनुभवों और परम्पराओं से आचार पर संसार के विषय में प्राप्त हमारे कोष में पहले से विद्यमान रहता है। श्रुति, स्मृति एवं धर्मशास्त्रों द्वारा हमें ज्ञान का एक सहज सिलसिला मिलता है। विज्ञान की अनुमानात्मक प्रणाली का उपयोग करके न्याय उन भिन्न उपानों का वर्गीकरण करता है जिनके द्वारा हमें ज्ञान प्राप्त होता है। वे चार प्रकार के प्रमाण, जिनके द्वारा हमें ज्ञान प्रप्त होता है, ये हैं (1) प्रत्यक्ष¹ अथवा अभ्युद्दिष्ट, (2) अनुमान,² (3) उपमान अथवा तुलना, और (4) शब्द अर्थात् आप्त प्रमाण³। तर्कशास्त्र पर विवेक एवं पदार्थानुसंधान में सामान्यतः प्रमाण का प्रतिपादन नहीं किया गया⁴। किन्तु न्यायशास्त्र ने ज्ञान के एक महत्वपूर्ण साधन के रूप में स्वीकार करता है। अनुमान न्यायदर्शन का एक मुख्य विषय है और न्याय को कभी-कभी हेतुविद्या भी कहते हैं, अर्थात् हेतु का विज्ञान जिस पर अनुमान सभी तर्क निर्भर करता है।⁵ इस दृष्टि में न्यायदर्शन अनुमान का मिदगत

1 इन्द्रियम बोध अथु द्दि तदका नात्मात् बोध वा तौ एव वेद मात्र है।
2 अनुमान का अर्थ यह है दूसरे के द्वारा अपना बोध किसी वस्तु का ज्ञान होना।
3 आप्तसूत्र 1। 3। 3। चरक 2 मिलता है आप्तोपदेष्ट अर्थात् विश्वमनाय नयन, प्रत्यय, अनुमान और उचित अर्थात् चिन्मय उक्त। और दैविए 'स्थानावगुप्त'।
4 तुलना कीष्ट अनुसूत्र ४। पृष्ठ ३० किन स का कहता है 'अथ वा ज्ञान इम अन्तर्दृष्टि और अनुमान को माने स होता है।' ('निरूप्य वाक क, जिन', दृष्टोद्घाता, पृष्ठ ४)।
5 'हेतुविद्या' शब्द मिश्रिण्ड (लेखक कुल नाम न ईस्ट, पृष्ठ 35 पृष्ठ 67) य जाता है, और 'अतिवर्धित' (32) में भी है। यथार्थ 'हेतु' का अर्थ है कारण अथवा कारण विन्तु जिन निवारण इत्तर प्रत्यय अर्थों में रहते हैं। और दैविए, 'अनु', 2। 33, महाभाष्य, आदिपर्व, 1-67, आदिपर्व, 210, 22 अथर्ववेद, 33। 27। अथर्व वेद्याकरण तथा पाणिनि, वाचस्पति और पद-

है अर्थात् अनुमानवाद है। इस प्रकार ऐसा समझा जा सकता है कि अन्तर्दृष्टि से उत्पन्न या प्रत्यक्ष ज्ञान न्यायशास्त्र के क्षेत्र से बाहर का विषय है। किन्तु न्यायशास्त्र इस सकीर्ण विचार को ठीक नहीं मानता। आप्त प्रमाण का समावेश, जिसमें कि ईश्वरप्रदत्त आस्तिकवाद भी आ गया, यह प्रदर्शित करता है कि यह दर्शन धार्मिक विषय में भी रुचि रखता है। न्याय हमारे सामने ज्ञानप्राप्ति के इन चार साधनों की मनोवैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत करता है। इसके अनुसार तार्किक अनुसंधान मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया पर ध्यान दिए बिना, जिससे ज्ञानरूप मानसिक तत्त्व की प्राप्ति होती है, आगे नहीं चल सकता। यह शास्त्र उन उपायों का विस्तार से प्रतिपादन करता है जिनके द्वारा मस्तिष्क आगे बढ़ता है और नये नये परिणामों को हमारे आगे प्रस्तुत करता है और इस प्रतिपादन में यह उन विघ्नों की ओर भी निर्देश करता है जो उक्त उपायों के प्रयोग में आ सकते हैं। तर्कशास्त्र का काम केवलमात्र अनुमानात्मक ही नहीं है। इस सामान्य कथन से ही कि इन चार साधनों में से ही किसी के द्वारा हमें सारा ज्ञान प्राप्त होता है, ज्ञान की समस्या का समाधान नहीं हो जाता। सामान्य कथन समाधान नहीं हो सकता।

न्यायशास्त्र उन साधनों व उपायों का ही केवल अनुसंधान नहीं करता जिनके द्वारा मानव-मस्तिष्क ज्ञान को आत्मसात् और विकसित करता है। यह तर्किक तथ्यों की भी व्याख्या करता है तथा उन्हें तार्किक सूत्रों में प्रकट करता है, जो सत्य के अन्वेषण में विविध सिद्धांतों की स्थापना करते हैं। इस प्रकार प्रमाण ज्ञान के माप या मानबन्ध बनते हैं जिनके द्वारा हम अपने अन्दर पहले से विद्यमान ज्ञान की परीक्षा कर सकते हैं। इस प्रकार तर्कशास्त्र प्रमाण का विज्ञान है, अर्थात् साक्षी का भूतल निर्धारण करता है। यह उपलब्ध आधारों पर ज्ञान की निर्भरता को दर्शाकर अथवा यथार्थ ॥ साध उनकी अनुकूलता दिखाकर ज्ञान की प्रामाणिकता का विवेचन करता है। सत्य की समस्या तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी सिद्धांत के लिए बहुत ही महत्वपूर्ण है। न्यायशास्त्र यथार्थता का सत्यशास्त्र है और ज्ञान का सिद्धांत है।¹ इस प्रकार यह केवल तर्कशास्त्र मात्र नहीं, बल्कि ज्ञानप्राप्ति की सम्पूर्ण प्रक्रिया की व्याख्या करने वाला शास्त्र है, जिसमें मनो-विज्ञान, तर्क, तत्त्वज्ञान और आस्तिकवाद सभी का सम्मिश्रण है।

5 परिभाषा का स्वरूप

न्यायसूत्रों में विवेचना किए जातेवाले विषयों की पहले उपस्थापना की जाती है, फिर उनकी परिभाषा की जाती है और अन्त में उनकी परीक्षा होती है।² परिभाषा के द्वारा वस्तु का तार्किक स्वरूप बतलाया जाता है जिससे कि उसे अन्य पदार्थों से भिन्न करके पहचाना जा सके। परिभाषा का कार्य किसी पदार्थ को उन सभी पदार्थों से भिन्न दिखाना है जिनके साथ उसके सादृश्य का भ्रम हो सकता है।³ पदार्थों में उनकी विशेषताओं की व्याख्या किए बिना भी परस्पर भेद किया जा सकता है। पदार्थ का असाधारण धर्म अर्थात् विशेष गुण भी भेद करने में सहायक होता है। परिभाषा में हो सकने वाले दोष तीन

जिन में दो मत को स्वीकार करते हैं। और देखिए, 'न्यायशास्त्र', 4 । 14 'दृष्टिजन लाजिक एण्ड एप्लिक', पृष्ठ 11।

1 न्यायभाष्य । 1, 1।

2 उद्देश, संचय और परीक्षा, 'न्यायभाष्य', 1, 1, 3।

3 न्यायभाष्य', 1, 1, 3।

प्रकार के होते हैं। उदाहरण के लिए गाय की परिभाषा करने में यदि कहा जाए कि गाय एक ऐसा जन्तु है जिसके भीम होते हैं तो यह 'अतिव्याप्ति' दोष होगा, क्योंकि ऐसी परिभाषा गाय के अतिरिक्त उस परिधि के बाहर वाले और जन्तुओं पर भी लागू हो जाएगी। इसी प्रकार गाय की परिभाषा करते हुए यदि कहा जाए कि गाय एक भूरे रंग का जन्तु है तो यह 'अव्याप्ति' दोष होगा, क्योंकि भूरे रंग के अतिरिक्त रंग की गायें भी अनेक होने से यह परिभाषा सारी योजाति पर ठीक नहीं घटती। इसी प्रकार यदि गाय की परिभाषा करते हुए कहा जाए कि गाय एक बिना फटे नखों वाला जन्तु है तो यह 'असम्भवा' दोष है, क्योंकि ऐसी गाय जिसका खर फटा हुआ न हो, नहीं मिलेगी। निर्दोष परिभाषा "एक ऐसी विशेषता दर्शाती है जो परिभाषित शब्द से अभिप्रेत सभी चीजों पर लागू होती है, वह न अधिक पर लागू होती है, न कम पर।"। उम्मी प्राप्ति के लिए हम एक बात में प्रारम्भ करके पीछे में उसके क्षेत्र को संकुचित करते-करते अमुक से इतर, अमुक से भिन्न यदि शब्दों का प्रयोग करते हुए अनिवार्यक परिभाषा को सक्षम से निरूपित करते हैं।

6. प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि

ज्ञान के विविध साधनों में प्रत्यक्ष या अन्तर्दृष्टि का महत्त्व सबसे अधिक है। वात्स्यायन का कहना है कि "यद्यप्युच्यते किञ्चि पदार्थ-विशेष आ ज्ञानं प्राप्तं करने की अभिलाषा करता है और कोई विश्वसनीय पुरुष उसे उस पदार्थ के विषय में बतला भी जाता है, तो भी उसके अन्दर एक अभिलाषा इसकी यथार्थता की अनुमान द्वारा विशेष-विशेष कक्षण ज्ञान का परागमे की जाती है। किन्तु इतने पर भी उसकी जिज्ञासा शान्त नहीं होती जब तक कि वह स्वयं उसे अपनी आँखों से न देख ले। अपनी आँखों से देख लेने पर ही उसकी इच्छा पूर्ण होती है और तब वह फिर ज्ञान-प्राप्ति के लिए और किसी साधन की श्रम नहीं करता।" प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष द्वयार्थ है, क्योंकि इसका प्रयोग परिणाम अर्थात् मत्त्व के ग्रहण के लिए और उस मत्त्व प्रकृति के लिए भी होता है जो मत्त्व का ग्रहण करता है। यद्यपि 'प्रत्यक्ष' शब्द का व्युत्पत्ति प्रारम्भ में केवल इन्द्रियों द्वारा माहात्म्य के लिए ही होता था, किन्तु धीरे-धीरे इसके अन्तर्गत वह मत्त्व ज्ञान भी आ गया जिसका ग्रहण बुद्धि से जाता है, भले ही उसमें इन्द्रियों की सहायता की आवश्यकता न भी हुई हो।¹ गौतम ने प्रत्यक्ष का कक्षण इस प्रकार दिया है, यह ज्ञान जिसका ग्रहण सोचे रूप में अर्थात् साक्षात् हो।² यह ऐसा ज्ञान है जिसकी प्राप्ति में अन्य ज्ञान की आवश्यकता साधन के

1. अथवा तदन्ते द्रव्यसमीपवर्तितम् ।

2. पुनरा बोधित, बुद्धी की परिष्कार—अनादिमन्त्रद्वारा विन इव पृथिवी ।

3. 'अवस्थाप्य', 1, 3, 3। कहा गया है कि एक ही चरमार्थ कई प्रकारों द्वारा प्राप्त जा सकता है। जीवन्ता के अस्तित्व का ही न सर्वज्ञानों, अनुमान तथा अनुभवों से भी हो सकता है। ज्ञान की विद्यमानता का ज्ञान अथवा पुरुष द्वारा प्राप्त मूल्य के आधार पर भी होता है तथा प्रत्यक्ष न अनुमान प्रमाण द्वारा भी होता है। ऐसी अवस्थाप्य भी है बहुत ज्ञान की प्राप्ति में केवल एक ही प्रमाण व्यवहार से भी सकता है। ज्ञानोत्पत्ति करने से स्वार्थ की प्राप्ति होती है, इसका ज्ञान केवल प्रमाण द्वारा ही होता है। उपनिषद् की सम्प्रति में "यद्यप्येक ही पदार्थ विभिन्न दृश्यों द्वारा ज्ञान होता है तो वह अपने विभिन्न रूपों से जाना जाता है" ('आदर्शवाद', परिचय) ।

4. 'न्यायसिद्धान्त', सूत्र 7, 'अविद्यमान विनाशक', प्रथम खण्ड, सूत्र 295-296 ।

5. प्रत्यक्ष ज्ञान साधनार्थक मत्त्वम् । 'वैश्वविजयनि', सूत्र 552 ।

रूप में नहीं है।¹ अन्य तीनों, अर्थात् अनुमान, उपमान और आप्त प्रमाणों में हमारी ज्ञानप्राप्ति का आचार, क्रमज, प्रस्तुत विषय का ज्ञान अथवा समानता अथवा परम्परा आदि पहले से उपस्थित रहते हैं। वह ज्ञान जिसे हमने पहले ग्रहण किया है, हमारी स्मृति में रहता है। प्रत्यक्ष में, ज्ञान की पहले आवश्यकता नहीं पड़ती। परमात्मा के अस्तित्व का ज्ञान साक्षात्, तुरन्त और पूर्ण रूप में होने वाला ज्ञान है और इसके लिए किसी अन्य प्रकार के पूर्वबोध की आवश्यकता नहीं।

गौतम ने इन्द्रिय-जन्म ज्ञान की परिभाषा इस प्रकार की है वह ज्ञान जो किसी इन्द्रिय के साथ पदार्थ का संयोग होने से प्रादुर्भूत होता है, जिसे शब्दों द्वारा प्रकट न किया जा सके, अनरहित हो और पूर्ण रूप से प्रकट हो रहा हो।² इस परिभाषा में उन विभिन्न अक्षयों का, जो ज्ञान की क्रिया में विद्यमान रहते हैं, समावेश हो जाता है, अर्थात् (1) इन्द्रिया, (2) उनके द्वारा ज्ञेय पदार्थ, (3) इन्द्रियों का पदार्थ के साथ संयोग, और (4) वह ज्ञान जो इस संयोग से उत्पन्न होता है। इन्द्रियों का अस्तित्व अनुमान प्रमाण का विषय है। यदि देखने वाली शक्ति इन्द्रिय विद्यमान न हो तो रंग का ज्ञान सम्भव नहीं होगा।³ ज्ञानेन्द्रिया पांच बतलाई जाती हैं क्योंकि इन्द्रियजन्य ज्ञान भी पांच प्रकार का है वर्णान्तरमक, श्रवणात्मक, घ्राणात्मक, स्वादात्मक और स्पर्शात्मक।⁴ इन इन्द्रियों के अधिष्ठान भी भिन्न-भिन्न हैं आँखों के गोलक, फानों के गल्लर, नासिका, जिह्वा और त्वचा। गति, आकृति और जाति-मेव से भी यह स्पष्ट है कि इन्द्रिया पांच हैं। आँख, कान, नाक, जिह्वा और त्वचा, इन पांच इन्द्रियों की भी प्रकृति वही है जैसाकि तेजस्, आकाश, पृथ्वी, जल और वायु आदि पांचों तत्त्वों की है, जिनके विशेष गुणों, रंग, शब्द, गन्ध, स्वाद और स्पर्श आदि का आविर्भाव उक्त पांचों ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा होता है।⁵

डैमोक्रैटस के मत से मित्रता-जुगता यह मत कि सभी इन्द्रिया त्वचा के ही परिवर्तित भेद हैं, इस आधार पर खण्डित हो जाता है कि एक अधा⁶ पुरुष रंग का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता।⁷ यदि त्वचा के विशेष भाग ही इन्द्रिया

1 ज्ञानकरणक ज्ञान प्रत्यक्षम्। तुलना कीजिए मैकडैगर्ट "एक ऐसा विश्वास जितना आधार इन्द्रिय-साक्षात्कार है यथार्थ में परमज्ञान कहलाता है, क्योंकि यद्यपि इसका कोई आधार हो होता है, अर्थात् साक्षात्कार, पर वह अन्य किसी विश्वास पर आधारित नहीं होता" ("दि नैचर ऑफ एरिथ-स्टैस", पृष्ठ 42-43)।

2 1. 4। तुलना कीजिए, चरक ने प्रत्यक्ष ज्ञान की परिभाषा इस प्रकार की है ऐसा ज्ञान जो आत्मा, मन तथा इन्द्रियों के अपने विषयों के सम्पर्क में आने से उत्पन्न होता है। गौतम की परिभाषा की आलोचना कई आधारों पर करता है यह अतिव्याप्ति दोष से युक्त है क्योंकि प्रत्यक्ष प्रकार का बोध विषय (पदार्थ) और मन के सम्पर्क से ही उत्पन्न होता है और मन भी एक इन्द्रिय है। फिर इसमें अज्ञाति दोष भी है क्योंकि यह सब बोध जो ईश्वर को इन्द्रियों के बिना केवल कन्तदृष्टि से ही होता है उक्त परिभाषा के अन्तर नहीं आता। इन्द्रिय भ्रम है, इसका निर्णय भी केवल प्रत्यक्ष ज्ञान से ही होता है। और उक्त परिभाषा में इन्द्रिय शब्द का प्रयोग भी चकक दोष से युक्त है।

3 क्योंकि इन्द्रिया ऐसे अवयवों से मिलकर बनी हैं जिनमें नैसर्गिक रूप में विशेष गुण विद्यमान हैं, वे अपने विषयों (पदार्थों) का तो प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकती हैं किन्तु अपने-आपको प्रत्यक्ष नहीं कर सकती। इसका केवल एक ही अभाव है और वह शब्द है ("न्यायसूत्र", 3 1, 68-69, 71)।

4 'न्यायसूत्र', 3 1, 54।

5 एक अधौक्तिक सर्वव्यापी पदार्थ को कोई वाधा नहीं दे सकता। क्योंकि वायु की भौतिक वस्तुओं यथा दीवार से वाधा मिलती है, इसलिए वह न्याय भौतिक है।

6 'रत्नप्रभा' और 'धामती' ने (2 2, 10) इसे साध्य का मत बताया है।

7 'न्यायसूत्र' 3 : 1, 51-52।

समझी जाए तो इन्द्रियों की मूल्या अनभिन्नत उभरेगी; और यदि ऐसा नहीं है तो रग और शब्द इत्यादि का ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा नहीं हो सकता।¹ यदि एक ही इन्द्रिय का अस्तित्व माना जाए तो देखना, सुनना व सूचना आदि मकरा ज्ञान एक साथ ही हो जाना चाहिए। इसके अस्तित्व तत्त्वा केवल उन्हीं पदार्थों का ज्ञान करा सकती है जो समीप में हैं, जबकि देखने और सुनने में दूर-दूर के पदार्थों का भी ज्ञान होता है। अतः व्यामर्शान समस्त इन्द्रियों की एकता को अस्वीकार करता है, वही वह तत्त्वा के विशेष गुण को भी स्वीकार करता है। मापक चेतना का उत्पन्न होना उसी अवस्था में सम्भव है जबकि मन का सम्पर्क तत्त्वा के साथ हो। और जब मन, तत्त्वा के क्षेत्र में बाहर पुरीतत् में होता है, जैसा कि सुषुप्ति अवस्था में होता है, तो उस समय चेतना विनकुल स्थिति अवस्था में रहती है।²

मन भी प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए आवश्यक है। जिस समय हम अध्ययन में लगे रहते हैं तो हमें वायु के शब्द की प्रतीति नहीं होती, यद्यपि शब्द श्रवणोद्भूत से उत्पन्न होता है और देह-मन में व्याप्त आत्मा का भी उसके साथ सम्बन्ध रहता ही है। इसके अतिरिक्त, "एक में अधिक इन्द्रियों का सम्बन्ध अपने-अपने विषयों के साथ रहने पर भी सब विषयों का एकसाथ प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो पाता। इसका कारण यह है कि मन का सम्पर्क एक समय में एक ही इन्द्रिय के साथ हो सकता है और बिना मन के साथ सम्पर्क हुए इन्द्रिय ज्ञान नहीं ग्रहण कर सकती है। इसका अर्थ यह हुआ कि परमिक प्रत्यक्ष ज्ञान में मन का सम्पर्क आवश्यक है।"³ जैवात्मा और इन्द्रियों के बीच में मन मध्यस्थ रहता है। इसी कारण है कि एक ही समय में भिन्न-भिन्न इन्द्रिय-ज्ञान एकसाथ नहीं हो सकता।⁴ यद्यपि कभी-कभी धीमे-धीमे के साथ हो रहे तमिक प्रभावों के कारण केवलमात्र आभास होने लगता है कि अनेक प्रत्यक्ष ज्ञान साथ-साथ हो रहे हैं। जब हम पिन को कागजों के अनेक पन्नों में घुमाते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि पिन एकसाथ ही अनेक पन्नों में छेद कर रहा है। किन्तु, तन्मूल वह एक के बाद दूसरे पन्ने में छेद करता है।⁵ इससे परिणाम यह निकलता है कि जब मन का सम्पर्क एक इन्द्रिय से होता है तो उसी समय में दूसरी इन्द्रिय से उसका सम्पर्क नहीं हो सकता। इसीलिए आश्रय के विचार से मन को अनुकूल माना है। इसके विपरीत यदि मन निरनु अर्थात् देह-मन में व्याप्त होता तो हम प्रत्यक्ष ज्ञान की प्रसिद्धता की व्याख्या करने में अपने को असमर्थ पाते। उर्वोही इन्द्रिय किसी पदार्थ के सम्पर्क में जाती है, मन विद्युत्-वर्ष से तुरन्त वहाँ पहुँच जाता है। इसके अतिरिक्त, दो व्यापक पदार्थों के सम्पर्क की कल्पना भी असम्भव है। "स्मरण, अनुमान, आप्त ज्ञान, संशय, प्रतिभा, स्वप्न, कला (कल्पना) और आनन्द आदि का प्रत्यक्ष करना भी उसी अवस्था में सम्भव है जबकि मन उपस्थित हो।"⁶ आत्मा को जो बीच होते हैं वे भी अनुभवसाथ को छोड़कर, स्वयं प्रकाशमय नहीं होते।⁷ हमें उनका ज्ञान मन के द्वारा उसी प्रकार होता है, जैसा कि अनुभवों और इच्छाओं का होता है।

1 देखिए, 'न्यायसूत्र' 3 1, 5 ।

2 देखिए, 'बुद्धावस्थाक उपनिषद्', 4 1, 19; 'उर्वोहीदेविता', 13 ।

3 न्यायभाष्य 3 1, 4 ।

4 1 1, 16, 2 1, 24, 3 2, 6-7, न्यायतट्टिक, 1 : 1, 16 ।

5 न्यायभाष्य, 3 2, 38 ।

6 'न्यायभाष्य' 3 1 16 ।

7 यहाँ तक कि नैस्वार्थिक भी अनुभवसाथ को स्वयं प्रकाशमय मानते हैं ।

वात्स्यायन मन की गणना इन्द्रियो के अन्धर करता है। वह इसे अन्तरिन्द्रिय मानता है जिसके द्वारा हम आन्तरिक मनोभावों, इच्छाओं और ज्ञानों का बोध प्राप्त करते हैं। जिस प्रकार आकाश में विद्यमान सूर्य और टेबल पर रखी हुई दवात के बारे में तुरन्त यह अनुभूति हो जाती है कि ये हमसे भिन्न बाह्य जगत् के पदार्थ हैं, उसी प्रकार सुख और दुःख की भावनाओं, प्रसन्नता व खिन्नता के मनोवेदों और इच्छा व अभिलाषा आदि की क्रियाओं के बारे में भी तुरन्त यह अनुभूति होती है कि ये जीवात्मा की विशेषताएँ हैं। जीवात्मा मन ही के साधन से आन्तरिक अवस्थाओं का ज्ञान प्राप्त करता है, जबकि बाह्य जगत् के पदार्थों के ज्ञान के लिए मन को इन्द्रियों के सहयोग की आवश्यकता होती है।¹ आन्तरिक तथा बाह्य में भेद ठीक वैसे ही नहीं है जैसाकि आत्मनिष्ठ और विषयनिष्ठ में है, क्योंकि कागज पर लिखने की इच्छा भी प्रत्यक्ष ज्ञान का उतना ही विषय है जितना कि स्वयं कागज है। ज्ञान का सम्बन्ध ठीक उसी प्रकार का है, विषय चाहे कागज के समान बाह्य हो या इच्छा के समान आन्तरिक हो। विषय का प्रत्यक्ष और तुरन्त ज्ञान दोनों में एकसमान है।²

वात्स्यायन के मत में मन भी एक इन्द्रिय है जिस प्रकार कि चक्षु आदि इन्द्रिया हैं, यद्यपि दोनों में अनेक स्पष्ट भेद हैं। बाह्य इन्द्रिया भौतिक तत्त्वों में बनी हैं, कुछ विशेष पदार्थों का ज्ञान कराने की ही क्षमता रखती हैं, और कुछ विशेष गुण रखती हुई ही इन्द्रिय के रूप में कार्य कर सकती हैं। परन्तु मन अभौतिक है, सभी प्रकार के पदार्थों का ज्ञान कराने में एकसमान क्षमता रखता है और कोई विशेष गुण न रखता हुआ भी इन्द्रिय के रूप में कार्य कर सकता है।³ किन्तु उद्योतकर पूर्णरूपेण इस मत का समर्थन नहीं करता। भौतिक अथवा अभौतिक होना केवल उत्पन्न हुए पदार्थों पर ही लागू होता है, जबकि मन कोई उत्पन्न हुआ पदार्थ नहीं है। वह यह स्वीकार करता है कि मन सब पदार्थों पर कार्य करता है, जबकि इन्द्रिया परिमित क्षेत्रों में ही कार्य करती हैं। इस लेखक के अनुसार, मन की जीवात्मा के साथ समानता इस अर्थ में है कि स्मृति के लिए जिस सम्पर्क की आवश्यकता होती है उसके बोधों ही आधार हैं और दोनों उस सम्पर्क के भी आधार हैं जो सुख का ज्ञान कराता है। प्रत्येक जीवात्मा

1 पुनरा कीजिए लोक द्वारा किए गए संवेदन और चिन्तन के इस भेद के साथ कि बाह्य इन्द्रिय हमें बाह्य जगत् का ज्ञान कराते हैं और अन्तरिन्द्रिय हमें अपनी मानसिक क्रियाओं का ज्ञान कराती हैं (ऐसे मान विष्णुमन अष्टरसैण्डय, 2 1 4)। उद्योतकर ने सुख तथा सुखानुभव के बीच भेद किया है। सुख यह विषय है जिसका प्रत्यक्ष अनुभव होता है और सुख का बोध तब उत्पन्न होता है जब मन संवेदना के सम्पर्क में आता है। जीव्य की अनुकूलता का अनुभव तत्त्वा के ठण्डी वायु के साथ सम्पर्क में आने से होता है, और जब मन उसके सम्पर्क में आता है तब अनुकूलता का बोध उत्पन्न होता है।

2 मन को अपने निजी बोध का साधन नहीं माना जा सकता। पूर्ण सामयिकता का बोध जो मन के अस्तित्व का संकेत करता है मन के द्वारा उत्पन्न होता है, और उस प्रवर प्राप्त किया गया मन का बोध मन की उपस्थिति के कारण होता है। यह वह अवस्था नहीं है जबकि मन अपने ऊपर कार्य करता है, क्योंकि मन अपने अस्तित्व अथवा अपने बोध का साधन नहीं है। मन के बोध में मन अपने अभिसर्क बोध के साथ मिलकर गायब जाता है। इस प्रकार की व्याप्ति से मुक्त मन स्वयं मन नहीं है। देखिए न्यायवातिकताव्यटीका, 3 1, 17। उद्योतकर का मत है कि यौगिक क्रियाओं द्वारा मन का साक्षात् ज्ञान हो सकता है। (न्यायवातिक, 3 1, 17)।

3 न्यायभाष्य 1. 1 4।

हो सकता है¹ द्रव्य और उनके गुण एक ही जाति के होने से उनका पृथक्-पृथक् अस्तित्व नहीं है और इसलिए उनका ज्ञान केवल उनके आधार के ज्ञान द्वारा ही होता है। इन्द्रिय और द्रव्य के मध्य जो सम्पर्क है वह सयोग है, किन्तु द्रव्य और उसके गुण अथवा जाति और अकेले के मध्य जो सम्बन्ध है यह उसमें समाविष्ट रहने से 'समवाय' सम्बन्ध है। उदाहरण के रूप में, आस्र द्रव्य के साथ सीधे सम्पर्क में आती है, किन्तु उसमें समाविष्ट रग के साथ उसका सम्पर्क केवल परोक्ष रूप में ही होता है, और उससे भी अधिक परोक्ष रूप में उस रग की विशेष जाति के साथ होता है जो उस रग में समाविष्ट होती है, जो उस पदार्थ में रहता है, जिसके साथ आस्र का सम्पर्क हुआ है।

इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष छ भिन्न-भिन्न प्रकार का बताया गया है। पहला केवल सयोग मात्र है, जैसेकि हम एक घड़े को देखते हैं। दूसरा द्रव्य के गुण अथवा उसकी जाति के साथ सम्पर्क जिसे संयुक्त समवाय कहते हैं, जैसेकि घड़े के रग आदि का ज्ञान हमें होता है। तीसरी संयुक्त समवेत-समवाय, जैसेकि घड़े के रग की विनोप जाति का, जो उसके भी अन्तर्गत है, ज्ञान होता है। चौथा समवाय है, जैसेकि हम शब्दरूपी गुण का ज्ञान प्राप्त करते हैं,² जहाँ कि कान और शब्द के बीच समवाय सम्बन्ध होता है। पाचवा समवेत-समवाय है जबकि हम किसी ऐसे गुण की जाति-विशेष का ज्ञान प्राप्त करते हैं जो द्रव्य से स्वतन्त्र है, जैसेकि शब्दरूपी गुण की जाति-विशेष का ज्ञान। छठा अर्थात् अन्तिम है विशेषणता अथवा विशेषण का विशेष्य के साथ सम्बन्ध। इसका एक दृष्टान्त घड़े के अभाव को देखने पर हमारे आगे आता है। यहाँ पर हमारी आस्र का सम्पर्क भूमितत्त्व के साथ होता है जिसमें घड़े के अभाव रूपी विशेषण की विद्यमानता है। इस सम्पर्क को हम दो भिन्न-भिन्न प्रकार से वर्णन कर सकते हैं। प्रथम यह कि घड़े का अभाव स्थी विशेषत्व भूमि में है (घटाभाववद् भूतत्वन्)। इसमें भूमि प्रतिपाद्य पदार्थ है और उसमें घड़े का अभाव होना उसका विशेषण है। दूसरे रूप में यह कि भूमि पर घड़े का अभाव है (भूतले घटाभावोऽस्ति)। दूसरे प्रकार में विशेषण और विशेष्य के पारस्परिक सम्बन्ध उल्टा गए। पहली अवस्था में अभाव उसका विशेषण हुआ जिसके साथ इन्द्रिय का सम्पर्क है (संयुक्त-विशेषणता) अर्थात् भूमि का आस्र के साथ। दूसरी अवस्था में अभाव का विशेषण गुण उसके द्वारा बताया गया है जिसके साथ इन्द्रिय का सम्पर्क है (संयुक्त-विशेष्यता)।³ उक्त विशेषताएँ यथार्थ के स्वरूप के सम्बन्ध में न्यायशास्त्र की इन तात्त्विक धारणाओं पर आधारित हैं कि वस्तुएँ, गुण तथा सम्बन्ध सब विषय रूप जगत् के ही हैं। वैशेषिक के समान न्याय की भी यह धारणा है कि द्रव्यो, गुणो, क्रियाओ, सामान्यता, विशेषता, समवाय और अभाव का स्वतन्त्र अस्तित्व है। एक द्रव्य जिसका विस्तार है दृष्टि द्वारा देखा जाता है वशर्त्त कि उसका रग प्रकट हो।⁴ इस सम्पर्क का स्वरूप सयोग है, आस्र तथा पदार्थ को परस्पर

1 सिवाय शब्द के, जो गुण होते हुए भी अपना प्रत्यक्ष ज्ञान अपने-आप करता है।

2 श्रवणेन्द्रिय कान के बड़े के अन्दर बाह्य तात्त्विक का नाम है और अन्तः आकाश का गुण (धर्म) है।

3 कीच इण्डियन लाजिक एण्ड एटोमिज्म, पृष्ठ 77।

4 वैशेषिक सूत्र 4. 1. 6।

वास्तविक सम्पर्क में आया हुआ कहा जाता है। नव्यन्याय के मत में, यदि पदार्थ मूल रूप में है, तो स्वयं भी पदार्थ का ज्ञान करता है। गुणों और गति का ज्ञान सम्पर्क के दूसरे प्रकार द्वारा होता है। सामान्यता का ज्ञान दूसरे या तीसरे प्रकार में होता है, अर्थात् इन्द्रिय, उनके गुण या गति सम्बन्धी जैसी भी सामान्यता हो, उसके अनुसार होता है। न्यायशास्त्र के मत में समवाय अथवा अन्तर्गत गुण स्वयं ज्ञान का विषय है, जबकि बौद्धिक के मत में यह अन्तर्गत प्रेमय पदार्थ है। अभाव छठे प्रकार में आता है।

कृष्णारिलभट्ट तथा वेदान्त के अनुयायियों के मत में ज्ञान न होना (अनुप-लब्धि) ज्ञान का एक स्वतन्त्र साधन है। कुमारिल के अनुसार जब हम घड़े के अभाव को देखते हैं तो हमें जो चिन्तन-विचार प्रकार के ज्ञान होते हैं—एक जो निश्चित ज्ञान अर्थात् भूमि का और दूसरा निषेधात्मक ज्ञान अर्थात् घड़े के अभाव का। नैयायिक के मत में घड़े का अभाव द्रव्यभूमि का एक विशेषण है और हम इस प्रकार की अभाव-विशिष्ट भूमि का ज्ञान होता है। यदि यह कहा जाए कि हम उसी पदार्थों का ज्ञान होता है जो इन्द्रियों के सम्पर्क में आते हैं और पदार्थों के अभाव का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क नहीं हो सकता, तो नैयायिक का उत्तर यह है कि आलोचक मूल से यह धारणा बना लेते हैं कि केवल मयोप और समवाय दो प्रकार के ही सम्बन्ध हैं, अथवा के सम्बन्ध में इनमें से एक भी सम्भव नहीं, क्योंकि मयोप केवल दो द्रव्यों में ही सम्भव हो सकता है और अभाव द्रव्य नहीं है, तथा समवाय भी सम्भव नहीं, क्योंकि अभाव अविभाज्य रूप में किसी वस्तु के साथ सम्बद्ध नहीं हो सकता।¹

बौद्ध दर्शन के अनुसार, अभाव के ज्ञान का अर्थ अभाव का अस्तित्व नहीं है, बल्कि उसका तात्पर्य केवल ऐसी किमी वस्तु का अस्तित्व है जो अभाव का आधार है। घड़े से रहित भूमि के निश्चित ज्ञान को, भ्रम में पड़कर, घड़े के अभाव के ज्ञान के साथ मिला दिया गया है। किन्तु न्यायशास्त्र का मत है कि निश्चित सत्तात्मक पदार्थों का ज्ञान भी अपने-आपसे वैसा ही एक समय है जैसा कि अभाववात्मक पदार्थों का ज्ञान है। यदि यह कहा जाए कि भूमि पर घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान का न होना घड़े से रहित भूमि का प्रत्यक्ष ज्ञान ही है, तो प्रश्न उत्पन्न है कि भूमि का घड़े से रहित होना भूमि के साथ तादात्म्य रखता है या उसमें भिन्न है? दोनों एकमान नहीं हो सकते। यदि घड़े-रहित भूमि और घड़े-

1 विशेषण और विशेष के सम्बन्ध के बारे में न्याय का जो मत है, उसकी व्याख्या इस आधार पर की जाती है कि वस्तु यह वाई सम्बन्ध नहीं है, अर्थात् यह ऐसी चीजों में विद्यमान नहीं है जो उसमें (सम्बन्ध में) भिन्न हो। सम्बन्ध यह है जो दोनों सम्बन्ध चीजों में विद्यमान रहते हुए भी दोनों से भिन्न हो। संयोग तथा वेद्य दण्डों दोनों से भिन्न है परन्तु विद्यमान दोनों में है। विशेषण और विशेष का सम्बन्ध इस प्रकार का नहीं है। दूसरी दृष्टि से लिए हुए ध्वनि के विषय में इसी के गुण का स्वयं होने से भिन्न नहीं है और न ही स्वयं भी विनिर्दिष्ट ध्वनि से भिन्न है। विशेषण और विशेष का स्वयं इन चीजों के साथ तादात्म्य है। अभाव के विषय में, विशेषण और विशेष दोनों ही होने चाहिए, अर्थात् किसी चीज का स्वयं, गुण व विषय के लिए अभाव में विद्यमान रहना सम्भव नहीं है। इस प्रकार अभाव में सम्बन्ध विशेषण का स्वयं अपने ही में इस प्रकार का होना चाहिए कि ज्ञान ज्ञान अभाव से। इसीलिए कहा जाता है कि अभाव का संपर्क न होने से इन्द्रियों समक्ष अभाव का भी ज्ञान प्राप्त करने के संभाव्य होता है। अतः, ज्ञान के अभाव से होनेवाले अनुमान का परिणाम नहीं है, बल्कि स्वयं अत्यन्त ज्ञान का एक विषय है।

रहित भूमि में परस्पर भेद है तो जैसे एक का ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है, दूसरी का ज्ञान भी प्रत्यक्ष से हो सकता है।¹

बौद्ध तार्किक सिद्ध करते हैं कि चक्षु और श्रवणेन्द्रिय अपने विषयों के साथ सीधे सम्पर्क में नहीं आती, बल्कि दूर से भी पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करती हैं। ये दोनों इन्द्रिया, उनके मत में अप्राप्यकारी अर्थात् पदार्थों का ज्ञान दूर से प्राप्त करने में ही समर्थ हैं। नैयायिक का तर्क है कि चक्षु इन्द्रिय आखों के मोलक या पुतलियों का नाम नहीं है, जो इन्द्रियों के अविच्छिन्न मात्र है। चक्षु इन्द्रिय तेजस् प्रकृति की है और प्रकाश की किरण पुतली से बाहर दूरस्थित पदार्थ तक जाती है और उसके साथ सीधे सम्पर्क में आती है। यही कारण है कि हमें दिशा, दूरी व स्थिति का सीधा प्रत्यक्ष इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है।²

बौद्ध तार्किक निम्नलिखित युक्तियों के आधार पर न्याय के मत पर आपत्ति करता है : (1) चक्षु इन्द्रिय आख की यह पुतली है जिसके द्वारा हम पदार्थों को देखते हैं और पुतली स्वयं बाहर जा नहीं सकती कि दूरस्थित पदार्थों के साथ सम्पर्क स्थापित करे। (2) चक्षु इन्द्रिय आकार में अपने से कितने ही बड़े पदार्थों, यथा पर्वत आदि, का ज्ञान प्राप्त करती है, किन्तु इतने बड़े पदार्थों के निकट सम्पर्क में वह आ नहीं सकती। (3) चक्षु इन्द्रिय को एक वृक्ष के ऊपर के हिस्से अथवा चन्द्रमा को देखने में एकसमान ही समय लगता है जिससे यह प्रमाणित होता है कि इन्द्रिय को पदार्थ के निकट पहुंचने की आवश्यकता नहीं है। (4) आख पदार्थ तक नहीं जा सकती, अन्यथा सीधे व अन्नक आदि पारदर्शी पदार्थों के पीछे की वस्तुओं का ज्ञान कैसे प्राप्त कर सकती। दूरी व दिशा का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु प्राप्त किया गया है।³ उदयन ने अपने 'किरणवलि'⁴ नामक ग्रन्थ में उक्त आपत्तियों का समाधान करने का प्रयत्न इस प्रकार किया है (1) जो कोई पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करता है या उसे प्रकट करता है उसका उस पदार्थ के साथ सम्पर्क में आना आवश्यक है। दीपक उस पदार्थ को प्रकाशित करता है जिसके सम्पर्क में वह आता है। इसी प्रकार चक्षु इन्द्रिय, जो तेजोमय है, पुतली से निकलकर पदार्थ के सम्पर्क में आती है। (2) पुतली से बाहर आकर प्रकाश फैलता है और पदार्थ को आच्छादित कर लेता है तथा समूचे क्षेत्र में समा जाता है। (3) समीप और दूर के पदार्थों की ज्ञान-प्राप्ति में समय की

1 'न्यायबिन्दु', पृष्ठ 11, और 'न्यायमञ्जरी' पृष्ठ 53-57।

2 न्यायवातिक, 1 1, 4। चक्षु इन्द्रिय के विषय में एक रोचक प्रश्न पर विचार किया गया है अर्थात् यह एक है या दो हैं। वात्स्यायन का कहना है कि इन्द्रिया दो हैं और जब हम किसी पदार्थ को पहले एक बाण से और उनके बाद दूसरी बाण से देखते हैं तब हमें ज्ञात होता है कि यह वही पदार्थ है जिसे पहले बरस-पर देखा था। इसका अर्थ यह हुआ कि प्रकट एक ही व्यक्ति है। किन्तु उद्योत्तर इस मत की स्वीकार नहीं करता (देखिए न्यायशास्त्र और न्यायवातिक 3 1 7, 11)। वेकर्ट के सामने यह एक बड़ी समस्या थी कि किस प्रकार और क्यों दो अलग अलग ज्ञान जो दो आखों तथा दो कानों के द्वारा प्राप्त होते हैं, परस्पर मिलकर मन के ऊपर समान प्रभाव डालते हैं। उसके विचार से, अधिपन्थिय में, जो एकमात्र सत्य मार्ग है जिसके द्वारा प्राणियों के अन्दर सब निम्नाए मन्तिक में पहुँचती है, वही इसका कारण है। किरणों के अन्दर स्वयं प्रकट होने का गुण नहीं है। क्योंकि उस अवस्था में वे आखों व पदार्थ के मध्य में पड़ने के रूप में प्रकट होकर हमारी दृष्टि में बाधा उत्पन्न कर सकती थी। आखों की किरणें यद्यपि दिखलाई नहीं देती तो भी वास्तव प्रकाश की सहायता से पदार्थ तक पहुँच जाती हैं (देखिए न्यायशास्त्र 3 1, 38-49)।

3 न्यायवातिक 1 1, 4, और देखिए विनयप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 187 से आगे।

4 आदित्य, दशदिग्गण एकीकरण, पृष्ठ 286 से आगे।

अर्थात् में अन्तर अवश्य होता है यद्यपि हमें इसका स्पष्ट भान नहीं होता। दूर-स्थित चन्द्रमा वास्तव में खोपने पर इंगलिय दिखाई देता है कि प्रकाश की गति इतनी वेगवती है कि उसकी कल्पना भी नहीं की जा सकती। यह मुझसे कि हमारी चक्षु इन्द्रिय से निकला हुआ प्रकाश बाहर के पराश के साथ मिलकर सुरक्षित एकाकार हो जाता है जिसके कारण समीप और दूर के पदार्थ एकमात्र दिखाई दे सकते हैं, युक्तिगणन नहीं ठहरता, क्योंकि इस सिद्धांत के आधार पर हमें उन पदार्थों का भी, जो हमारी दृष्टि से छिपे हुए हैं और जो हमारी गेट के पीछे हैं, भान होना चाहिए। (4) शीशा एवं अन्नक आदि कुछ वस्तुएं स्वभाव से पारदर्शक हैं और इतीनिए ये प्रकाश को आर-पार जाने देने में बाधा नहीं देती। पूर्वोक्तात् न्याय के इस मत का समर्थन करता है कि सभी इन्द्रिया प्राप्यकारी हैं, यर्थात् जिनका वे ज्ञान प्राप्त कराती हैं उन पदार्थों के सम्पर्क में आती हैं। यद्यपि ज्ञान के विषय में, शब्द एक निश्चित स्थान में बलकर ध्वनि की सहरी द्वारा वायु के मन्दर गति करता है और इस प्रकार श्रवणेंद्रिय का अन्दिम शब्द के साथ सम्पर्क होता है। शब्द अपने विकास-स्थान में चलकर क्रमशः सहरी के द्वारा वायु के माध्यम से संबंध फैलता है, ठीक उसी प्रकार जैनेिक पौधे का पत्ता वायु की सहरी द्वारा सब दिशाओं में दूर-दूर पहुंच जाता है।¹ किम विद्या से शब्द आ रहा है इसका परिज्ञान इस प्रकार होता है कि शब्द के विकास-स्थानों की विविधता ध्वनि में विरोधता पैदा कर देती है और श्रवणेंद्रिय के विशेष भाग क्रियाशील हो जाते हैं। इसी प्रकार गन्ध के विषय में, पदार्थ के छोटे-छोटे कण वायु के माध्यम से नासिका तक पहुंचते हैं। पदार्थ का इन्द्रिय के साथ केवल सम्पर्क ही प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त है, यैसैकि सोता हुआ मनुष्य भी धिजली की कटक मुन जेता है।²

गीतम के अनुसार, इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान का सबसे प्रथम स्वरूप यह है कि वह अवर्णनीय (अव्यपदेश्य) है। पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए उसके नाम का होना आवश्यक नहीं है। नाम की आवश्यकता सामाजिक व्यवहार के लिए है। किन्तु पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ ही माध जगते नाम का ज्ञान आवश्यक नहीं है। जयन्त ने एक प्रतिष्ठ आचार्य की सम्मति उद्धृत करते हुए कहा है कि उन सब पदार्थों का ज्ञान जिनमें नाम पदार्थ का सम्बन्ध अलग है, प्रत्यक्ष ज्ञान के क्षेत्र से बाहर है। यदि एक मनुष्य किसी फल को देखकर उसके स्वरूप का अनुभव करता है तो वह प्रत्यक्ष ज्ञान है। किन्तु यदि नहीं मनुष्य किसी दूसरे पुरुष से उस फल का नाम 'बिल्व' सुनता है तो यह

1. देखिए जगन्नाथराय की 'विधि' 2 : 2, 37। धुवाँखिल प्र विचार के सम्बन्ध में इस आधार पर आपत्ति उत्पन्न है कि चूर्ण आकाश एक ठोस अविभाज्य है इसलिए सभी कानों पर शब्द का एक समान प्रभाव पड़ना चाहिए और हर एक शब्द सभी कानों द्वारा सुना जाना चाहिए, भयवा यदि एक फल कहता है तो सभी कानों को सुनाई न पड़ना चाहिए। फिर वायु के साथ घर्षण करते हुए शब्द उन शब्दों की अपेक्षा अधिक दूर तक सुनाई देते हैं जो वायु की गति के अतिरिक्त आते हैं। इसका कोई युक्तिगणना समाधान नहीं मिलता, क्योंकि यदि तो आकाश में उत्पन्न होकर है जिसपर शब्द का कोई प्रभाव नहीं पड़ता।

2. न्यायभाष्य 2 : 2, 26। यह नैष्ठिक विरहित है, क्योंकि वह आत्मा के प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं होता और इस प्रकार अदृष्ट भयवा अदृष्ट निश्चित इसका कारण समझा जाता है (न्यायभाष्य 2 : 1, 29)।

प्रत्यक्ष ज्ञान न होकर आप्त ज्ञान कहलाएगा।¹ वात्स्यायन का मत है कि पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान उसके नाम के साथ और उसके बिना भी हो सकता है। पहली अवस्था में उसे निश्चयात्मक और दूसरी अवस्था में अनिश्चयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान कहेंगे।² अवर्णनीय (अव्यपदेश्य) और सुपरिभाषित (व्यवसायात्मक) में जो भेद है वही भेद निर्विकल्प तथा सविकल्प में है।

वात्स्यायन और उद्योतकर इस भेद का उल्लेख नहीं करते और वाचस्पति, जो इसका उल्लेख करते हैं, इसे अपने गुरु त्रिलोचन का मत बताते हैं।³ परवर्ती सभी दार्शनिक जैसे भासवैज, केशवमिश्र, अन्नभट्ट और साह्य तथा बौध्दिक के अनुयायी तथा कुमारिल भी इस विचार से सहमत हैं। गौतम अपनी परिभाषा में सभी प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान को निश्चयात्मक मानते हैं। यदि हमें इस विषय में सन्देह है कि दूरस्थित पदार्थ भनुष्य है अथवा एक जमा है, दूल्हा है या धुआ है, तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। जैन, जिनका मत है कि हम प्रत्येक प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रत्यक्ष के कर्ता तथा ज्ञेय पदार्थ दोनों से अभिन्न रहते हैं, प्रत्यक्ष ज्ञान के अनिश्चयात्मक होने की सम्भावना का निषेध करते हैं।

सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्दर ज्ञात पदार्थ किस जाति का है यह ज्ञान, उन विशेष गुणों का ज्ञान जो उसे उस जाति के अन्य पदार्थों से विशिष्ट करते हैं तथा दोनों के परस्पर सम्पर्क का ज्ञान, ये सब उपलक्षित रहते हैं। पदार्थ की जाति, विशिष्ट गुणों और दोनों के सम्पर्क का स्पष्ट ज्ञान निर्विकल्प प्रत्यक्ष में उपस्थित नहीं रहता।⁴ निर्विकल्प

1 जाण्डिको का मत है कि सभी प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय, विषय (ज्ञेय पदार्थ) का द्योतक शब्द है (वारह्मण हस्तम)। जयन्त इसकी आलोचना करता है (न्यायमञ्जरी पृष्ठ 99), और वाचस्पति प्रश्न करते हैं कि यदि पदार्थ तथा नामों का परस्पर तादात्म्य है तो वे निश्चय शब्दों के साथ भी तादात्म्य रखते हैं या परस्पररहित शब्दों के साथ ? प्रत्यक्षानुभूत पदार्थ अप्रत्यक्षानुभूत शब्दों के साथ तादात्म्य नहीं रख सकते, न वे नामों के साथ ही तादात्म्य रख सकते हैं, क्योंकि बच्चे पदार्थों का साक्षात् करते हैं यद्यपि उनके नाम से परिचित नहीं होते। इस प्रकार जो शब्द का अर्थ नहीं जानते, उन्हें निर्विकल्प प्रत्यक्ष होता है और जो उन्हें जानते हैं उन्हें भी प्रथम तो निर्विकल्प ही ज्ञान होता है जो अवचेतना में पड़े हुए भूतकाल के प्रत्यक्ष के नाम के संस्कार को पुनर्जीवित कर देता है इस प्रकार वही निर्विकल्प सविकल्प प्रत्यक्ष बन जाता है (न्यायवातिक तात्पर्यटीका, 1 : 1, 4)।

2 न्यायभाष्य, 1 : 1, 4। और देखिए 'न्यायमञ्जरी' पृष्ठ 99। जयन्त का कहना है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष पदार्थ को प्रकट करनेवाले शब्द अथवा नाम का बोध नहीं करा सकता। शब्द चक्षु इन्द्रिय के प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, और यदि सद्यः तथा लक्षित पदार्थ के परस्पर सम्बन्ध का बोध तथा अवशिष्ट चिह्न का पुनरुज्जीवन न हो तो शब्द का भी बोध नहीं हो सकता। सविकल्प प्रत्यक्ष भाषिक प्रतिविम्बों के साथ जुड़ा हुआ है किन्तु निर्विकल्प प्रत्यक्ष ऐसा नहीं है और मायान्वता तथा गुणादि के बोध के विषय में दोनों में कोई भेद नहीं है। बर्तुहरि के मत में भाषा के बिना कोई विचार नहीं रह सकता और इस प्रकार निर्विकल्प प्रत्यक्ष, जो सब प्रकार की भाषा से स्वच्छ समझा जाता है, उसके विचार से असम्भव है (न्यायवातिक तात्पर्यटीका, 1 : 1, 4)।

3 रत्नकीर्ति अपने 'वर्णोद्घोषि' और 'क्षणमवसिद्धि' नामक ग्रंथों में इस लेखक का उल्लेख करता है। देखिए 'सिद्धि युद्धिन्त न्याय द्रष्टव्य', जिसका सम्पादन महामहोपाध्याय हरप्रसाद वास्तवी ने किया है। विश्वनाथ निर्विकल्प तथा सविकल्प के भेद का वैकल्पिक व्याख्या के रूप में उल्लेख करता है। देखिए उनकी 'न्यायसूत्र प्रवृत्ति', 1 : 1, 4।

4 'तर्कमार्ग' के मत में निर्विकल्प प्रत्यक्ष में यद्यपि आत्मा का मन के साथ मन का इन्द्रियों के साथ और इन्द्रियों का पदार्थ के साथ सम्पर्क होता है तो भी पदार्थस्वी अन्तिम अवयव गौण होता है। किन्तु सविकल्प प्रत्यक्ष में वह मुख्य हो जाता है।

और सविकल्प ज्ञान का मंद जगमग जैसा हो है जैसाकि पदार्थ के साधारण परिवर्त और उसके ज्ञान में, अर्थात् साधारण बोध तथा निर्बन्धान्मक प्रत्यक्ष ज्ञान में है।

प्राचीन वैदेषिक मतानुयायियों के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो पदार्थ के सामान्य (जातिगत) एवं विशिष्ट स्वरूप के सम्बन्ध में प्रथम साक्षात्कार के समय उत्पन्न होता है, जिसमें उक्त दोनों के अन्तर का ज्ञान सम्मिलित नहीं है। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में पदार्थ और उसके विशिष्ट गुणों का मंद स्पष्ट होकर पदार्थ का ज्ञान निश्चयात्मक हो जाता है।¹ माधवस्थिति का विचार है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें पदार्थ के गुणों का ज्ञान तो होता है, किन्तु हम पदार्थ और उनमें विद्येय-विशेष्य भाव का सम्बन्ध स्थापित नहीं कर पाते। और जब ऐसा कर पाते हैं तो उसकी सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान सत्ता हो जाती है। ओघट का यही मत है। प्रभाकर प्राचीन वैशेषिक के अनुयायियों के साथ सहपन होकर कहता है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें केवल पदार्थ के स्वरूप-मात्र का ज्ञान होता है। यद्यपि हम जातिगत सामान्य और उक्त पदार्थ-गत विशेष गुणों को भी देखते हैं, किन्तु उनमें मंद न कर सकने से, जैसाकि सविकल्प ज्ञान में करते हैं, उक्त ज्ञान को निर्विकल्प सत्ता देते हैं। गौड की सम्मति में निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान यह है जिसमें पदार्थ और उसके जातिगत गुणों का पृथक्-पृथक् ज्ञान तो हो किन्तु दोनों के पारस्परिक सम्बन्ध का ज्ञान ज्ञान न हो। पदार्थ का दृष्टि के साथ जैसेकि घटे का ज्ञान के साथ, सम्पर्क होने ही घटे के विषय में तुरन्त यह ज्ञान नहीं होता कि यह घड़ा गड़ो की जाति का है।² किन्तु जब पदार्थ और जग जाति का वह पदार्थ है उसके पारस्परिक सम्बन्ध का भी ज्ञान हो जाता है तो उसे हम सविकल्प अथवा निश्चयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। जन्मभट्ट के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के विद्येय गुणों के ज्ञान में रहित केवलमात्र पदार्थ के ज्ञान का नाम है, जबकि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्दर पदार्थ (विशेष्य) और उसके गुणों (विशेषणों) जैविक पदार्थ की सत्ता और जाति के सम्बन्ध का ज्ञान आ जाता है।³

सविकल्प प्रत्यक्ष का उक्त विद्येय-विशेष्य की क्रिया के अन्तर्गत दो अघटवों, अर्थात् सामान्य प्रत्यक्ष तथा अन्तिम निर्णय को हमारे सामने उपस्थित करता है। मनो-वैज्ञानिक श्रेणीबद्ध प्रकल्पना के हेतुसाधक का भि पहले हमें प्रत्यक्ष होता है, फिर सामान्य प्रत्यक्ष बनता है और उसके बाद अन्तिम निर्णय होता है, इस प्रकार निरूपण हो जाता है।

निर्विकल्प प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में एक भिन्न प्रकार का विचार, जो कि वस्तुतः अमनोपजनक है, हम नव्यन्याय में देखने को मिलता है। वहाँ ऐसा कहा गया है कि जैनता में जो ज्ञान प्रस्तुत होता है वह सविकल्प प्रत्यक्ष है, और उससे हम निर्विकल्प प्रत्यक्ष के

1 'न्याय-दर्शन', पृष्ठ 190। प्रभाकर तथा पार्थसारथि मिथ, जिनके मत के निर्विकल्प प्रत्यक्ष दृष्टि द्वारा गृहीत तथा स्मृतिगत प्रतिबिम्ब दोनों का सम्मिश्रण है, उक्त दृष्टिकोण का समर्थन करते हैं।

2 प्रभाकर पदघटावर्णविशिष्टावयवाह स्रव ज्ञानन जायते, तदेव निर्विकल्पम्। देखिए 'सिद्धांत-सुतावलि', पृष्ठ 58।

3 यह निर्विकल्प प्रत्यक्ष को निरूपण और सविकल्प प्रत्यक्ष को संप्रसारण भी कहता है। यहाँ प्रकाश का अर्थ है निर्विघ्न बोध का गुण। इस प्रकार नव्यन्याय ज्ञान पदार्थ-विशेष्य का बोध है, जो अन्य प्रकार की बोधों से पृथक् है।

अस्तित्व का अनुमान करते हैं। किसी पदार्थ का सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान, अर्थात् पदार्थ के विशेष गुणों में युक्त होने का ज्ञान, उन गुणों के निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्वावस्था का संकेत करता है, जिसके बिना सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। यदि गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान भी सविकल्प होता तो उसका सात्पर्य होता गुणों के गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान और इस प्रकार उसका कहीं भी अन्त न होता। अतएव उक्त उलम्भन से दूर रहने के लिए हम निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अस्तित्व को ही स्वीकार कर लेते हैं।¹

कुछ नैयायिक निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान को अनुमान का विषय नहीं मानते, बल्कि इसे केवल चेतना की एक अवस्था-मात्र स्वीकार करते हैं जो हमें केवल अस्तित्व का बोध कराती है।² जो इसे चेतना का एक तथ्य मानते हैं उनका सात्पर्य इससे एक अस्पष्ट बोध से है। किन्तु जो इसे सविकल्प चेतना से निकसित अमूर्तभावरूप मानते हैं वे इसे भाववाचक गुणों की अभिज्ञता के समान समझते हैं और इसे वे निर्विकल्प इसलिए कहते हैं क्योंकि इसमें अनुव्यवसाय की स्थान नहीं है।

न्यायशास्त्र का भुकाव प्रधानतः निर्विकल्प प्रत्यक्ष को सब प्रकार के ज्ञान का प्रारम्भिक बिन्दु समझने की ओर है, यद्यपि उसकी सम्पत्ति में यह अपने-आपने ज्ञान नहीं है। यह पदार्थ का सात्कालिक बोध है जो सही अर्थों में ज्ञान नहीं कहला सकता। यह एक प्रकार की भेद-रहित, असम्बद्ध चेतनामात्र है, जो आत्मसात्करण, विभेदीकरण, विवर्णन और सम्बन्ध के कार्य से मुक्त है। इसे सूक्ष्म, अव्यक्त तथा शाब्दिक प्रतिबिम्बों से युक्त समझना चाहिए। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान चेतना की एक व्यवहित, भेद-प्रदर्शक एवं सम्बन्ध-निर्देशक अवस्था है जिसमें आत्मसात्करण और विभेदीकरण के परिणाम भी समाविष्ट हैं। यह व्यक्त, मूर्तरूप और निश्चित ज्ञान है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में जातिगत वैशिष्ट्य और सम्बन्ध अन्तर्निहित तो अवश्य है, किन्तु वे प्रकट होते हैं सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में ही। इस मत का समर्थन पार्थसारथि मिश्र ने किया है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष अर्थात् इन्द्रिय-सम्पर्क में उत्पन्न अनुभव और सविकल्प प्रत्यक्ष जो प्रत्यक्ष ज्ञान का निर्णयात्मक रूप है दोनों एक ही प्रक्रिया के, जो प्रकृति से एक ही है, प्रारम्भिक और संपुष्क रूप हैं। निर्विकल्प प्रत्यक्ष अपौरुषेय, सत्काल आये नहीं बदलता, यह सूक्ष्म और

1 इण्डियन लॉजिक एण्ड ऐटोमिक्स पृष्ठ 72-73। ब्रनथोट अपनी 'दोमिका' (42) में कहते हैं "विशिष्ट ज्ञान विशेषणज्ञानान्तर्गु विशिष्टज्ञानत्वात् दधीति ज्ञानवत्। विशेषणज्ञानस्यापि सविकल्प कत्वे अनावस्थाप्रसंगान्निरविकल्पमिति।" जोर देखिए "सिद्धांत युक्तानवति", 58। विशिष्ट ज्ञान पदार्थ विशेष (विशेष्य) का निर्णय अथवा ज्ञान है जो पदार्थ का गुण (विशेषण) बतलाता है। न्याय का मत है कि इस प्रकार के ज्ञान के लिए, यह घट है हमें केवल इन्द्रिय के विशेष्य पदार्थ (घटे) के साथ सम्पर्क की ही आवश्यकता नहीं होती, बल्कि विशेषण (घटत्व) के पूर्वज्ञान की भी आवश्यकता है। इस पूर्वज्ञान को ही निर्विकल्प कहते हैं और इसका साक्षात् ज्ञान न्यायिक (18) में व्यक्त किया गया पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त गुण के पूर्वज्ञान की आवश्यकता के निर्णयों में भेद किया गया है। इन्द्रिया गुण और उनके विषय (पदार्थ) दोनों, पृष्ठ 67।

घटत्व का निर्विकल्प ज्ञान होता है, अज्ञवत्त्वात् ('न्यायविन्दुटीका', पृष्ठ 16)। प्रकट नहीं होते। ज्ञान अविच्छिन्न।

कालक्रम की दृष्टि से, अनुष्ठान, 4।

आवाज यथार्थ है, किन्तु यह आवाज भवन्ती की है या दूरस्थित वाष्पसीटी की, यह हमारी अपनी कल्पना है। धर्मात्तर का तर्क है कि मा के स्तन तक का ज्ञान जो वच्चे को दूसरी दार होता है, अपने पूर्वजन्तुमव के आचार पर ही होता है, और इसलिए यह ज्ञान भी विशुद्ध या अनिदिष्ट नहीं है। जैसाकि काण्ट ने कहा है, सभी संपर्क ऐसे रूप है जो हमारे मन द्वारा उपस्थित तत्त्वों पर आरोपित किए गए हैं और तभी वे ज्ञान के विषय बन सके हैं। सविकल्प ज्ञान में हम यथार्थ को भरोहकर उसका रूप बदल देते हैं और इसीलिए यह अप्रगणिक कहलाता है।¹ दिग्नाग की सम्मति में द्रव्यो, गुणों तथा क्रियाओं का ज्ञान मिथ्या है।² वाच्य पदार्थ क्षणिक है और इसलिए वे जाने नहीं जा सकते।³ रचमात्मक कल्पना क्षणिक अवस्था की एक ऐसी श्रृंखला में परिणत कर देती है, जिसमें भूतकाल प्रविष्ट होता है और जो आगे की ओर भविष्य में बढ़ी होती है। विचार-जगत् अयथार्थ (अनर्थ) है। परमार्थसत् अनुभूत सवेदना है।⁴ यह समस्त मत इन विचारकों की अध्यात्म-विषयक पूर्वकल्पनाओं द्वारा निर्धारित है। दिग्नाग एक त्रिपयिबिज्ञान-वादी है जो समस्त ज्ञान को विशुद्ध मानसिक मानता है। यथार्थ के स्वरूप के प्रश्न को उनमें अनिर्णीत ही छोड़ दिया है, यद्यपि प्रत्यक्ष-विषयक तथ्य उसे यह स्वीकार करने को बाध्य कर देते हैं कि हम किसी यथार्थ सत्ता के सम्पर्क में आते हैं, चाहे वह क्षणिक ही क्यों न हो। धर्मकीर्ति अपने सौमान्तिक भुकावों के कारण अतिमानसिक यथार्थ सत्ताओं को स्वीकार करता है, जिससे कि प्रत्यक्ष ज्ञान की विविधता का समाधान हो सके, यद्यपि उनका क्षणिक रूप उनके ज्ञान को असम्भव बना देता है। वह सवेदनाओं को वैयक्तिक तथा उनके पदार्थ-सम्बन्धी संकेत को अनुमानगम्य मानता है।

नैयायिक बौद्धमत की कड़ी आलोचना करते हैं। उद्योतकर का तर्क है कि विशुद्ध इन्द्रिय-ज्ञान जो अपने-आप में विशिष्ट और स्वतः प्रज्ञात है और जो नाम या जाति के सम्मिश्रण से रहित है, एक असम्भव धारणा है। हमारा पदार्थ-विषयक ज्ञान अनिवार्य रूप से व्यापक (जातिमात्र में सामान्य) रूप धारण कर लेता है।⁵ बौद्धों का यह मत कि सभी सामान्य स्थापनाएँ काल्पनिक हैं क्योंकि केवल विशिष्ट पदार्थों का ही अस्तित्व है, नैयायिकों को अमान्य है। उनका मत है कि सामान्य स्थापनाएँ उसी ही यथार्थ हैं जितने कि वे पदार्थ-विशेष हैं जिनमें वे समवाय सम्बन्ध से विश्वमान हैं। इस सम्बन्ध का ज्ञान या तो हमें सीधा प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा होता है या इस तथ्य से अनुमान द्वारा होता है कि हमें विशिष्ट पदार्थों के बारे में यह अभिज्ञता होती है कि वे यथार्थ प्रकार के हैं। पदार्थों का स्वरूप ही अन्तिम साक्षी है जो स्वयं प्रकट रूप में हमारी चेतना को निर्धारित करता है। सम्बन्ध उपस्थित पदार्थों पर आरोपित नहीं किए जाते हैं बल्कि यथार्थ के स्वरूप में ही भासित होते हैं। हमारी बोधशक्ति का कार्य यथार्थ की पूर्णता में उस सम्बन्ध को केवल खोज निकालना है। यदि 'यथार्थ'

1 किन्तु काण्ट निम्नलिखित प्रत्यक्ष ज्ञान की सम्भावना का निषेध करता है जिसके द्वारा बौद्ध की कल्पना में, केवलमात्र भेद का ही अन्तर्दृष्टि से ज्ञान होता है। तुलना कीजिए उसके इस प्रसिद्ध वक्तव्य के साथ कि "प्रत्यक्ष ज्ञान भावों के बिना अन्ध है और भाव बिना प्रत्यक्ष ज्ञान के खोखले हैं।" यद्यपि पूर्वतर मत के साथ इसका विरोध होता है जो 'प्रोमेथीयस' (18) में व्यक्त किया गया है और जिसमें प्रत्यक्ष ज्ञान के निर्णयो तथा अनुभवों के विषयो में भेद किया गया है।

2 देखिए यूरट 'वैज्ञानिक किलासपरी', पृष्ठ 67।

3 क्षणम्य (ज्ञान) प्रापयितुम अशक्यत्वात् ('न्यायविन्दुटीका', पृष्ठ 16)।

4 'न्यायविन्दु' पृष्ठ 103।

5 न्यायवातिक I 1, 4।

में सम्बन्ध निहित नहीं है और ज्ञान का विषय सम्बन्धयुक्त है, तो हमें बुद्धिमान विषय और दृष्टिगत विषय के भिन्ना विरोध को स्वीकार करना पड़ेगा। ज्ञात विषय वैसा नहीं है जैसा कि विषय वस्तुतः स्वयं है। वह ज्ञाता और उद्दीपक पदार्थ के मध्य स्थित एक नवीन वस्तु है। किन्तु वैसा कि हमने देखा, न्यायदर्शन के अनुसार निर्विकल्प और सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान तार्किक रूप में एक ही है। सम्बन्ध धन्य से दृष्टात् प्रकट नहीं हो जाने। वे निर्विकल्प ज्ञान में विद्यमान हैं, यद्यपि हम सविकल्प ज्ञान में ही उनके अस्तित्व से अभिज्ञ होते हैं। जयन्त का गर्भ है कि सविनश्य ज्ञान का विषय अवधार्य नहीं है, क्योंकि निर्विकल्प ज्ञान के द्वारा भी उसका बोध होता है। विचार-सम्बन्धी अवयवों अथवा स्मृति के विषयमय तत्त्वों को उपस्थिति मात्र इन्द्रियों को सक्रियता में हस्तक्षेप नहीं करती। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान की जटिलता एक तार्किक दोष नहीं है। उसमें अन्तर्निहित विचार का प्रयोग उसकी प्राधान्यता का समर्थन करता है। यदि सविकल्प प्रत्यक्ष उसीका ज्ञान कराता है जिसका ज्ञान पहले ही निर्विकल्प प्रत्यक्ष द्वारा हुआ है, तो यह कोई इन बात को दलील नहीं है कि वह सत्य नहीं हो सकता। नवीनता सत्य की कसौटी नहीं है। विचार विषयक तत्त्व विकल्पमय नहीं है। सामान्य की प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय है, केवलमात्र नाम ही नहीं है, क्योंकि नाम के अभाव में भी उसका ज्ञान होता है। दक्षिण भारत का मिवासी अब उत्तर भारत में ऊँची को देखता है तो वह उनकी सामान्यता को लक्ष्य करता है, चाहे उसे उसत पशु के नाम का ज्ञान न हो। हम जब अपनी चारों उतारियों को देखते हैं तो हम उनमें एक सामान्य भाव भी लक्ष्य करते हैं तथा उनके विशेष गुणों को भी लक्ष्य करते हैं। यदि हम पदार्थ के केवल विशेष रूप को ही ग्रहण करें तो हम दूसरी वस्तु का प्रथम के साथ सम्बन्ध स्थापित न कर सकेंगे। यदि यह तर्क दिया जाय कि जब हम दूसरी बार देखते हैं तो पहली बार का स्मरण ही आता है, तो जयन्त का कहना है कि पहले के स्मरणमात्र से कोई लाभ नहीं होगा, क्योंकि तब दूसरे के साथ सम्बन्ध नहीं है। यदि हमका तात्पर्य यह है कि दूसरे का ज्ञान पहले का संकेत देता है, क्योंकि दोनों एक ही वर्ग के हैं, तो यह स्पष्ट है कि पहले प्रत्यक्ष ज्ञान में भी उसकी सामान्यता और विशेषता का भी ज्ञान हुआ था। निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में सामान्य तथा विशिष्ट का ज्ञान भ्रमस्पष्ट रूप में और सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में स्पष्ट रूप में होता है। बौद्ध विचारक भी यह अवबोध नहीं करते कि जब हम किसी विशिष्ट पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है तो हमें सामान्यता (अनुवृत्ति ज्ञान) का भी बोध होता है। अब प्रश्न उत्पन्न होता है कि इस बोध (अनुवृत्तिज्ञानोपादिका शक्ति) का आधार क्या है, अर्थात् क्या यह विशिष्ट है अथवा उसमें कुछ भिन्न है, नित्य है अथवा अनित्य है, प्रत्यक्ष होने योग्य है अथवा नहीं, क्योंकि यदि बोध में कोई वैशिष्ट्य है तो बोध के विषय में भी वैशिष्ट्य अवश्य होगा।¹ इसलिए सामान्य विशिष्ट से भिन्न है, वह व्याप्त होने में नित्य है, जबकि विशिष्ट पदार्थ उत्पन्न होने तथा नष्ट होते हैं। और सामान्य अथार्थ है, चाहे वह प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय हो या अनुमानमय हो।² इस तर्क की कि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के निर्देशक शब्द के

1 विधवाशिवशक्तिनेष प्रथमशिवशिवानुसन्धे (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 314)।

2 दक्षिण न्यायमञ्जरी पृष्ठ 309-311, 313-314। तुलना कीजिए न्याय के मत की संप्रदाय के इस मत के साथ कि साधु का ज्ञान वह मुख्य अर्थ है 'एक' ऐसा सार्वभौमिक एकाता है जिसमें इन्द्रिय और बुद्धि दोनों का सम्मिलन प्राप्त रहता है। अस्तित्व तथा परिमाणमय वैशिष्ट्य को इन्द्रिय द्वारा प्राप्त होता है और गुणमय अथवा बुद्धि से। ज्ञान के उद्दिष्ट विषय के अन्तर सामान्य का अन्तर्गत और विशेष की ऐन्द्रिय ज्ञान से सम्मिलित रहते हैं। यह न तो अनेका सार-

स्मरण पर निर्भर करता है और पदार्थ के इन्द्रिय के साथ सीधे सम्पर्क पर निर्भर नहीं करता, इस आधार पर आलोचना भी गई है कि यद्यपि सविकल्प प्रत्यक्ष इन्द्रियगृहीत ज्ञान तथा स्मृतिगत प्रतिबिम्ब का सम्मिश्रण है, तो भी प्रमुख अवयव इन्द्रिय सम्पर्क ही है, नाम की स्मृति सहायक अवयव है। कोई भी बोध प्रत्यक्षजनित है अथवा नहीं, यह परिधिस्थ उत्तेजना की विद्यमानता अथवा उसके अभाव पर निर्भर करता है।¹

यहाँ हम, बौद्ध तथा नैयायिकों द्वारा समर्पित यथार्थ-सम्बन्धी विचारों में जो मौलिक विभिन्नता है, उसपर पहुँचते हैं। बौद्धों की धारणा है कि यथार्थ सत्ता साधारण 'यह' है, अर्थात् एक क्षणिक विशिष्ट जो अपने गुण के अन्दर बन्द है, जो काल के अन्दर बराबर रहने अथवा देख के अन्दर विस्तार में सर्वथा स्वतंत्र 'सर्व पृथक्' है। सम्स्त सवध स्वेच्छा से बाहर से कल्पना द्वारा फैलाया गया जाल है। इसके विपरीत, नैयायिक का तर्क यह है कि जिनका अस्तित्व है वह क्षणिक गुण नहीं है, वरिष्ठ विशिष्ट पदार्थ है जिसके अन्दर विषमवस्तु की विविधता है। अनेकत्व के होते हुए भी बहु एक रहता है। वह अनेकों में एक है। जहाँ तक वह दूसरी से पृथक् है वह अपने-आपमें विशिष्ट है; और जहाँ तक वह अपनी विविधता में एकसमान है वह सामान्य है, और अपनी इस समानता के कारण वह एक वर्ग का अंग भी है। प्रत्येक विशिष्ट पदार्थ के ये दो पहलू हैं। अणु-रूप विशिष्ट पदार्थ, जो मनुष्य के विवेको से रहित है और केवलमात्र सम्बन्ध जिनका कोई अंतिम बिन्दु नहीं है, एक ऐसा, मिथ्या विश्वास है जिसका सम्बन्ध जिनका समर्थन अनुशास से नहीं होता। तादात्म्य तथा विभेद एक पूर्ण इकाई के अन्दर ही पृथक्-पृथक् जाने जा सकते हैं, और ये ही जब स्वतन्त्र इकाइयों में बंटकर कठोर हो जाते हैं तो मिथ्या हो जाते हैं। आधुनिक मनोविज्ञान न्याय के इस मत का समर्थन करता है कि प्रस्तुत पदार्थगत विषय के दो पहलू हैं—इन्द्रियगम्य गुण और सम्बन्ध।

ऊपरी तौर पर विचार करने से हमें यह प्रतीत होता है कि अपरिपक्व इन्द्रिय सचेदनाएँ जो ज्ञान की उत्पादक सामग्री हैं, उच्चतम यथार्थ मत्ता हैं। किन्तु इन स्थिति को स्वीकार करना कठिन है कि मनुष्य की शृष्ण-वृण्ड सचेदनाएँ ही वस्तुओं का यथार्थ तत्त्व हैं। अस्तव्यस्त पड़े असंख्य पत्थर, टँटें तथा लकड़ी मकान नहीं हैं। अनुभूत सचेदनाएँ ज्ञान नहीं हैं। वर्तमान क्षण की परिधि में बाधक सीमित ज्ञानवाद तो हमें सीधा

तत्त्व है अर्थात् डेकार्टे का पिचार 'और न खैरही इन्द्रियप्रदत्त सामग्री है जिसका अनुभववादियों (इम्पीरिस्ट्स) का विश्वास है। हम वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करते हैं, और वस्तुएँ न तो अनृत सार लय हैं और न विपरीत प्रतिक्रिया हैं। सामान्यों की विशेषों में पृथक् करते वक्त अपने दोष वस्तुओं में उक्त दोनों के एकत्र को न देखना।

1 'न्यायकन्दली', पृष्ठ 193। पार्ष्णरवि मिश्र का कथन है कि "मनिकरपम् अपि अनुपर-इन्द्रियव्यापारम्, आप्रमाणम् अपरोधावभासत्वात् प्रत्यक्षमेव" ("वास्तवोपेक्षा", पृष्ठ 103-4)। बौद्ध मतवादीज तक करते हैं कि सविकल्प प्रत्यक्ष यथार्थ नहीं है और न स्पष्ट ही है, यद्यपि इसके ठीक पूर्ववर्ती निविकल्प ज्ञान के साथ सम्बद्ध होने से यह ऐसा प्रतीत होता है। किन्तु यह एक कल्पना है। प्रमाणान्तर ने भी बौद्धमत की जालोचना की है। अणुपट्टा केवल सविकल्प प्रत्यक्षों की ही विशेषता नहीं है। शीघ्र अथवा अल्पक में सिधे दूरस्थित पदार्थों के प्रत्यक्ष ज्ञान अस्पष्ट होते हैं, चाहे वे निविकल्प ही चाहे सविकल्प। यदि सविकल्प प्रत्यक्ष इसलिए अप्रामाणिक है कि यह भी उनको प्रत्यक्ष करता है जिसका बोध पहले ही चुका है, तो अनुमान भी अप्रामाणिक है, क्योंकि वह भी उसीका बोध करता है जिसका बोध पहले सामान्य व्याप्ति के साहचर्य द्वारा ही चुका है। बौद्धमत के आधार पर सब पदार्थ क्षणिक हैं और इस प्रकार कोई प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं है। अनुमान में भी हम विषय के विशिष्ट व्यक्तित्व को ग्रहण नहीं करते हैं। किन्तु उससे अनुमानिक ज्ञान अप्रामाणिक नहीं हो जाता। शब्द और विचार विषयक सम्बन्धों की विद्यमानता का प्रामाणिकता के साथ कोई वास्ता नहीं है। भ्रम हो जाने की संभावना और क्रियात्मक कार्यक्षमता सविकल्प तथा निविकल्प दोनों प्रत्यक्षों में रहती है।

बौद्धिक आत्मघात अष्टमंर की ओर अग्रसर करेगा, क्योंकि उससे विचार सम्बन्धी जीवन एक कल्पित कहानी-भास रह जाएगा। बौद्ध दार्शनिक निष्क्रिय यथिज्ञता का वास्तविकता के अनुभव के साथ सादात्म्य वतनाते हैं। वे हमें मानसिक आलोचना के पाप में मुक्त होने का आदेश देते हैं। परन्तु व्यवधानमूल्यता के लिए उनका जोर एक पूर्वग्रह मात्र है। तथ्य के प्रति निष्ठा का अर्थ मानसिक आलोचना से मुक्ति भी नहीं है। मैं जान यह कहता हूँ कि यह वस्तु, जिसे मैं अपने सम्मुख देखता हूँ, नारंगी है, तो निश्चय ही मैं दस सम्बन्ध में जानबूझकर कोई आलोचनात्मक मूर्खता नहीं करता हूँ। भौतिक आत्मबोध मानव-मस्तिष्क का स्वाभाविक कार्य है। मानव का मस्तिष्क कोई खाली कमरा तो है नहीं जिसमें इन्द्रियजन्य दोष तुरन्त भुस जाते हो। अनेक इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रेरणात्मक पदार्थ के सम्पर्क की प्रियात्मक प्रतिक्रिया है। हम अन्मजान विचारक हैं और इसलिए जो ज्ञान हमें उपलब्ध होता है उसकी व्याख्या किए बिना हम नहीं रह सकते। संवेदनाएँ हमें एक-दूसरे सम्बन्ध-रहित प्राप्त नहीं होती। वे हमें विषयनिष्ठता के भाव के साथ प्राप्त होती हैं। वे अन्य तत्त्वों के सम्मिश्रित पुञ्ज में घिरी हुई हमारे आगे प्रस्तुत होती हैं। आणविक 'अब' (कतमात) का कोई अस्तित्व नहीं है। आकाश-विषय प्रत्येक बिन्दु के चारों ओर अन्य बिन्दु भी है, जैसेकि समय का प्रत्येक क्षण निरंतर दूसरे क्षण में परिवर्तित होता रहता है। बौद्ध दर्शन के मत से इन्द्रिय और अवबोध (प्रतिपत्ति) भिन्न-भिन्न हैं और दोनों के कार्य भी एक दूसरे में बिलकुल पृथक् हैं। इन्द्रियो द्वारा गृहीत सामग्री भिन्न-भिन्न विधियों से परस्पर एकत्र होकर ज्ञान के अणु का निर्माण करती है। उक्त सामग्री में ऐसे सम्बन्ध जुड़े रहते हैं जिन्हें हमारा ज्ञान ही पृथक् करके सुगमभाता है। ज्ञान में यथार्थता का न तो हम निर्माण कर सकते हैं और न उसमें कोई परिवर्तन ही कर सकते हैं। इन्द्रियो द्वारा जो अस्पष्ट रूप में ज्ञान होता है उसका स्पष्ट ज्ञान तब होगा है जब हम अवबोध के क्षेत्र में पहुँचते हैं। जो सम्बद्ध व तर्कसंगत है वही यथार्थ है। यथार्थता का स्वरूप न तो इन्द्रियो को प्राप्त होता है और न ही अवबोध को। वह केवल पूर्ण आत्मा को ही प्राप्त होता है।

पञ्चकीर्ति प्रत्यक्ष ज्ञान के चार प्रकार स्वीकार करता है। इन्द्रियजन्य ज्ञान, मानसिक ज्ञान (मनोविज्ञान), आत्मबोधना तथा योगिक अन्तर्दृष्टि। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिया माध्यम का काम करती है। मानसिक ज्ञान को भी इन्द्रियजन्य ज्ञान के ही समान कहा गया है, क्योंकि दोनों एक ही श्रेणी के (एक सन्तान) हैं। यह ज्ञान इन्द्रियजन्य ज्ञान के अगले ही क्षण में उत्पन्न होता है। एक प्रकार से यह कुछ-कुछ पश्चानु-विमर्श है, क्योंकि पश्चात्तर का कहना है कि "मानसिक-ज्ञान तब तक उत्पन्न नहीं हो सकता जब तक कि आस अपनी काम कुल समय में लिए अन्दर न कर दे। यदि आस विषयानीय रहे तो हमें अकुलिकषा दृष्टिद्वारा सम्बन्धी इन्द्रिय ज्ञान बराबर होते ही रहेंगे।" ^{१३} मृत और दुःख का आन्तरिक प्रत्यक्ष ज्ञान तीसरे वर्ग के अन्तर्गत आता है जिसे

१३ एतच्च अनेकजानम् उपगच्छामाकां वल्लि प्रत्यक्षविषयते। स्वापारवति तु वल्लिम् यद् दृष्ट-
जानं तन्म सर्वं वल्लिप्रतिपत्तम् एव (आर्यसत्त्वोपाय, पृष्ठ १३)। तुलना कीजिए विषय मेमन के इस
विचार के साथ कि हम केवलप्राप्ति का अनुभव ही नहीं में करते हैं, अर्थात् या तो मौलिक रूप से या
भूमि कर में। मौलिक स्वभावता उत्पन्नता के साथ साथ एक ही समय में होती है और इस रूप में
उत्पन्नता के बाद होने पर स्वदेहता को नष्ट हो जाती है। किन्तु, अग्रिम में पाए हुए तुलना की भाँति,
विषय समान ही जान पर बने उल्टे हुई लहरों की शब्द-जन्म काट होने में मग्न लगता है, सभी
प्रकार उत्पन्नता के गति होने पर भी संवेदना को मरणाद होने में सम्य समता है। इस परम-तुलना
प्रमाण का समान मौलिक संवेदना (self-evident) की स्थिति को ज्ञात करता है। संपन्न का कहना है कि

स्वसंवेदना या आत्मचेतना कहा गया है। हमें आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान उसकी सुख या दुःख जैसी भिन्न-भिन्न स्थितियों के ज्ञान के द्वारा होता है। यह सीधा अन्तर्ज्ञान है जिसके द्वारा जीवात्मा का आविर्भाव हमें होता है (आत्मन साक्षात्कारी)। यह बुद्धि के वृत्तक्षेप से स्वनन्त्र है और इसीलिए इसमें भ्रम की संभावना भी नहीं हो सकती। प्रत्येक मानसिक व्यापार में इसका सहयोग विद्यमान रहता है। धर्मोत्तर ने इस स्वसंवेदना को और उस आत्मीयता तथा भावुकतापूर्ण आवेश को, जो प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में उपस्थित रहता है, एक समान बताया है। नव्यन्याय ने इसे परवर्ती उपज कहा है जो चेतना के ऊपर आच्छादित हो जाती है। गणेश के मत से इसकी उत्पत्ति तब होती है जब हम कहते हैं कि "मैं जानता हूँ कि यह एक वस्तु है।" व्यवसाय अथवा सविकल्पज्ञान हमें किसी पदार्थ का ज्ञान कराता है, किन्तु इस ज्ञान को कि "मुझे पदार्थ का ज्ञान है" अनु अर्थात् पीछे से उत्पन्न होनेवाला व्यवसाय अथवा पश्चाद्ज्ञान कहा जाएगा। "यह एक घटा है" एक शब्दबोध है, "मैं जानता हूँ कि यह घटा है," अनुव्यवसाय है, अर्थात् पदार्थ के शब्दबोध के पीछे होनेवाला ज्ञान है। साध्य और वेदान्त का मत है कि चेतना की प्रत्येक वृत्ति पदार्थ को प्रकट करती है तथा अपने-आपको भी प्रकट करती है, जिसमें आत्मा सम्मिलित है।¹ धर्मोत्तर के मतानुसार, हम बौद्धधर्म के चार सत्यों को, जो ज्ञान के

मौलिक संवेदना अपने पीछे, एक गहरा प्रभाव छोड़ जाती हैं जो अचानक पाकर तमा चञ्चित बनस्य में एक ऐसी संवेदना को उत्पन्न करता है जिसे स्मृतिव्यवस्था कहा जाता है और जो मौलिक नहीं होती। देखिए समान ही 'मैमिक साइकोलॉजी'।

1 दीपिका, 34।

2 न्याय-वैशेषिक का मत कुम्हारित के मत से भिन्न है। कुम्हारित का मत है कि बोध का अनुमान पदार्थों की जातता से होता है। जब वाचनिकी, वेदादित्यो, तथा कुष्ठेक बौद्धों का ऐसा विम्वान है कि बोध का बोध अपने से होता है। न्याय-वैशेषिक के अनुसार, बोध अपने ही ऊपर मुक्तकर स्वयं बोध का विषय नहीं बन सकता। यह बोध परप्रकाशक है, स्वप्रकाशक नहीं है। यह एक अन्य बोध के द्वारा अभिव्यक्त होता है, क्योंकि यह एक कपड़े की भाँति ज्ञान का विषय है (ज्ञान ज्ञानात्तद्बोध प्रमेयत्वात् पटादिवत्)। समस्त मत की जो आलोचना जैन दार्शनिकों ने की है वह सर्वत्र ने इस प्रकार रखी जा सकती है (1) जिस प्रकार मुख पर बोध अपने-आपसे होता है दूसरे से नहीं, ईश्वरीय ज्ञान भी अपने-आपसे होता है दूसरे से नहीं, उसी प्रकार प्रत्येक आत्मबोध को भी स्वतः ज्ञान मानना चाहिए, अन्यथा एक बोध को जानने के लिए दूसरे बोध की और उसके बोध के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी और इस प्रकार श्रृंखला का बड़ी अंत न होगा। (2) इस घोषी मुक्ति की भावोचना कि ईश्वर के गन्ध दो बोध हैं, एक तो वह जो गमरत विषय का बोध ग्रहण करता है और दूसरा वह जो उस बोध का बोध ग्रहण करता है सरलता के साथ हो सकती है। दूसरे बोध का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है या नहीं? यदि होता है तो अपने-आपसे होता है या किसी अन्य से? यदि अपने-आपसे होता है तो क्यों न हम वही समझ लें? यदि दूसरे से होता है तो इस श्रृंखला का बड़ी अन्त न होगा। यदि हम कहें कि दूसरे का ज्ञान पहले से होता है तो हम एक चक्र बोध में जा जाते हैं। यदि दूसरे पर प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता और यदि वह विना अपना प्रत्यक्ष ज्ञान हुए पहले का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है, तो क्या पहला अपना प्रत्यक्ष ज्ञान हुए विना ही समस्त विषय का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता? हमें स्वीकार करना ही होगा कि ईश्वरीय ज्ञान स्वतः ज्ञान है। समस्त विषय का बोध ग्रहण करने से वह अपना बोध भी ग्रहण करता है। इस प्रसंग पर ईश्वरीय तथा माधवीय जात में कोई भेद नहीं है। अपने-आपको तथा अन्य को अभिव्यक्त करने का लक्षण (स्वपरप्रकाशक) चैतन्य के अन्दर है, वह चाहे मानवीय हो या अमानवीय हो। किन्तु सर्वज्ञता सामान्य ज्ञात नहीं है, क्योंकि इसका सम्बन्ध केवल ईश्वरीय चैतन्य के साथ है। (3) प्रत्यक्ष अथवा अनुमान द्वारा पश्चात्-बोध (अनुव्यवसाय) का कोई प्रमाण नहीं मिलता। न्याय के इस मत को कि अनुव्यवसाय में आत्मा का मन के साथ सम्पर्क रहता है, स्वीकार नहीं किया गया, क्योंकि मन का अस्तित्व अस्पष्ट है। (4) यदि एक बोध दूसरे से जाना जाता है तो अब तक पहला क्या रहता है दूसरा उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि बोध पूर्वानुपर होते हैं। और जब

साधारण साधनों की पहुँच से परे हैं, यौगिक अन्तर्दृष्टि से प्रत्यक्ष देखते हैं जो समस्त भ्रम से उन्मुक्त हैं और बौद्धिक दोष से भी रहित हैं,¹ यद्यपि स्वरूप में वह निर्विकल्प प्रत्यक्ष ही है। प्रत्यक्ष ज्ञान की नानाविध श्रेणियाँ हैं। विरलिया घने अन्धकार में भी पदार्थों को देख सकती हैं और मित्र अपने मित्रों को बहुत दूर से तक लेते हैं। निरन्तर ध्यान का अभ्यास करने से मनुष्य इन्द्रियानीत प्रवृत्ति दिव्यदृष्टि प्राप्त कर सकता है, और समीप व दूर के, भूत और भविष्य के तथा सुदूर और दृष्टि से ओझल सभी पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है।² इस अत्यन्त उच्च श्रेणी के अन्तर्ज्ञान में अन्तर्दृष्टि की व्यवधानशून्यता होती है। हमारी दृष्टि में जो चमत्कार प्रतीत होता है, श्रृंगियों के लिए वही एक प्राकृतिक देन है। हमारी विमूढ़ दृष्टि को जो अरमन्त जटिल और रहस्य-पूर्ण प्रतीत होता है, श्रृंगियों को वही हस्तामनकयत् प्रत्यक्ष हो जाता है। महा हर एक वस्तु रूपान्तरित है। सबसे निचले धरातल में निष्पीडित पदार्थों का सोपा-मादा इन्द्रिय-जन्य ज्ञान है और सर्वोच्च धरातल पर यौगिक अन्तर्दृष्टि है। प्रथम प्रकार का ज्ञान प्रकृत एकजन्मा मनुष्य का है, जबकि दूसरे प्रकार का ज्ञान आध्यात्मिक द्विजन्मा पुरुष का है। पहले प्रकार का ज्ञान आत्मान्वेदन का महान् सपर्य्य प्रारम्भ होने से पहले आता है, और दूसरे प्रकार का उस सपर्य्य के अन्त में आता है। दूसरा ज्ञान एक सिद्धि है जो ज्ञान की परिपक्व अवस्था एवं आन्तरिक वेदना का परिणाम है यौगिक अन्तर्दृष्टि यथार्थ का ज्ञान, अर्थात् वह है, उसकी पूर्णता और एकनयता से प्राप्त करती है।³ यौगिक अन्तर्दृष्टि तथा ईश्वरीय सर्वज्ञता में इतना अन्तर है कि पहली उत्पन्न होती है और दूसरी नित्य है।⁴

तमोऽ यौगिक उपा अलौकिक प्रत्यक्ष में भेद करता है। अलौकिक प्रत्यक्ष के तीन भेद हैं जो तीन प्रकार के अलौकिक सन्निकर्षों, अर्थात् सामान्य लक्षण,

पहला भेद जो क्या तो यह उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि तब बोध करने को कुछ विषय नहीं रहा। यदि भ्रम पहले ज्ञान का, निश्चय अब अस्तित्व नहीं है, मोक्ष प्रदान करता है तो यह दिव्य अन्तर्ज्ञान के बोध के समान एक प्राप्ति है। (5) यदि दूसरे बोध का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है तो इसे अवश्य अब बोध के ज्ञान होना चाहिए और इन प्रकार इस का ज्ञान का नहीं भ्रम न होता। यदि दूसरे बोध का प्रत्यक्ष नहीं होता, तो स्वयं अज्ञान बोध बहुत बोध का ज्ञान किम प्रकार कर सकता है। इसका अर्थ ज्ञान कि मेरे बोध का ज्ञान किसी अन्य के बोध को ही सकता है जिसे मैं नहीं जानता। (6) इस प्रकार के तर्क पर कि जित्त प्रकार ज्ञानेन्द्रिया नहीं जानी जाती, यद्यपि ये पदार्थ के ज्ञान की उत्पत्ति करती हैं, उसी प्रकार ज्ञान दूसरा बोध पहले बोध को उत्पन्न कर सकता है, यद्यपि पूर्वक रूप नहीं दिया जा सकता। क्योंकि, तब अवस्था में यह मानना होगा कि बाह्य विषय का पहला बोध अपने विषय का बाध ग्रहण करता है, यद्यपि वह अपने-आप अज्ञात है, और यह एक ऐसी स्थिति है जिसे स्पष्ट-वैयक्तिक कलौकार करता है ('प्रत्यक्षमप्यन्तर्दृष्टि', पृष्ठ 34 से आगे)।

1 भार देविए 'साधनसूचीका', पृष्ठ 14-15। देविए वैयक्तिक सूत्र, ७. 1, 13, इन्द्रियन सन्निकर्ष एव प्रत्यक्ष, पृष्ठ 81 से आगे।

2 'साधनसूची', पृष्ठ 103। साधना का फल है कि ईश्वर की कृपा से भी यौगिक शक्तियों प्राप्त की जा सकती हैं।

3 समाधि के अन्त में प्राप्त जो अन्तर्दृष्टि-वैयक्तिक ज्ञान श्रृंगियों का है उसे कभी-कभी प्रतिष्ठा भी कहा जाता है, यद्यपि 'प्रतिष्ठा' शब्द का प्रयोग ज्ञान या प्रेरणाजन्य उस धर्म के लिए होता है जो साधारण मनुष्य व भी कभी-कभी शिवलई वदनी है (प्रज्ञासूत्रादृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 253)।

4 प्रत्यक्षमप्यन्तर्दृष्टि की अन्तर्दृष्टि के दो भेद बताता है (प्रज्ञासूत्रादृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 187)। 'साधनसूची', पृष्ठ 195 से आगे। और देविए 'उपसंहार', १. 1, 11।

ज्ञानलक्षण और योगज धर्म द्वारा उत्पन्न होते हैं।¹ अन्तिम योगिक अतर्दृष्टि है। जब हम पदार्थों का जातिगत ज्ञान प्राप्त करते हैं तो यह सामान्य लक्षण है। प्राचीन न्याय सामान्यता के प्रत्यक्ष ज्ञान को स्वीकार करता है। गणेश के अनुसार, सामान्यो के ज्ञान में बुद्धि के कार्य की विशेष महत्ता रहती है। किसी एक पदार्थ के जातिगत सामान्य धर्म के ज्ञान के द्वारा हम उस जाति के अन्य सभी पदार्थों को हर समय और हर स्थान में जानने में समर्थ होते हैं। यदि इस प्रकार का ज्ञान हर एक अवस्था में हो सके तब तो हम सर्वज्ञ होते प्रतीत होंगे। इस आपत्ति का उत्तर देते हुए विश्वनाथ कहते हैं कि हम इस प्रकार से उन सब पदार्थों का केवल सामान्य ज्ञान ही प्राप्त करते हैं किन्तु उनके पारस्परिक भेद को ज्ञान नहीं पाते। सामान्य धर्म का ज्ञान बिना इन्द्रिय-सम्पर्क के होता है ऐसा कहा जाता है, क्योंकि ऐसी अवस्था में भी, जहाँ हमें धृमा नहीं विचार देता, सामान्य धर्म का ज्ञान हो सकता है। वहाँ पर पदार्थ-विशेष और सामान्य धर्म दोनों ही प्रकट हैं, वास्तविक रूप में विद्यमान हैं और उनका साक्षात् प्रत्यक्ष ज्ञान भी होता है। सामान्य धर्म मानसिक रचना नहीं है, बल्कि एक ग्यार्थ सारतत्त्व है जो पदार्थों के अन्दर निहित रहता है। यह सारतत्त्व हमें उन सब पदार्थों का स्मरण कराता है जिनमें इसकी प्रतीति होती है। सामान्य धर्म और पदार्थ-विशेष के सम्बन्ध का स्वरूप अभिन्न है और ये अवयवावयवी-भाव में अर्थात् समवाय-सम्बन्ध से विद्यमान रहते हैं। सामान्य धर्म का ज्ञान ही अनुमान की प्रक्रियाओं द्वारा सामान्य सम्बन्धों की पूर्वानुभूति को सम्भव होने देता है।² जब हम चन्दन की लकड़ी को देखते हैं तो ज्ञान लक्षण हो जाता है, किन्तु सुगन्ध का ज्ञान प्रापेन्द्रिय द्वारा ही होता है। चक्षु-इन्द्रिय के सन्निकर्ष के साथ-साथ सुगन्ध की स्मृति भी हो जाती है और उससे मन का सम्पर्क होता है। यह परोक्ष ज्ञान है। इसी का दूसरा नाम स्मृतिमान भी है।

जैन दार्शनिकों का विचार है कि यह चेतना की एक मिश्रित स्थिति (समूहालम्बनज्ञानम्) है जिसमें चन्दन का दृष्टिगत होना तथा सुगन्ध का विचार एक साथ मिश्रित है। वेदास्तपरिभाषा का मत है कि ज्ञान के एक विषयवस्तु में दो तत्त्व हैं, एक तात्कालिक ज्ञान और दूसरा व्यवहित ज्ञान³, जबकि जैन तथा अद्वैतवादी अलौकिक सन्निकर्ष को नहीं मानते, नैय्यायिक इसे मानते हैं। वे चेतना की मिश्रित स्थितियों को स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक मनोविकार अपने-आपमें एक शुद्ध है और भिन्न है तथा मन का सूक्ष्म-स्वरूप एक साथ ही दो मनोविकारों को सम्भावना को असम्भव बनाता है इसलिए वे सुगन्धित चन्दन के चाक्षुष ज्ञान को एक साधारण मनोविकार मानते हैं, यद्यपि इससे पूर्व चन्दन का प्रत्यक्ष ज्ञान और सुगन्ध की स्मृति विद्यमान थी। श्रीधर और जयन्त का विचार है कि चाक्षुष ज्ञान सुगन्ध के पूर्वज्ञान की पुनरावृत्ति से सम्बद्ध है, और सुगन्धित चन्दन का वर्तमान ज्ञान चक्षु इन्द्रिय की अपेक्षा मन

1 और देखिए जीनायिशास्त्रकृत 'वर्णकौमुदी', पृष्ठ 9, और विश्वनाथजुल 'भाषापरिच्छेद', विभाग 3।

2 'वेदास्तपरिभाषा' (1) का मत है कि अलौकिकप्रत्यक्ष को स्वीकार कर केने पर अनुमान तथा अन्य प्रमाण अनावश्यक रहते हैं।

3 गुरुचिन्दनमित्यादिज्ञानमपि चन्दनचंदाजे अपरोक्ष गौरवाज्ञे तु परोक्षम् (1)

के कारण अधिक है।¹ आधुनिक मनोविज्ञान इस घटना की व्याख्या प्रत्यय-साहचर्य (association of ideas) के सिद्धान्त के आधार पर करता है। योगन धर्मसंश्लेष यह है जो समाधिस्थ ध्यान से उत्पन्न होता है।

प्रत्यभिज्ञा (पहचान) की घटना के स्वरूप का विवेचन जैसे कि 'यह वही घटा है जिसे मैंने देखा था,' यह ज्ञान साधारण है या मिश्रित, इसका विवेचन नैयायिकों ने किया है। क्या प्रत्यभिज्ञा जो अवस्था दो ज्ञानों का सम्मिश्रण है—एक वह जो सीधा प्रत्यक्ष हुआ है, अर्थात् वह घटा जो दिखाई दिया और दूसरा जो स्मृति में है, अर्थात् वह घटा जिसके साथ वर्तमान घटे का तादात्म्य है? क्या यह ऐसा ज्ञान है जो अगत प्रत्यक्ष है तथा अगत स्मृति है, जैसा कि प्रभाकर मानता है, या त्रिविध स्मृति या त्रिविध अनुभूति है? बोद्ध इसको अनुभवात्मक तथा स्मरणात्मक माननिक अवस्थाओं का यागिक सम्मिश्रण मानते हैं।² यह अकेला अनुभवात्मक या स्मरणात्मक मनोविकार नहीं है, क्योंकि इसका कारण केवल इन्द्रिय-संनिर्गम नहीं है, क्योंकि भूतकाल के पदार्थ के साथ इन्द्रिय-संनिर्गम हो नहीं सकता, और इसका कारण केवल संस्कार भी नहीं है, क्योंकि इस पहचान में 'यह' की चेतना विद्यमान है और यह इन दोनों का सम्मिश्रण भी नहीं है, क्योंकि दोनों पृथक्-पृथक् चित्रा करते हैं और दोनों के अभाव भी भिन्न हैं। यदि हम यह मान भी लें कि प्रत्यभिज्ञाकपी घटना अपने-आपने एक पृथक् प्रभाव है तो प्रश्न उठता है कि इसका उद्दिष्ट पदार्थ क्या है? भूतकाल की घटना उद्दिष्ट पदार्थ नहीं हो सकती, क्योंकि उस अवस्था में प्रत्यभिज्ञा स्मृति से भिन्न नहीं रहती। भविष्य की घटना भी नहीं, क्योंकि उस अवस्था में प्रत्यभिज्ञा तथा रचनात्मक कल्पना में कोई भेद न रहेगा। केवल वर्तमान पदार्थ भी नहीं हो सकती, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा का कार्य वर्तमान पदार्थ की भूतकाल के पदार्थ के साथ समता दिखाना है। इस प्रकार का मत प्रकट करना कि प्रत्यभिज्ञा के द्वारा ऐसे पदार्थ का ज्ञान होता है जो भूत, भविष्य और वर्तमान में भी विद्यमान है, परस्पर विरोधी कथन होगा। इसलिए नैयायिक का कहना है कि प्रत्यभिज्ञा एक प्रकार का विशिष्ट प्रत्यक्ष ज्ञान है जो हमें वर्तमान में अवस्थित पदार्थों का ज्ञान भूतकाल के घुणों के साथ विशिष्ट रूप में कराता है। हम एक पदार्थ की चेतते हैं और पहचानते हैं कि हमें पहले भी देखा था।³ श्रीभाषक और वेदान्ती इन मत का समर्थन करते हैं, जबकि जैन दार्शनिकों का रुक है कि गहृज्ञानने की अवस्था यद्यपि माधारण है तो भी प्रत्यक्ष ज्ञान अगता स्मृति में स्वर्ण में भिन्न है।⁴ उनके अनुसार प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में अनुमान का जरा समाविष्ट रहता है। हम जिस समय एक वृक्ष को देखते हैं तो वस्तुतः केवल उसके एक भाग को ही देखते हैं, अर्थात् ऊपर के भाग के एक पार्श्व को देखते हैं। हम इन्द्रियानुभव को पदार्थ के मूर्तरूप अथवा जय के साथ उद्दिष्ट करते हैं और इस प्रकार हमें पदार्थ का प्रत्यक्ष होता है।⁵ सम्पूर्ण पदार्थ का पूर्वज्ञान, और वर्तमान में प्राप्त किए गए उसके आंशिक ज्ञान में सम्पूर्ण पदार्थ का अनुमान, ये प्रत्यक्ष ज्ञान के प्रत्येक कर्म

1 देखिए 'न्यायमन्त्र', पृष्ठ 461, और श्रीधरकृत 'न्यायमन्त्रदीपी', पृष्ठ 117।

2 और देखिए 'न्यायमन्त्र', 1 : 141।

3 देखिए 'न्यायमन्त्रदीपी', पृष्ठ 448-459। 'मित्रभाषिणी' (विजयनगरम् समूह सीरीज, पृष्ठ 25) में कहा है 'मोक्ष देवदत्त कल्पनीयवर्तमानकालविशिष्टविषयकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञा।'

4 'प्रत्यक्षज्ञानमार्तण्ड', पृष्ठ 97-98।

5 न्यायभाष्य, 2 - 1, 30; और देखिए न्यायभाष्य, 2 - 1, 31-32।

मे समाविष्ट रहते हैं। स्मृति तथा अनुमान के तत्त्व सहायक हैं, किन्तु इन्द्रियजन्य ज्ञान मुख्य तत्त्व है। इन्द्रिय-सन्निकर्ष से जो भी मानसिक स्थिति उत्पन्न होती है वह प्रत्यक्ष ज्ञान है, भले ही उसमें अन्य तत्त्व भी जैसे स्मृति और अनुमान, क्यों न समाविष्ट हों।

; गौतम की परिभाषा के अनुसार, भ्रान्तिरहित होना प्रत्यक्ष ज्ञान की विशिष्टता है। प्रत्येक इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रागाणिक नहीं होता। साधारण प्रत्यक्ष में निम्नलिखित विषय विद्यमान रहते हैं - (1) पदार्थ, जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, (2) बाह्य माध्यम, जैसे चाक्षुष ज्ञान में प्रकाश, (3) इन्द्रिय, जिसके द्वारा पदार्थ का ज्ञान होता है, (4) मन अथवा मुख्य इन्द्रिय, जिसकी सहायता के बिना ज्ञानेन्द्रिया अपने पदार्थों पर कार्य नहीं कर सकती, और (5) जीवात्मा। यदि इन पाँचों में से कोई एक भी ठीक-ठीक कार्य न करे तो भ्रमात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है। बाह्य पदार्थों में या तो गति के कारण अथवा सादृश्य के कारण दोष हो सकते हैं। सादृश्य के कारण सीप चादी दिखती है। यदि प्रकाश मन्द है तो हमें पदार्थ स्पष्ट रूप में दिखाई नहीं पड़ेगा। यदि हमारी आँखों में कोई रोग है या वे क्षीण अन्धी हैं तो हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान में भी दोष रहेगा। यदि मन किसी और जगह लगा है, या यदि जीवात्मा के अन्दर आवनावश उत्तेजना है, तो भ्रम उत्पन्न होगा।¹ भ्रमों के कारणों को तीन वर्गों में बाँटा गया है (1) दोष, अथवा इन्द्रिय में धुँडि, जैसे आँख में पीलिया रोग होना, (2) सम्प्रयोग, अर्थात् पदार्थ का सम्पूर्ण रूप में प्रकट न होना बल्कि इसके एक भाग या पहलू का ही गोचर होना, (3) संस्कार, अर्थात् स्वभाव अथवा मानसिक पक्षपात के विप्लवकारक प्रभाव के कारण असम्बद्ध स्मृतियों का उदय होना। रस्सी को देखकर उसमें साँप का भ्रम होता है, क्योंकि साँप की स्मृति जाग जाती है।²

स्वप्नों का स्वरूप अनुभवात्मक है और उसके उद्दीपक तत्त्व बाह्य तथा आन्ध्य-न्तर दोनों ही प्रकार के होते हैं। उनकी उत्पत्ति अवचेतन संस्कारों के पुनर्जीवन से होती है जिसका कारण इन्द्रिय-सम्बन्धी हलचलें तथा पिछले पुण्य व पाप होते हैं। भविष्यवाणी-पूर्ण स्वप्न, जिनका अस्तित्व अस्तु तक ने स्वीकार किया है,³ प्रेतात्माओं के प्रभाव से उत्पन्न होते हैं, ऐसा कहा जाता है।

कणाद स्वप्नों का कारण मुख्य इन्द्रिय, मन के साथ आत्मा का संयुक्त हो जाना बताता है, जिसमें पिछले अनुभवों के अवचेतना में पड़े हुए संस्कार सहायक होते हैं।⁴ प्रशस्तपाद की दृष्टि में स्वप्न मन के द्वारा किए गए आन्ध्य-न्तर प्रत्यक्ष के कारण होते हैं, जबकि इन्द्रिया निद्रा में दबी होती है और कार्य करना बन्द कर देती हैं।⁵ पूर्वानुभूत ज्ञान के अवशिष्ट प्रभावों के आधार पर, शारीरिक वात, पित्त, कफ (त्रिदोष) के वैषम्य के कारण और अदृष्ट शक्तियों के कारण स्वप्नों की उत्पत्ति होती है। श्रीधर का कहना है कि स्वप्न केवल पूर्वानुभवों की पुनरुत्पत्ति ही नहीं है। उसका मत है कि वे केन्द्र की आन्ध्यन्तर उत्तेजनाओं से उत्पन्न होते हैं।⁶ उदयन अपनी भिन्न सम्मति रखता है। उसके अनु-

1 'न्यायमन्त्रि', पृष्ठ 88-89, 173।

2 'न्यायविदुटीका', पृष्ठ 12।

3 गौतम 'ग्रीक थिंक्स' खण्ड 4, पृष्ठ 185।

4 वैशेषिक सूत्र, 9. 2, 6-7।

5 प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 183, 'उपस्कार', 9. 2. 7।

6 मनोमानसप्रधान स्वप्नज्ञानम्।

सार, परिधिस्थ अथ स्वप्न की अवस्थाओं में कार्य करना बन्द नहीं करते। वह यह भी स्वीकार करता है कि स्वप्न कभी-कभी सच्चे निकलते हैं।¹ प्रभाकर, अपने सामान्य दृष्टिकोण के अनुरूप पूर्वानुभवों की पुनरुत्पत्ति को ही स्वप्न बताना है, जो स्मृति के सुधतेषण (स्मृतिप्रयोग) के कारण चेतना को तुल्य प्रस्तुत हुए पतीत होते हैं। परंभारवि स्वप्नावस्था को स्मृति के समान बताना है।² प्रभाकराचार्य स्वप्न ज्ञान और उत्तम ज्ञान के मध्य जो निहा अथवा स्थल के समीप (स्वप्नान्तर) होता है, भेद करता है। स्वप्नान्तिक में स्वयं स्वप्नगत अनुभवों की स्मृति होती है। भ्रान्ति, जिसका आधार (अधिष्ठान) कोई-कोई भौतिक सत्त्व होता है, उस माया व द्रव्यज्ञान से भिन्न है जिसका कुछ भी अधिष्ठान नहीं है, अर्थात् वा निरधिष्ठान है। यीधर उदाहरणरूप में एक ऐसे व्यक्ति का रखते हैं जो किसी स्त्री के प्रेम में अन्धा हुआ-हुआ हर जगह अपनी प्रेमसी ही का रूप देखता है।³

7. अनुमान-प्रमाण

अनुमान का मौलिक अर्थ है 'किसी वस्तु के परधान मापन'। यह वह ज्ञान है जो अन्य ज्ञान के परधातु आता है। चिह्न (चिह्न) के ज्ञान से हम पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करते हैं जिसमें वह चिह्न विद्यमान हो। अनुमान शब्द का प्रयोग बहुत व्यापक अर्थों में होता है जिसमें निगमन (deduction) और आगमन (induction) दोनों प्रकार की प्रक्रिया का जाती है। अनुमान की परिभाषा कभी-कभी इस प्रकार की जाती है 'ऐसा ज्ञान जिसमें पूर्ण प्रत्यक्ष ज्ञान आवश्यक है। वास्त्यामन की सम्मति में, "प्रत्यक्ष ज्ञान के अभाव में अनुमान ही ही नहीं सञ्जाता।" केवल उसी अवस्था में जबकि देखनेवाला आग और धुएँ को एक-दूसरे के साथ सम्बद्ध देख चुका है, तो वह दूसरी बार धुएँ को देखकर वहाँ पर आग की उपस्थिति का भी अनुमान कर सकता है।⁴ उद्योगकर ने प्रत्यक्ष ज्ञान और आनुमानिक ज्ञान में भेदजनक कुछ चिह्नों का निर्देश किया है। यथा (1) योगजन्म अन्तर्दृष्टि का छोड़कर अन्य समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही प्रकार का है, किन्तु अनुमान में विविधता है, (2) प्रत्यक्ष ज्ञान केवल वर्तमान में विद्यमान ऐसे पदार्थों तक ही सीमित है जो इन्द्रियों के पहुँच के अन्दर आते हैं, जबकि अनुमान भूतकाल, वर्तमान और भविष्य के पदार्थों में भी सम्प्राप्त रहता है, (3) अनुमान में सामान्य सम्बन्ध या व्याप्ति के स्मरण की आवश्यकता है, जबकि प्रत्यक्ष ज्ञान में नहीं है।⁵ जहाँ प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है वहाँ अनुमान के लिए कोई स्थान नहीं है।⁶ हमारे इन्द्रियों की पहुँच के अन्दर जो पदार्थ हैं उनके ज्ञान के लिए हमें विशेष विचार करने की आवश्यकता नहीं होती।⁷ अनुमान का विषय "जहाँ वह पदार्थ है जो अज्ञात है और न वह पदार्थ है जिसका ज्ञान

1 स्वप्नानुभवस्यापि कदाचित्कालकम्। अनुमानविति, पृष्ठ 147।

2 स्मृतिरूपेण तावत् स्वप्नज्ञानविरहिते निवर्तनीयम्। उदाहरणवार्तिक ३० व्याख्यानपर, पृष्ठ 243।

3 'यायनिकी', पृष्ठ 111।

4 व्याख्यान 2, 1, 31।

5 'यायनिकी', 2, 1, 31।

6 अथवा अनुमानप्रवृत्ति (उदाहरण द्रव्यस्य निरूपण अर्थ 11 वेदात, वाङ्मयाधानवाद, पृष्ठ 28 टिप्पणी)।

7 पदोपस्थिति विज्ञानं विषयं ओप्यवेद्यते।

निश्चित रूप से है। केवल वही पदार्थ अनुमान के क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं जिनके अस्तित्व में सन्देह है।¹ इसका उपयोग धर्माथ के ऐसे भाग के ज्ञान के लिए किया जाता है जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। प्रत्यक्ष पदार्थ ऐसी वस्तु की ओर निर्देश करता है जो प्रत्यक्ष तो नहीं है किन्तु जिसका सम्बन्ध उसके साथ अवश्य है। नासर्वज्ञ ने अपने 'न्यामसार' में अनुमान की परिभाषा करते हुए कहा है कि यह इन्द्रियगोचर क्षेत्र से परे उस पदार्थ को जानने का साधन है जो इन्द्रियो के विषय के साथ अभिन्न सम्बन्ध रखता है। गणेश² शिवादित्य³ का अनुसरण करते हुए अनुमानजन्य ज्ञान की परिभाषा करता है कि ऐसा ज्ञान जिसकी उत्पत्ति अन्य ज्ञान के द्वारा हो।

सौतम अनुमान के तीन भेद बताते हैं पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोऽवृष्टः। और वात्स्यायन इस विभाग की थोड़ी भिन्न व्याख्या करता है, जिससे पता लगता है कि वात्स्यायन के पूर्व भी न्यायसूत्रों की परस्पर-विरोधी व्याख्याएँ विद्यमान थीं। अनुमान में हन प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की ओर जाते हैं जिससे यह सम्बद्ध है। और यह सम्बन्ध तीन प्रकार का हो सकता है, अनुमेय तत्त्व या तो प्रत्यक्ष तत्त्व का कारण हो सकता है, या उसका परिणाम हो सकता है अथवा दोनों ही किसी अन्य तत्त्व के संयुक्त परिणाम हो सकते हैं। जब हम बाइलो को देखते हैं और उनसे बर्षा का अनुमान करते हैं तो यह 'पूर्ववत्' अनुमान है, जिसमें हम पूर्ववस्तु को देखकर परिणाम रूपी परवर्ती वस्तु के अस्तित्व का अनुमान करते हैं। परन्तु इस अवस्था में अनुमान केवल कारण ही को देखकर नहीं किया गया, बल्कि पूर्व-अनुभव के आधार पर भी किया गया है। जब हम नदी में आई हुई बाढ़ को देखते हैं और अनुमान करते हैं कि बर्षा हुई होगी, तो यह शेषवत् अनुमान है, क्योंकि इसमें हम परवर्ती परिणाम को देखकर उसके पूर्ववर्ती कारण का अनुमान करते हैं। इसका प्रयोग ऐसे स्थान पर भी होता है जहाँ हम दो परस्पर सम्बद्ध पदार्थों में से एक को देखकर दूसरे का अनुमान करते हैं, अथवा एक भाग से या निरसन (elimination) विधि से दूसरे का अनुमान करते हैं। निरसन अथवा वहिष्कार (exclusion) विधि के सिद्धांत का एक दृष्टान्त यह है जिससे शब्द के गुण होने का अनुमान किया गया है। हम सिद्ध करते हैं कि शब्द सामान्य नहीं है, न विशेष ही है, समवाय भी नहीं है, न ब्रह्म है, और न क्रिया है। इस प्रकार हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि इसे गुण होना चाहिए। जब हम किसी सींगो वाले पशु को देखते हैं और अनुमान करते हैं कि इस पशु के पूँछ भी है, तो यह सामान्यतोऽवृष्ट अनुमान का विषय है। इस अनुमान का आधार कार्य-कारणभाव उतना नहीं है जितना कि अनुभव की समानता है। उद्योतकर इससे सहमत है और वह एक दृष्टान्त यह देता है कि जैसे किसी स्थान पर यदि सारस पक्षी दिखाई दें तो वहाँ पानी भी विद्यमान होगा, ऐसा अनुमान होता है। इसका (सामान्यतोऽवृष्ट का) उपयोग

1 न्यायसाध्य, 1, 3, 11।

2 'तत्त्वचिन्ताधि', 2, पृष्ठ 21। तुलना कीजिए माध्वियनदी की अनुभाव की इस परिभाषा से कि 'साधनात् साध्यमिज्ञानम्' ('परीक्षामुक्त सूत्र')।

3 'सम्प्रदायी', 146।

4 तुलना कीजिए, पूर्वमीमांसा सूत्र, 1, 2, 19, 22, 23, 29, 3, 1, 2-3, 3, 2-1, जहाँ 'पूर्व' और 'शेष' के शब्द तार्किक दृष्टि से वास्तविक अथवा पर्याप्त के प्रारम्भिक और अन्तिम भागों के लिए आते हैं, और कभी-कभी विधि तथा व्यर्थवाद का उल्लेख करने में प्रयुक्त होते हैं। पूर्व प्रधान अथवा प्रथमिक तथा शेष गौण है। यह शक्य है कि पूर्वमीमांसा में शेष द्वारा किया गया तर्क गौण ने प्रधान की ओर होना। सम्भवतः न्याय ने प्रधान तथा गौण के संबंध को कारण-कार्य संबंध मानकर व्याख्या की है। देखिए प्रोफेसर ध्रुव का लेख 'विविधम् अनुमानम्' पर, जो 'प्रोमोडिंग्स आफ दि ओरियण्टल कांफेंस', पूना में पृष्ठ 265 पर दिया गया है।

यह पहाड़ भी है, (5) निश्चयन, अथवा निष्कर्ष - इसलिए पहाड़ पर आग लगी हुई है।¹

प्रतिज्ञा एकदम प्रारम्भ में ही उस विषय को प्रस्तुत करती है जिसे सिद्ध करना है। यह समस्या प्रस्तुत करती है और जांच की सीमा का भी निर्धारण कर देती है। सुझाव अथवा प्रस्तावित विषय, जिसे सिद्ध करना है, प्रारम्भ से ही प्रक्रिया पर नियन्त्रण रखता है और अनुमान उसे सुदृढ़ करने में अक्षिप्त देता है। प्रतिज्ञा केवल एक 'प्रस्ताव या सम्भावनामात्र' है।² तर्क लागू वढ़ ही नहीं सकता जब तक कि हम प्रतिज्ञा में उपस्थित विषय के सम्बन्ध में अधिकाधिक ज्ञान प्राप्त करने की आकांक्षा प्रकट न करें। प्रतिज्ञा के दो भाग होते हैं, अर्थात् एक उद्देश्य जिसका ज्ञान होता है और जो आम तौर पर या तो एक व्यक्तिगत पदार्थ होता है या कोई वर्ग-विशेष होता है जिसे एक हकार्द के रूप में स्वीकार किया जा सकता है³ और दूसरा भाग विधेय है जिसको सिद्ध करना होता है। 'पहाड़ पर आग लगी हुई है', इस वाक्य में 'पहाड़' उद्देश्य पक्ष अथवा धर्मी है, और 'आग लगी' यह विधेय अर्थात् साध्य, धर्म अथवा अनुमेय है, अर्थात् जिसका अनुमान किया जाना है। उद्देश्य हमारे ध्यान को यथार्थ के एक भाग की ओर आकृष्ट करता है, और विधेय उद्देश्य को विनिष्ट बना देता है, यह बताकर कि इसमें अनुक्त गुण विद्यमान है या यह उन पदार्थों के वर्ग में शामिल है जो अनुक्त गुण रखते हैं। परार्थानुमान का कार्य यह सिद्ध करना है कि प्रत्यक्ष ज्ञान के विषयकभी उद्देश्य में वह विशेषता है जिसका विधेय में निर्देश किया गया है। संयोजक अथवा विधेय वाचक क्रियापद भाषा का एक आकस्मिक पद है, यह प्रतिज्ञा का आवश्यक भाग नहीं है।⁴ प्रतिज्ञा को प्रत्यक्ष ज्ञान के अथवा आमनाय (श्रुति) के विरुद्ध न होना चाहिए। दिग्वाग के अनुसार ऐसी प्रतिज्ञाएं जो बुद्धिगम्य नहीं हैं, स्वयं में विरोधी हैं, अथवा स्वतः प्रवादय हैं, प्रतिपाद्य विषय नहीं बन सकती।⁵ उनमें अपरिचित पद नहीं रहने चाहिए तथा वे स्वीकृत सत्यवाचकियों के विपरीत नहीं होनी चाहिए और अपने सुनिश्चित विवरणों के विपरीत नहीं होनी चाहिए।⁶ यह पता लगाने के लिए कि 'क' 'ख' है, यह प्रतिज्ञा सत्य है अथवा नहीं, हम पक्ष को लेते हैं, उसके पृथक्-पृथक् तत्त्वों का विश्लेषण करते हैं, उनके अन्तर हेतु की विद्यमानता को खोजते हैं। प्रत्येक तर्क में प्रतिज्ञा के बाद पक्ष का विश्लेषण आता है। परार्थानुमान का दूसरा अवयव पक्ष में हेतु, या आधार, साधन, या सिद्ध करने के उपाय लिय या चिह्न की विद्यमानता को यताता है। इससे उसने ऐसा विनिष्ट लक्षण (पक्षधर्मता) प्राप्त होता है कि यह निष्कर्ष का विषय बन जाता है। पहाड़ में आग दिखाई देता है। पक्षता अनुमान की एक आवश्यक शर्त है। कोई भी

1 न्यायसूत्र, 1 1, 32। तुलना कीजिए प्रज्ञप्तपाद द्वारा दी गई मशायों से (प्रज्ञप्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 233) प्रतिज्ञा, अपदेश, निर्देशन, अनुसंगान और प्रत्याम्नाय। पारिभाषिक मन्दी का यह श्रेष्ठ प्रदर्शित करता है कि वैज्ञेयिक के तार्किक विचारों का स्वतन्त्र रूप में विकास हुआ। परार्थानुमान निर्देश करता है कि परार्थानुमान में ऐसे अक्ष हैं जो शिवा-मिना प्रमाणों से आए हैं। पहला धार्मिक है, दूसरा वास्तविक है, तीसरा प्रत्यक्ष-मात्राधी है, चौथा उपमान-मन्त्रधी है, और निष्कर्ष प्रदर्शित करता है कि ये सब सभी समस्या पर आधारित हैं (न्यायशास्त्र, 1 1, 1)।

2 न्यायशास्त्र, 1 1, 39।

3 न्यायसूत्र, 2 2, 66।

4-5 देखिए 'हिस्टरी ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ 290। और देखिए प्रज्ञप्तपादकृत पदार्थ-धर्मसंग्रह, पृष्ठ 234, और वैज्ञेयिक सूत्र, 3 1, 15।

6 और देखिए प्रज्ञप्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 234, वैज्ञेयिक सूत्र, 3 1, 15।

पहाड़ पक्ष नहीं है। यद्यपि जैसे ॥ हमें उसमें धुआँ दिखाई देती है और हम अनुमान से यह सिद्ध करना चाहते हैं कि उसमें आग भी है, वह पक्ष मन का मकता है। किन्तु यदि हम उसमें आग भी दिखाई देती है, तो पहाड़ पक्ष नहीं रहता। अग्न भट्ट ने पक्ष की परिभाषा इस प्रकार की है कि पक्ष वह कर्ता है जिसमें विषय या साध्य का होना सिद्ध है।¹ पक्ष पद में अधिक प्रस्तुत विषय है। परार्थानुमान के लिए आवश्यक तीन पद ध्वज हमारे पास हो गए हैं, एक पक्ष, जिसमें विषय में किसी बात का अनुमान किया गया है, दूसरा साध्य, जिसका अनुमान पक्ष के विषय में किया गया है, और तीसरा हेतु, जिसके द्वारा पक्ष के विषय में साध्य की सत्यता का अनुमान किया गया है।

हेतु के पक्ष में विद्यमान होने भाव से ही, जिसे पक्षधर्मता कहते हैं, अनुमान तब तक प्रामाणिक नहीं हो सकता जब तक कि एक व्यापक सम्बन्ध हेतु और साध्य के बीच में स्थापित न हो। तीसरा अवधान, उदाहरण, 'जहाँ जहाँ धुआँ है वहाँ-वहाँ आग रहती है जैसे रतोईयन में', हमें अनुमान के आधार, साध्यपद की ओर ले जाता है। चौथम के अनुसार, उदाहरण में तात्पर्य एक ऐसे समान दृष्टान्त से है जहाँ साध्य का आवश्यक गुण विद्यमान हो। वास्तविकता का भी यही मन प्रतीत होता है। यहाँ हम यह जताने की आवश्यकता नहीं है कि ये दोनों विचारक 'उदाहरण' को एक सामान्य नियम के दृष्टान्त रूप में स्वीकार करते हैं। सम्बन्ध उनका विचार यह था कि सम्बन्ध तर्क विधिगत में विधिगत की ओर है। कृत्रिम विधिगत पदार्थों में एक विशेष गुण रहता है। एक या अनेक विधिगत पदार्थ उनके साथ कुछ अन्य गुणों में सादृश्य रखते हैं। इसलिये वे उस विशेष गुण में भी उनके साथ सादृश्य रखते हैं। यह हो सकता है कि व्यावहारिक का परार्थानुमान उदाहरण द्वारा प्रस्तुत तर्क में विकसित हुआ हो। उदाहरण को अस्तु ने भी स्वीकार किया है।² किन्तु शीघ्र ही यह जाना गया कि यद्यपि यह ऐसी विधि है जिसके अनुसार हम तर्क कर सकते हैं, फिर भी यह तार्किक अनुमान नहीं है कि जहाँ निकलने परी द्वारा समझा होता है। तर्क अप्रामाणिक उत्तरता है, यदि उदाहरण सामान्य नियम का निर्देश न करता हो। साधर्म्य प्रतिष्ठित स्वरूप (सामान्य) का संकेत करता है। प्रत्यक्षपक्ष साधर्म्य को कारण से जगता है और इसे कथन का मन भाषित करता है।³ धर्मार्थी तर्कसाधन तीसरे अवधान (उदाहरण) की सामान्य सम्बन्ध के साथ तुल्यता दिखाता है।⁴ अब तक कि चिह्न और अनुमानित सक्षम में तत्तत् व्याप्ति विद्यमान न हो तब तक अनुमान ही ही नहीं करता। 'वैधान्तपरिभाषा' का कहना है कि 'व्याप्ति का ज्ञान ही अनुमान का साधन है'।⁵ उदाहरण के वर्णन करने का तात्पर्य है कि अनुमान दोनों प्रकार का होता है, अर्थात् नामान और नियमन। सामान्यीकरण का आधार उदाहरण ही है और इसमें हमें तब तथ्यों को तर्क के द्वारा जानने से महायत्ना भिन्नती है। चिह्न नाम ने उदाहरण के सहायक और भाति महत्त्वपूर्ण स्वरूप पर धन दिया है। धर्मार्थी का मत है कि उदाहरण अनावश्यक है और हमना उपयोग केरन प्रत्यक्ष को समझने में सहायक के रूप में किया जाता है। उदाहरण विषय को स्पष्ट भते ही कर सकता है किन्तु यह नियम नै व्यापकता को स्थापित नहीं कर सकता। दार० सीत के

1 'तत्त्वप्रद', 49 और 51। सिद्धसाधनपत्र पत्र।

2 बुद्ध का चिह्न शील के विद्वत् शील का बुद्ध दृष्टान्त का, क्योंकि वह बुद्ध प्रतीति में मत्त का वैदिक पारिज ॥ विद्वत् शील का बुद्ध पत्र।

3 अनुमानपरिभाषा पक्षधर्मपत्र, पृष्ठ 205।

4 व्याप्तिपरिभाषाद्वारा अनुमान (तत्त्वसाधनपत्र, 45)।

5 अनुमानपरिभाषा व्याप्तिपत्र, 2।

अनुसार, "साध्य पद (major premise) सम्बन्धी मिल के इस मत का कि वह पहले देखे गए तत्सदृश दृष्टान्तों का एक संक्षिप्त स्मरणपत्र है जिसमें उसे अनदेखी स्थितियों में लागू करने की सिफारिश भी रहती है, और धरम्तू के इस मत का कि वह एक व्यापक प्रस्थापना है जो अनुमान का आधार है, उदाहरण में मिश्रण और पूर्ण सामंजस्य हो जाता है।¹ उदाहरण निम्न-निम्न प्रकार के हो सकते हैं—सजातीय अर्थात् स्वीकारात्मक (साधर्म्य) जहाँ कि साध्य गुण और हेतु उपस्थित है जैसेकि रसोईघर, और विजातीय अथवा निषेधात्मक (वैधर्म्य) जहाँ कि साध्य गुण और हेतु दोनों ही अनुपस्थित है जैसे कि भौल।² दिङ्नाम उन दोनों में सादृश्यबोधक उदाहरण और जोड़ देता है। वह दस प्रकार के हेत्वाभासों का भी वर्णन करता है जिनका सम्बन्ध उदाहरणों के साथ है, जबकि सिद्धसेन दिखाकर ३३ प्रकार के हेत्वाभास सजातीय उदाहरणों के बारे में और ३३ प्रकार के विजातीय उदाहरणों के बारे में बताता है।

हेतु अर्थात् मध्यपद की व्याप्ति के विषय में यह कहा जाता है कि (1) हेतु के लिए पक्ष के कुल क्षेत्र को व्याप्त करना आवश्यक है, जैसाकि इस दृष्टान्त में है "शष्प अनित्य है क्योंकि यह उत्पन्न पदार्थ है।" यहाँ हेतु अर्थात् उत्पन्न पदार्थ अपने अन्दर शब्द की प्रत्येक अवस्था को रखता है, (2) हेतु द्वारा निर्दिष्ट सब पदार्थ उन पदार्थों के सजातीय होने चाहिए जिनका निर्वेश साध्य द्वारा होता है, जैसा कि इस दृष्टान्त में है "सब उत्पन्न पदार्थ अनित्य है, और (3) साध्य के विजातीय किसी भी पदार्थ का हेतु में मगाने का होना चाहिए "कोई भी मित्य उत्पन्न पदार्थ नहीं है।" दिङ्नाम इस पर बल देता है कि हेतु को व्यापक रूप से और मत्तन रूप से साध्य के साथ सम्बद्ध रहना चाहिए। उपात्तकर का तर्क है कि हेतु और साध्य में व्यापक सम्बन्ध रहना चाहिए, यथा जहाँ-जहाँ साध्य है वहाँ-वहाँ हेतु भी होना चाहिए और जहाँ-जहाँ साध्य नहीं है वहाँ-वहाँ हेतु भी नहीं होना चाहिए। प्रज्ञापाद भी इसी मत का समर्थन करता है जब वह यह कहता है कि लिंग अथवा हेतु वह है जो अनुमेय पदार्थ के साथ सम्बद्ध रहता है, और जिसके बारे में हम यह जानते हैं कि जहाँ-जहाँ वह पदार्थ उपस्थित है वहाँ-वहाँ वह है और जहाँ-जहाँ वह पदार्थ अनुपस्थित है वहाँ-वहाँ वह भी नहीं है।³ वरदराज हेतु की पात्र विशेषताओं का वर्णन करता है, वे ये हैं—(1) पक्षसमता, अर्थात् हेतु का पक्ष में विद्यमान रहना, जैसे पहाड़ में धुएँ का होना, (2) सपक्षसत्त्व अर्थात् हेतु का साध्य के सजातीय निश्चयात्मक उदाहरणों में विद्यमान रहना, जैसे कि धुएँ का रसोईघर में होना, (3) विपक्षसत्त्व, अर्थात् साध्य के विजातीय निषेधात्मक उदाहरणों

1 दि. पौञ्जिष्ठि साहसेन भाषा दि. ऐजियष्ट हि. बूज पृष्ठ 252।

2 'न्यायभाष्य' १ । ३६-३७।

3 प्रज्ञापादकृत पदार्थसमसङ्ग पृष्ठ 200।

यदनुमेयैव सम्बद्ध प्रसिद्ध च तदन्विते।

सदभावे च तास्तेव तत्सङ्गानुमापकम् ॥

धर्मोक्ति का विचार है कि जब तक उन पदार्थों में, जिनमें अनुमेय विद्यमान है हेतु उपस्थित नहीं है, तथा उन सब पदार्थों में जिनमें अनुमेय नहीं पाया जाता हेतु अनुपस्थित नहीं है, तब तक अनुमान की प्राप्ति न हो सकती है। सिद्धसेन दिखाकर हेतु को परिष्कार इस प्रकार करता है कि हेतु वह है 'जो साध्य के अतिरिक्त अन्य किसी के सम्बन्ध में उपस्थित नहीं रहता।' धुआँ भाग ॥ अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थ से उत्पन्न नहीं हो सकता।

में हेतु का अनुपस्थित रहना, जैसे मील में धुआ नहीं है, (4) अपाधितविप-
पत्त्व, अथवा पक्ष के साथ सदानुकूलता; और (5) असत्प्रतिपक्षत्व, अर्थात्
विरोधी शक्तियों का प्रभाव।¹ नितान्त स्वीकारात्मक एवं नितान्त निपे-
धात्मक अनुमानों में विशुद्ध हेतु केवल चार प्रकार की आवश्यकताओं
की ही पूर्ति करता है, क्योंकि यह निश्चयात्मक और निपेधात्मक दोनों
में समान रूप में विद्यमान नहीं रह सकता। अन्न भट्ट के मत से अनुमान तीन
प्रकार का होने के कारण हेतु भी तीन प्रकार का है। (1) निश्चयात्मक
और निपेधात्मक (अन्वयव्यतिरेकी), जहाँ कि हेतु सतत रूप में माध्य के
साथ रहता है, जैसे आग के साथ धुआ। जहाँ-जहाँ धुआ है वहाँ-वहाँ आग है,
जैसे रमोईघर में, और जहाँ आग नहीं है वहाँ धुआ भी नहीं है, जैसे कि भोज
में;² (2) केवल निश्चयात्मक (केवलान्वयी), जहाँ हमें केवल स्वीकारात्मक
और मतन साहचर्य मिलता है, जैसे "जो जाना जा सकता है उसका नाम भी
रखा जा सकता है," जहाँ हमें इस स्थिति को स्पष्ट करने के लिए निपेधात्मक
दृष्टान्त नहीं मिल सकता कि "बिसे चांग नहीं दे सकते उसे जान भी नहीं
सकते।" और (3) केवल निपेधात्मक (केवलव्यतिरेकी) जहाँ एक निश्चया-
त्मक दृष्टान्त सम्भव नहीं है। उन सभी मन्त्रों में जिनमें पशु-क्रियाएँ हैं
जीवात्मा विद्यमान है, यहाँ हम केवल यही सिद्ध कर सकते हैं कि कृत्तियो तथा
मैजो में पशु-क्रियाएँ नहीं हैं और इसलिए उनमें जीवात्मा का निवास नहीं है।
किन्तु हम कोई निश्चयात्मक दृष्टान्त नहीं दे सकते क्योंकि जीवात्माएँ तथा वे
सत्ताएँ जिनमें पशु-क्रियाएँ होती हैं अपनी प्रकृति में सह-विस्तारी हैं।³ वेदान्त
परिभाषा के अनुसार, निश्चयात्मक व्याप्ति के द्वारा जो परिणाम निकलता है
उसे ही हम अनुमान कहते हैं। किन्तु निपेधात्मक व्याप्ति से जिस परिणाम पर
पहुँचते हैं उसे 'अर्थापत्ति' कहते हैं, इस आधार पर कि इसमें किसी सामान्य
मिथ्यात का प्रयोग अवस्था-विरोध में नहीं होता।⁴ तो भी व्याप का विचार है
कि प्रत्येक निपेधात्मक का विरोधी एक निश्चयात्मक होता है, और इसलिए
निश्चयात्मक परिणाम निपेधात्मक व्याप्तिओं से निकाले जा सकते हैं।⁵ हेतु की
मुख्य विशेषता यह है कि यह सब प्रकार की उपाधियों से मुक्त होना चाहिए।

1 पहले तीन का वर्णन जर्मनीति तथा धर्मोत्तर में किया है। देखिए 'न्यायविन्दु' पृष्ठ 104,
तथा लौगाजि भास्करवृत्त 'लक्ष्मीनुरी' पृष्ठ 12, चौथे एन्ट्रीन।

2 यह ध्यान देने के योग्य है कि व्याप का निषेध निपेधात्मक व्याप्ति में व्यापक बन जाता
है और व्यापक का निषेध व्यापक बन जाता है। देखिए उदाहरण, अनुमान, पृष्ठ 121।

3 'नर्तनघट', 43। इस पैर को उच्चोत्तर और गोल के स्वीकार किया है। तुलना कीजिए
इसकी तीन मत के आप्त प्रयोगों में विहित अनुमान के वर्गीकरण के साथ जो हम प्रस्तार है। (1) यह
है, क्योंकि यह है। यह माय है क्योंकि वहाँ धुआ है। (2) यह नहीं है, क्योंकि यह है। यह ठण्डा
नहीं है, क्योंकि अग्नि उपस्थित है, (3) यह है, क्योंकि यह नहीं है। यह ठण्डा है, क्योंकि अग्नि
अनुपस्थित है। (4) यह नहीं है, क्योंकि यह नहीं है। यह कोई काम का यह नहीं है, क्योंकि यहाँ
पैर ही नहीं है।

4 3।

5 व्याप्ति की या तो स्वीकारात्मक (अन्वय) अथवा निपेधात्मक (व्यतिरेक) होना चाहिए
और पहली दो प्रकार की है - सम्बन्धि अथवा हेतु तथा साध्य निकाशों रूप में विस्तृत है, जैसे कि
इस दृष्टान्त में "सर्वत्र उत्पन्न वदार्थ अनित्य हैं" और विषयव्याप्ति जहाँ वे दो गह्वरी रूप से
विस्तृत नहीं हैं। जहाँ-जहाँ धुआँ होता है वहाँ-वहाँ आग अवश्य होती है, किन्तु इसका विपरीत वर्ण
ही नहीं होता।

हम इस प्रकार का तर्क नहीं कर सकते कि 'क' केवल इसलिए काला है क्योंकि वह 'ख' का लडका है, 'ख' के अन्य बच्चों के समान और अन्य मनुष्यों के बच्चों से भिन्न। यह निष्कर्ष सच हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता, किन्तु यह तर्क की दृष्टि से दोषपूर्ण अवश्य है, क्योंकि 'ख' का लडका होने और काले रंग में कोई अनुपाधिक (उपाधिरहित) सम्बन्ध नहीं है।

उपनय (प्रयोग) परार्थानुमान का चौथा अवयव है। पक्ष में प्रस्तुत हेतु की उपस्थिति एवं अनुपस्थिति की यह स्थापना करता है। हेतु की उपस्थिति की अवस्था में यह स्थापना निश्चयात्मक होती है, जैसेकि इस दृष्टान्त में, "इसी तरह का यह पर्वत है," अर्थात् घुएवाला है और दूसरी अवस्था में निषेधात्मक होती है, जैसे कि इस दृष्टान्त में, "यह पर्वत ऐसा नहीं है, अर्थात् घुए वाला नहीं है।"¹

निष्कर्ष प्रतिष्ठापित प्रतिज्ञा को उस प्रकार दोहराता है, "इसलिए पहाड़ में आग लगी है।"² पहले अवयव में जो बात अस्थायी रूप से रखी गई थी, निष्कर्ष में उसकी स्थापना की जाती है।

वात्स्यायन का कहना है कि कुछ ताकिकों की सम्मति में परार्थानुमान के बस अवयव हैं। ऊपर दिये गये पाँच अवयवों के अतिरिक्त निम्नलिखित और उनमें सम्मिलित किए गए हैं। (1) जिज्ञासा, अथवा प्रतिज्ञा के सम्बन्ध में सत्यज्ञान को खोज निकालने की अभिलाषा, अर्थात् सम्पूर्ण पहाड़ में आग लगी है या उसके कुछ हिस्से में ही है, (2) सणय, कारण के विषय में सन्देह कि जिसे हम धुआँ समझ रहे हैं वह केवलमात्र माप ही तो नहीं है, (3) शक्यप्राप्ति, अर्थात् दृष्टान्त की निष्कर्ष की समर्थन करने की योग्यता कि क्या धुआँ सर्वदा ही आग के साथ रहता है क्योंकि तबे हुए साल लोहे के अन्दर धुआँ नहीं भी पाया जाता, (4) प्रयोजन, अर्थात् निष्कर्ष निकालने का प्रयोजन, और (5) सहाय-व्युदास, अर्थात् हेतु के साध्य के साथ सम्बन्ध और पक्ष में उसकी विद्यमानता के बारे में सब प्रकार के सवालों का निवारण।³ परार्थानुमान के ये पाँच अतिरिक्त

1 न्यायसूत्र, 1 1, 38।

2 न्यायसूत्र 1 1, 39।

3 न्यायभाष्य, 1 1, 32। यह इस विषय का एक संकेत है कि परार्थानुमान का स्वरूप बाद बिबाद-कर्ता के अग्र्यान्तों तथा परम्पराओं में में विकसित हुआ है। जैन ताकिक भद्रबाहु परार्थानुमान के दस अवयवों का एक सूची सूची देता है अर्थात् (1) प्रतिज्ञा (2) प्रतिज्ञा विनिमित्त, अर्थात् प्रतिज्ञा की सीमा (3) हेतु अथवा कारण, (4) हेतु विनिमित्त अर्थात् हेतु की सीमा (5) विषय, (6) विषय-अतिशेध (7) दृष्टान्त (8) आकाशा अर्थात् दृष्टान्त के प्रामाण्य में सन्देह (9) आकाशा प्रतिशेध, (10) निगमन अर्थात् निष्कर्ष ('वर्गवैकल्यविशुद्धि', पृष्ठ 74 निर्णय-संग्रह संस्करण)। भद्रबाहु यहाँ सिद्ध करने की छिपुष निधि वा आशय लेता है। जब शब्द की अनित्यता को सिद्ध करने के लिए एक शक दिया जाता है तो एक विपरीत प्रतिज्ञा वा कथन होता है और एक कथन द्वारा उल्लेख निगम लिया जाता है। यदि शब्द नित्य होता तो यह उत्पन्न पदार्थ न होता। इन प्रकार का काल्पनिक तर्क पूर्व-अनुमान या समर्थन करता है। यद्यपि अपने-आपमें इसका अधिक महत्त्व नहीं है। निरुद्धनेन दिवाकर ने अपने 'न्यायविवेचन' ग्रन्थ में परार्थानुमान को केवल पाँच अवयवोंवाला ही प्रमाणित है। अनन्तजीव उपर (13) टीका करते हुए कहता है कि परार्थानुमान के सर्वोत्तम रूप में दस अवयव रहते हैं, मध्यम में पाँच और निकृष्टतम में दो अवयव रहते हैं।

अवयव वास्तव्यायन के अनुसार सिद्धि के लिए अनावश्यक है, यद्यपि ये हमारे ज्ञान को विस्तार करने में सहायक होते हैं। ये मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया को दृष्टि में रखते हैं। निज्ञाता, अर्थात् ज्ञानने की इच्छा निश्चय ही सगस्त ज्ञान का प्रारम्भिक बिन्दु है; किन्तु जैसाकि उद्योतकर का कहना है, यह विषयसिद्धि अथवा तर्क का अनिवार्य अवयव नहीं है।¹

सौम्य ही यह पता लगा कि निष्कर्ष में प्रारम्भिक प्रतिज्ञा को फिर से दोहराया जाता है, जबकि चौथा अवयव दूसरे की आवश्यकता है। वस्तुतः प्रत्येक परार्थानुमान के केवल तीन ही अवयव हैं। कहा जाता है कि नागार्जुन ने ही तीन अवयवयुक्त परार्थानुमान का प्रचलन अपने 'उपायकोशसूत्र' में किया है, जहाँ वे बलपूर्वक यह प्रतिपादन करते हैं कि निष्कर्ष की स्थापना तर्क और दृष्टान्त द्वारा ही हो सकती है, दृष्टान्त निश्चयात्मक हो या निषेधात्मक हो।² इसका श्रेय कभी-कभी दिङ्नाग को दिया जाता है।³ अपने 'न्याय-प्रवेश' में उन्होंने परार्थानुमान के तीन अवयवों का ही वर्णन किया है, यद्यपि तीसरे अवयव में वह निश्चयात्मक एवं निषेधात्मक दोनों ही प्रकार के उदाहरणों को व्याख्या करते हैं, इस पहलू में आग तर्क है, क्योंकि हमें पुआ है, जहाँ-जहाँ पुआ होता है, आग भी होती है, जैसे रसोईपर में और जहाँ आग नहीं है वहाँ पुआ भी नहीं है, जैसे भोल में। दिङ्नाग के अनुसार तीसरा अवयव एक सामान्य नियम है जो सांकेतिक दृष्टान्तों के सहित है। धर्म-क्रांति का विचार है कि तीसरा अवयव भी आवश्यक है क्योंकि सामान्य प्रतिज्ञा तर्क के अन्तर्गत स्वतः ध्वनित है। इतना कहना ही पर्याप्त है कि पहलू पर आग है क्योंकि उसमें से पुआ निकल रहा है। इस प्रकार के अनुमान का उपयोग जो लुप्तान्वय हेतुनन्द अनुमान से मिलता-जुलता है, हिन्दू धार्मिक श्रमों में भी बहुत मिलता है। जैन सांकेतिक भाषिणय नन्दी और देवपूति⁴ का भी यही मत है। भौमात्मक और वेदान्ती केवल तीन अवयव वाले परार्थानुमान को ही स्वीकार करते हैं। वेदान्त-परिभाषा नामक ग्रन्थ पहले तीन अवयव अन्तिम तीन अवयवों के उपयोग की आज्ञा देता है।⁵

वास्तव्यायन और उद्योतकर दोनों ही परार्थानुमान के अन्तिम दो अवयवों को छोड़ देने के विरुद्ध हैं।⁶ वे स्वीकार करते हैं कि प्रथम अवयव को निष्कर्ष में दोहराया जाता है, जबकि चौथा दूसरे और तीसरे अवयव का मिश्रण है। यद्यपि तर्क की दृष्टि से वे अनावश्यक हैं, तो भी विवाद के लिए वे उपयोगी हैं क्योंकि वे तर्क की पुष्टि करते हैं, तथा उक्त प्रतिज्ञा की निश्चयपूर्वक स्थापना करने में सहायक होते हैं जो प्रारम्भिक अवयव

1 न्यायवार्तिक, 1 : 1, 32।

2 'द्वितीयोऽथ दृष्टान्त भाष्य', पृष्ठ 119।

3 धनुष्या : 'हिन्दू सांकेतिक ऐत्र प्रबन्ध इव पादसा एव ज्ञायान', यूनै 'वैशेषिक शिखरको', पृष्ठ 82, टिप्पणी 2।

4 'प्रमाणवदत्तवाक्याकार', पृष्ठ 3।

5 2 बरदराज ने अपने तर्किक रत्ना (पृष्ठ 82 से आगे) नामक ग्रन्थ भौमात्मक के मत के तीन अवयव वाले परार्थानुमान का बोध मत के दो अवयव वाले परार्थानुमान का उल्लेख किया है। मातरुति ११, हेतु तथा दृष्टान्त इन दोन अवयव वाले परार्थानुमान से परिचित है।

6 न्यायभाष्य, 1 : 1, 39, न्यायवार्तिक, 1 : 1, 39।

मे अस्थायी रूप से प्रस्तुत की गई थी। पञ्चावयवी परार्थानुमान दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयोगी है, इसको परार्थानुमान सज्ञा इसीलिए दी गई है। तीन अवयवों वाला अपने निश्चय के लिए, पर्याप्त है, इसे स्वार्थानुमान की सज्ञा दी जा सकती है। पिछला अनुमान को विचार-सम्बन्धी गति की प्रक्रिया मानता है और इसलिए अन्वेषणात्मक विज्ञान की श्रेणी में आता है, जबकि पहला प्रमाण से सम्बन्ध रखता है। गौतम और कणाद इसका उल्लेख स्पष्टरूप से नहीं करते, यद्यपि परवर्ती तार्किक इसे स्वीकार करते हैं।¹ प्रवृत्तपाद अपने निश्चय के लिए उपयुक्त अनुमान (स्वनिश्चितार्थ) और दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयुक्त परार्थानुमान (पदार्थ) में भेद करता है।² दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयुक्त परार्थानुमान अधिकतर एक औपचारिक व्याख्या है। हम एक पहाड़ को देखते हैं और हमें सन्देह उत्पन्न होता है कि इसमें आग है या नहीं। घुए को देखकर हमें आग और घुए के सम्बन्ध का स्मरण होता है और हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पहाड़ पर आग अवश्य होगी। इस सूचना को अब हम दूसरों तक पहुँचाने का प्रयत्न करते हैं तो हम पञ्चावयवी अनुमान की पद्धति का प्रयोग करते हैं।³

परार्थानुमान के अवयवों की सख्या के विषय में मतभेद होते हुए भी, इस विषय में सभी तार्किक सहमत हैं कि एक दोषविहीन अनुमान के लिए दो अवयव अनिवार्यरूप से आवश्यक हैं, अर्थात् व्याप्ति (व्यापक सम्बन्ध) अथवा साध्यपद और पक्षधर्मना अथवा पक्षपद। पहला गुणों के व्यापक सम्बन्ध को बतलाता है और पिछला बतलाता है कि कर्ता ने व्यापक सम्बन्ध का एक अवयव उपस्थित है।⁴ ये जे० एस्० मिल की उन दो विधियों के अनुकूल हैं जिनके द्वारा निश्चय होता है कि (1) कौन-से गुण और किनके चिह्न हैं, और (2) क्या किन्हीं प्रस्तुत पदार्थों में ये चिह्न पाए जाते हैं।

न तो साध्य और न पक्ष केवल अपने-आपसे किसी निष्कर्ष का निश्चय करा सकते हैं। दोनों का परस्पर सन्तुष्टि आवश्यक है। लिंगपरामर्श अथवा चिह्न का विचार अनुमान की प्रक्रिया का एक अनिवार्य तत्त्व है। यज्ञेय के अनुसार, व्याप्ति अपने-आपसे अनुमान-जन्य ज्ञान का परोक्ष कारण है और लिंगपरामर्श अथवा चिह्न का विचार भूतिन कारण (व्यक्त कारण) अथवा मुख्य कारण (कारण) है।⁵ तथ्य साररूप में यह है कि साध्य के साथ सम्बन्ध हेतु पक्ष रहता है⁶ और वही हमें निष्कर्ष पर ले जाता है। परन्तु अनुमान की प्रक्रिया एक असद्व प्रक्रिया है।

1 शिङ्गाग्र प्रवृत्तपाद, धर्मनीति, सिद्धयन्त विचार, यागिवायसन्वी देवसूरी, भाष्यज्ञ और गङ्गेश आदि इस भेद को स्वीकार करते हैं।

2 प्रवृत्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 231। तुलना कीजिए उनकी अर्थोत्तर के भेद भाषात्मक और न्यायिक के साथ (न्यायविन्दीका, पृष्ठ 21) तथा शिवादिख के भेद अर्थरूपत्व और शब्द रूपत्व के साथ (सप्तपदार्थ, 354)।

3 तत्त्वसंग्रह, पृष्ठ 45।

4 तत्त्वचिन्तामणि, 2, पृष्ठ 2; भाषापरिच्छेद, और सिद्धयन्तमुक्तावली, पृष्ठ 66 और 68।

5 तत्त्वचिन्तामणि, 2, पृष्ठ 2।

6 व्याप्तिविक्षिप्तपक्षधर्मताज्ञानम् (तत्त्वसंग्रह, पृष्ठ 44)। देखिए भाषा-परिच्छेद, पृष्ठ 66, तत्त्वचिन्तामणि, 2, 2, आनन्दीनाथकृत न्यायसिद्धान्तमञ्जरी, पृष्ठ 86-87, पण्डित सत्सरण।

अद्वैतवादियों का तर्क है कि हेतु के विचार का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। व्याप्ति-सम्बन्ध का ज्ञान माधनरूप कारण है। हमें इसका स्मरण होता है और हम निष्कर्ष पर पहुँच जाते हैं।¹ यह आपत्ति इस मत के विरुद्ध की गई प्रतीत होती है कि हमें वहने प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, उसके बाद स्मृति होती है और उसके बाद अनुमान होता है। अद्वैतवादी यह सिद्ध करने का प्रयत्न करता है कि अनुमानक्रिया दो निर्णयों को प्रमाण रख देना नहीं है, बल्कि यह एक अकेली प्रक्रिया (व्यापार) है जिसमें इत्यतरव (पक्ष) स्मृति द्वारा आविर्भूत सामान्य मिदाल अर्थात् साध्य के कार्य करता है। ये दोनों तत्त्व स्वतन्त्र मानसिक अवस्थाएँ नहीं हैं, और अनुमान की प्रक्रिया में निश्चित स्थितियों के रूप में भाग नहीं लेते हैं। नैप्यायिक, जो ज्योतिषात्मिक को अपेक्षा शक्ति अधिक है, वस्तुपूर्वक यह कहता है कि अनुमान के लिए मस्तिष्क की क्रिया आवश्यक है।

विद्वान् अनुमेय के स्वरूप के सम्बन्ध में एक रोचक प्रश्न उठाता है। हम धूप में जाग का अनुमान नहीं करते हैं, क्योंकि यह कोई नया ज्ञान नहीं है। हम पहले से जानते हैं कि धूप का आग के साथ सम्बन्ध है। इसी प्रकार आग और पहाड़ के परस्पर सम्बन्ध का अनुमान हमें किया, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सम्बन्ध के लिए दो वस्तुओं का होना आवश्यक है, जबकि अनुमान में हमारे पास केवल एक ही वस्तु अर्थात् पहाड़ है, क्योंकि आग तो दिखाई नहीं देती। जिसका हम अनुमान करते हैं वह न तो आग है और न ही पहाड़ है, बल्कि ऐसा पहाड़ है जिसमें आग लगी हुई है।² निष्कर्ष एक अंतिम निर्णय है।

नैप्यायिक ने उन भिन्न-भिन्न स्थितियों को जिनमें हेतु रह सकता है, कोई महत्त्व नहीं दिया है। उनमें साध्वरा को सप्रस्त परार्थानुमान-सम्बन्धी तर्क के उदाहरण के रूप में माना है। निष्चयात्मक तथा निषेधात्मक उदाहरणों के उपयोग में उनका भूतत्त्व स्वीकारात्मक तथा निषेधात्मक सामान्य प्रतिज्ञाओं को परस्पर सम्बद्ध मानने की और किया। वस्तुतः समस्त अनुमान की दोनों ओर से गुण्डि प्राप्त होती है।³ वस्तुतः हिन्दू तर्कशास्त्र में एक ही सम्बन्ध-प्रकार (फिगर) और एक ही तत्त्व (मूड) है। जब हम यह जान लेते हैं कि प्रतिज्ञा के कर्ता में एक ऐसी विशेषता है जिसका साहचर्य निरंतर एवं ऐसे गुण के साथ है जिसकी विद्यमानता को हम सिद्ध करना चाहते हैं, हम अनुमान करते हैं कि कर्ता में उक्त गुण विद्यमान है। इस मिदाल को गुण-निर्देश (कानोटेसन) की परिभाषा में व्यक्त किया जाता है। इसे यदि वर्णों की परिभाषा में परिवर्तित किया जाए तो हमें सामान्य से विशेष के अनुमान के सिद्धान्त की उपलब्धि होती है। एक नया-

1 वेदान्तसिद्धांतः ।

2 व्यापारविनिरुद्धिना, व्यासभूष, 1, 1, 5 में उद्धृत दिक्ताम (वेदान्तपरिभाषा (2) के अनुसार, पहाड़ का तो प्रत्यक्ष बोध है और आग का अनुमान होता है।

3 यदि क है तो घ है। यदि घ नहीं है, तो क नहीं है। अर्थात् कति नहीं इसमें सहमत है कि समस्त स्थितियों में स्वीकारात्मक अथवा निषेधात्मक रूप में व्यक्त किया जा सकता है, यदि वे सामान्य और वैश्व पर आधारित हों, वहाँ उनका यह भी विचार है कि कुछ स्थितियाँ स्वभावतः पिछले ही रूप के अनुरूप हैं।

यह भ्रम, जो यहाँ और अब विद्यमान है, प्रत्यक्ष ऐसे जाने है,

यहाँ प्रत्यक्ष नहीं दिखाई देता,

इसलिए यहाँ यहाँ और अब विद्यमान नहीं है।

यह केवलज्ञान का मत है।

विशेष के प्रत्येक व्यक्ति के विषय में जो कुछ कहा जा सकता है, वह उस वर्ग के किसी व्यक्ति-विशेष के विषय में भी कहा जा सकता है। सही-सही विचार के लिए सवाक्य-प्रकारों तथा तत्त्वों के व्यौरेवार भेदों की इतनी आवश्यकता नहीं है, यद्यपि वे सूक्ष्म विचार के लिए प्रशिक्षणभूमि प्रस्तुत करते हैं।¹ अरस्तू ने स्वीकार किया कि अंतिम तीन सवाक्य-प्रकारों का पहले में समावेश किया जा सकता है। न्याय पहले सवाक्य प्रकार में भी केवल बारबरा को स्वीकार करता है। न्याय में दराई (Darii) और फेरियो (Ferio) का प्रयोग नहीं हुआ है, क्योंकि निष्कर्ष सर्वदा एक परिमित पदार्थ से सम्बन्ध रखता है, और व्यापक तथा विशिष्ट के मध्य भेद नहीं उत्पन्न होता। यह भेद केवल अपेक्षाकृत है, क्योंकि एक परिमित वर्ग के लिए जो व्यापक है वह विस्तृत विषय में विशिष्ट हो जाता है। न्याय के परार्थानुमान में पक्ष सदा एक व्यक्तिरूप पदार्थ होता है अथवा वर्ग होता है और इसलिए वह व्यापक है, विशिष्ट नहीं। 'कुछ' दृष्टांतों के विषय में प्राप्त निष्कर्ष हमें प्रस्तुत दृष्टांत-विशेष के विषय में कोई निश्चित सूचना नहीं दे सकता। बारबरा से सेलेरेण्ट बड़ी सुगमता से जाना जा सकता है। अरस्तू ने स्वीकार किया कि उसके सब तत्त्व पहले सवाक्य-प्रकार के पहले दो तत्त्वों में समाविष्ट किए जा सकते हैं। और यदि हम यह जान लें कि सब निर्णय उभयपार्श्ववान होते हैं तो ये दोनों परस्पर परिवर्तनीय हैं।

तर्क की प्रक्रिया का विश्लेषण अरस्तू के परार्थानुमान-सम्बन्धी विश्लेषण के साथ बिल्कुल निकट सादृश्य रखता है। पञ्चायवीरूप में भी केवल तीन पद रहते हैं, और त्रि-अवयवी अनुमान में तीन विषय होते हैं जो अरस्तू के निष्कर्ष, पक्षपद तथा साध्यपद से अनुकूलता रखते हैं। इस प्रकार की अनुमत समानता का कारण यह बताया जाता है कि दोनों का एक-दूसरे पर प्रभाव पड़ा है। बाक्टर विद्याभूषण का कहना है : 'ऐसा विचार असंगत न होगा कि अरस्तू के तर्कविज्ञान में अलेक्जेंडरिडिया, सीरिया तथा अन्य देशों के मार्ग से दक्षिणा में प्रवेश किया हो। मेरा विचार ऐसा है कि भारतीय तर्कशास्त्र में वस्तुतः परार्थानुमान की विधि अनुमान से स्वतः उचित नहीं हुई है और यह विचार हिन्दू तर्किकों में अरस्तू से ही आया है।'² विद्वान प्रोफेसर का विश्वास है कि परार्थानुमान की कला उधार ली गई है, यद्यपि अनुमान का सिद्धांत हमारा अपना है। प्रोफेसर कीय लिखते हैं "प्राचीनकाल के तर्क-विषयक सिद्धांतों का उद्गम ग्रीस देश को मानने का कोई कारण प्रतीत नहीं होता। गौतम और कणाद द्वारा प्रतिपादित 'परार्थानुमान' भी निःसन्देह यही उत्पन्न हुआ, भले ही यह बड़ा विकास रहा हो। उपमान-प्रमाण के द्वारा तर्क करने के स्थान पर, निरन्तर साहचर्य को अनुमान का आधार

1 भौमर्ज का कहना है कि 'अत्यधिक मौलिक विचार के आधार पर अरस्तू ने अनुमान के रूपों का संश्लेषण किया, उनमें परस्पर भेद किया तथा उनकी व्याख्याओं का विश्लेषण किया। और देखिए तथा विचार कीलिए कि अपने अनेकानेक ग्रंथों में उन दिनों उपलब्ध सम्पूर्ण ज्ञान के क्षेत्र को व्याप्त करते हुए भी उसने वस्तुतः परार्थानुमान के उत्तमोत्तम सवाक्य प्रकारों का बिल्कुल भी प्रयोग नहीं किया। वह यह बात स्वीकार करने में भी संकोच नहीं करता कि रूपों के इस समस्त समूह को घटाकर केवल कुछ मौलिक रूपों में रखा जा सकता है और इसमें प्रयोग में कोई हानि न होगी। हम यह और कह सकते हैं कि उसके बाद का अनुसन्धान, जिसमें महत्व विकास तथा परिष्कार हुआ है, इस विषय में उसकी पुष्टि करता है कि सवाक्य प्रकार तथा तत्त्व केवल प्राचीन आवश्यकतानुसार विषयों के महत्त्वानुसार रह गए हैं, किन्तु विज्ञान के इतिहास ने सुरक्षित रखा है, किन्तु स्वयं विज्ञान ने भी उनका प्रयोग कभी नहीं किया।' (थीक थिर्कर्स, खण्ड 4, पृष्ठ 44-45) और देखिए एच० एन० रैण्डल 'ए नोट ऑन दि इन्फिनिटिमीसिन्स', बस्तुवर, माइण्ड, 1924।

2 हिस्टरी ऑफ इन्फिनिटिमीसिन्स, पृष्ठ 15।

बनाने का अपने-आप में पूर्ण सिद्धांत, यह ठीक है कि, विद्वानों के द्वारा ही प्रकट हुआ। और यह कहना अप्रकृत्युक्त न होगा कि सम्भवतः महा हर शोक प्रभाव ने भाग लिया हो।¹ अपने इन सुभाव के समर्थन में वे इस बात का उल्लेख करते हैं कि विद्वानों के पूर्ववर्ती आर्यदेव को (जो उससे लगभग दो शताब्दी पूर्व हुआ था) शोक ज्योतिष का ज्ञान था। भरतनाटक में पाई जानेवाली हिन्दू नाट्यकला की प्रकल्पना पर अरस्तू का जो प्रभाव बताया जाता है, उसके साथ यदि इस विचार को मिलाया जाए तो यह सम्भव प्रतीत होता है कि भारत और रोम के मध्य परस्पर कुछ सांस्कृतिक आदान-प्रदान रहा हो। सभी-सभी यह प्रतिपादित किया गया है कि अरस्तू हिन्दू प्रकल्पना से बहुत अधिक प्रभावित हुआ था जो उसके पास निकन्दर के द्वारा पहुँची थी, क्योंकि निकन्दर के विषय में यह कहा जाता है कि उसने भारत के वाकिन्को के साथ वार्तालाप किया था। सीधे प्रभाव के सम्बन्ध में कोई निश्चित प्रमाण नहीं है, और जब हम यह स्मरण करते हैं कि परार्थानुमान के तथ्यों की तर्कप्रणाली अरस्तू के समय से पूर्व हिन्दू और बौद्ध विचारकों के ग्रन्थों में पाई जाती है² तो शोस से 'उधार लेने' की प्रकल्पना की स्वीकार करना बर्जित हो जाता है। मेरमयून्टर के तर्कों को यहाँ दोहराया जा सकता है कि "हमें यहाँ पर भी यह अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि हमारे पूर्वज बड़ा तक चाहते थे उससे भी कहीं अधिक विचारों में ऐसा साम्य मिलता है, जिसके विषय में निरूपण ही कोई पूर्वयोजना नहीं रही होगी। हमें यह कदापि न भूलना चाहिए कि जो कुछ एक देश में सम्भव न हुआ वह अन्य देश में भी सम्भव हो सकता है।"³ इस मत की और भी अधिक पुष्टि हो जाती है जब हमें यह विदित होता है कि भारतीय और शोक परार्थानुमान विधियों में कितने ही मौलिक भेद भी हैं। शोक तर्कशास्त्र में तर्कों के विनियमों में 'समान' का स्थान नहीं है, जिसे कि हिन्दू विचारक व्यापक सम्बन्ध के कथन के लिए अनिवार्य समझते हैं। यह बिलकुल स्पष्ट है कि अनुमान का आधार व्यापक सम्बन्ध है, क्योंकि दुष्टान्त उस सम्बन्ध का उपयुक्त मूर्तरूप है।

9. आगमन अनुमान

अनुमान यथार्थता के प्रति सत्य होने का दावा करता है और यह दावा स्थिर नहीं रह सकता जब तक कि दोनो पद सत्य न हों। पक्षपद प्रत्यक्षज्ञान का परिणाम है और साध्यपद हमें आगमन अनुमान की सहायता तक ले जाता है।

व्यापक प्रतिज्ञाओं की सिद्धि कैसे होती है? नैय्यायिक इसके भिन्न-भिन्न उत्तर देता है। यह गणना, अन्तर्दृष्टि तथा परीक्ष प्रमाणों को प्रस्तुत करता है। परार्थानुमान नियम के साथ-साथ एक उदाहरण का उल्लेख करता है। किसी नियम को दक्षिण के लिए उदाहरण पर्याप्त तो ही सकता है, किन्तु यह अपने-आपमें किसी व्यापक सम्बन्ध की स्थापना नहीं कर सकता। रमोईपर में घुए का आग के साथ सतत साहचर्य हो सकता है, अथवा होम करने के स्थान में भी घुए का सतत साहचर्य आग के साथ हो सकता है, किन्तु इसमें हम उदाहरण पर आग के होने का अनुमान केवल इसलिए नहीं कर सकते कि हम उसमें घुए को देखते हैं, जब तक कि हम इस सिद्धांत की स्थापना न कर लें कि सभी अवस्थाओं में आग के साथ घुए का साहचर्य पाया जाता है। यदि हम घुए तथा आग को अनेक दृष्टान्तों

1. 'विद्वान् मौनिक' पृष्ठ ऐतिहासिक, पृष्ठ 18।

2. हिस्टरी ऑफ एरिथम जैविक, पृष्ठ 300, लिपि 1, तथा चरितार्थ की।

3. विद्वाननुसंग, पृष्ठ 383-86।

मे साथ-साथ देखते हैं तो हमारे अनुमान की भित्ति अधिक दृढ़ हो जाती है। बिना किसी अपवाद के (अव्यभिचरित साहचर्य) बार-बार अनुभव (भूयोदर्शन) हमें एक सामान्य नियम तक पहुँचाने में सहायक होता है। जहाँ-जहाँ आग है वहाँ-वहाँ धुएँ का दिखाई देना ही पर्याप्त नहीं है। हमारे लिए इस बात को लक्ष्य करना भी आवश्यक है कि जहाँ आग न हो वहाँ धुआँ भी न हो। उपस्थिति में समानता और अनुपस्थिति में समानता, दोनों आवश्यक हैं।¹ यदि नियत साहचर्य के साथ-साथ अपवाद भी कहीं न मिले, अर्थात् अविनाभावरूप-सम्बन्ध हो तो व्याप्तिविषयक अनुमान की पुष्टि मिलती है और केवल उसी अवस्था में हमें उपाधियों, अर्थात् आकस्मिक अवस्थाओं से रहित साहचर्य मिलता है।² यह आवश्यक नहीं है कि जहाँ-जहाँ आग है वहाँ-वहाँ धुआँ भी पाया जाए। एक जाल गर्म होने के टुकड़े में आग तो है किन्तु धुआँ नहीं है। केवल गोले ईंधन की आग के साथ ही धुएँ का साहचर्य है। इस प्रकार हम देखते हैं कि आग के साथ धुएँ का साहचर्य सौपाधिक है, जबकि धुएँ के साथ आग का साहचर्य निरुपाधिक अवस्थाओं में है। इस प्रकार 'सब स्थानों पर आग के साथ धुआँ होना' स्वीकार्य नहीं है, जबकि प्रत्येक ऐसी अवस्था में जहाँ आग गोले ईंधन में लगी हो, धुएँ का होना स्वीकार्य है। उपाधि का निश्चित रूप से दोष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उपाधि से भ्रम केवल उसी अवस्था में होता है जबकि उसका पृथक् ज्ञान न हो सके। जब कभी उपाधि का सन्देह हो तो हमारे लिए उन परिस्थितियों की विवेचना करना और यह दिखाना आवश्यक हो जाता है कि उक्त उपाधि की अनुपस्थिति में साहचर्य बना रहता है। निपेधात्मक दृष्टान्त उपाधिदोष का निराकरण करते हैं, क्योंकि वे यह सिद्ध करते हैं कि हेतु तथा साध्य तो उपस्थित है, जबकि और कोई निरन्तर उपस्थित नहीं है। निपेधात्मक दृष्टान्त यह दिखाकर समर्थन करते हैं कि हेतु और साध्य अनुपस्थित है, जबकि और कोई भौतिक परिस्थिति निरन्तर अनुपस्थित नहीं है। परवर्ती तर्कशास्त्र ने निपेधात्मक दृष्टान्तों पर विशेषबल दिया है। और व्याप्ति की परिभाषा इस प्रकार की है जिससे कि अनुमेय के लिए हेतु की ऐकान्तिक पर्याप्तता प्रकट की जा सके।³ नैय्यायिक वलपूर्वक कहता है कि व्यवस्थित मस्तिष्क के लिए उचित है कि वह अपनी स्वच्छ वस्तुताओं को वश में करके यथार्थ तथ्य के आगे झुक जाए। परीक्षाणात्मक विधियों का सही ध्येय परीक्षाणात्मक विज्ञानों के साथ ही सम्भव है, और उसके अभाव में, वैज्ञानिक विधि के

1 साहचर्यज्ञान और व्यभिचारज्ञानविग्रह (तत्त्वप्रवृत्तिपिका 45)।

2 उद्देश्य उपाधि की परिभाषा में करता है कि यह वस्तु जो अपना गुण समीपस्थ अर्थ पदार्थ को दे दे (उपसमीपवर्तिन आध्याति सत्कामयति स्वीय धर्मं प्रति उपाधि)। सात रथ का फूल जो अपने ऊपर रखे हुए मूर्च्छिक को अपनी जानती देकर एक पदमरम्भ दाजिके का सा बना देता है एक उपाधि है। तुलना कीजिए वरदराजकृत श्य परिभाषा के साथ—साधनव्यपिका साध्यसमव्याप्ता उपाधम (साक्षिक रक्षा पृष्ठ 66)। एक निर्दोष आग के ऐसी सभी उपाधियों से रहित होना चाहिए जिनका स्वयं अपने को सन्देह हो सकता है, या जो विरोधी द्वारा आरोपित की जा सकती हैं। और देखिए वाचस्पतिकृत न्यायवार्तिक उत्प टीका, 1: 1: 1। उद्देश्य के अनुसार उक्तान्त में उपाधि यह है जो (1) मध्यपद के साथ बराबर रहती है (2) निम्न साध्य यह मध्यपद रहता है (3) और जो मध्यपद के साथ निरन्तर नहीं रहती। तर्कदीपिका में चार प्रकार की उपाधियाँ मानी गई हैं। देखिए वाचस्पतिकृत तन्त्रग्रन्थ पृष्ठ 317।

3 व्याप्ति की अनेक परिभाषाओं पर विचार करने के पश्चात् गोपेक्ष यह निष्कर्ष निकालते हैं कि निरन्तर साहचर्य साध्य के साथ हेतु की सह उपस्थिति है, जो उस निरपेक्ष अभाव की प्रतिकृति के स्वरूप से उपाधिवान् नहीं है। जो हेतु के साथ उगी स्थिति में रहती है किन्तु उस प्रतिकृति के मन्वश्य में भिन्न भिन्नता में रहती है उत्प चिन्तामणि, 2 (देखिए हिस्टरी आफ इण्डियन लॉजिक पृष्ठ 424)।

धारे में भारतीय तार्किक के विचार कोई खास दिक्कतों पैदा नहीं करते। नैय्यायिक आशयन की सामान्य समस्या से अभिन्न यह और प्रकृतिनिष्ठ तथ्यों का सावधानी से निरीक्षण करने की चेष्टा में भी अभिन्न था, जिसके द्वारा व्यापक प्रतिज्ञाओं पर पहुँचा जाता है।

प्रकृति संसार हमें ठीक ठीक के निरवधारक तथा निषेधत्मक दृष्टान्त प्रदान नहीं करती कि जिसकी सहायता से हम किसी सिद्धान्तों का प्रतिपादन या निराकरण कर सकें। नैय्यायिक का कहना है कि हम निषेधत्मक साक्ष्य की प्राप्ति के लिए तर्क अथवा अप्रत्यक्ष प्रमाण का प्रयोग कर सकते हैं। यदि वह सामान्य प्रतिज्ञा कि 'जहाँ-वहाँ धुआँ है वहाँ-वहाँ आग है', ठीक नहीं है तो इससे विपरीत, अर्थात् 'कभी-कभी धुआँ के साथ आग नहीं रहती', अवश्य ठीक होगी। दूसरे शब्दों में यह कि आग अनिवार्य रूप से धुआँ की पूर्ववर्ती नहीं है। किन्तु हम यह अस्वीकार नहीं कर सकते कि आग धुआँ का कारण है। इस प्रकार एक व्यापक प्रतिज्ञा को पुष्ट करने के लिए, जो अवाप्त प्रमाण के निष्कर्षात्मक दृष्टान्तों पर आधारित है, तर्क का प्रयोग किया जाता है। यह किसी परिकल्पना को सिद्ध करने का भी एक उपपत्ति है। यह दिखाकर कि यदि हम मुझाई गई परिकल्पना को अस्वीकार करेंगे तो किन किन अवसरों में कस जाएँगे, अप्रत्यक्ष प्रमाण उस प्रकल्पना की पुष्टि करने में प्रवृत्त होना है। इससे यह सिद्ध होता है कि अन्य कोई प्रकल्पना तथ्यों का समाधान नहीं कर सकती।²

तर्क आशयन की उस अनुसंधानित प्रणाली के लिए, जिससे हमें व्यापक प्रतिज्ञाओं की उपसंधि नहीं हो सकती, केवल एक महापक का काम करता है। जहाँ हम सभी सम्भव कारणों का निरीक्षण करके अपने निष्कर्ष की परिपुष्टि अप्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा करते हैं, वहाँ भी हमें व्यापक प्रतिज्ञाओं के विषय में एकाग्र निश्चितता उपलब्ध नहीं होती। जब तक वे परिमिति निरीक्षण पर आधिन हैं उनमें कोई नादृश्यता नहीं रहती। गणनात्मक अप्रतिज्ञा केवल मात्र सम्भव है, निश्चित नहीं है। जहाँ पर यह सत्य है कि इन्द्रिय-ब्राह्म विविधता का अनुभव व्यापक के ज्ञान को उत्पन्न करता है, वहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि व्यापक के ज्ञान पूर्वतया इन्द्रिय-ब्राह्म विविधता के द्वारा होता है, क्योंकि व्यापक किसी भी अवस्था सम्मिल विविधता से परे जाता है।

समष्टि तभी निर्णयो में भी व्यापक के ज्ञान की पूर्ण प्राप्ति रहती है। हम सब दृष्टान्तों की गणना नहीं करते किन्तु केवल उनकी गणना करते हैं जिसके अन्दर धर्मिक गुण विद्यमान हैं, जिसके कारण ही एक दृष्टान्तों का स्थान सम श्रेणी के अन्दर होता है। इसीलिए व्यापक के ज्ञान के बिना गणना-पद्धति भी बार्ध नहीं कर सकती। प्राचीन व्याप

1. भाष्यम्, 1, 3, 31।

2. एक व्यापक परिचयना के लिए निम्नलिखित बातों को ध्यान में रखना आवश्यक है — (1) परिचयना सभी का समाधान करने में अवश्य समर्थ है। (2) किसी भी ज्ञान तथ्य से अवकाश स्थापित सामान्य सिद्धान्तों से उसका विरोध न हो। (3) जहाँ सम्पूर्ण प्राप्ति के द्वारा तथ्यों की सलोप-जनक व्याख्या सम्भव हो सकती हो वहाँ सम्पूर्ण प्राप्ति को कल्पना करने में करना चाहिए। (4) एक को प्रतिपक्षी प्रत्यक्षता उपस्थित हो तो एक बहुवचन तथ्य अवकाश छोटी आवश्यक है। इस प्रकार की ज्ञान की प्रकृति निम्नलिखित है —

नैय्यायिक व्यापक की, जो निरवधारक अवस्था के अन्तर्गत अवस्था देनी चाहिए। ऐसी प्रकल्पना की जो उस ज्ञान को पूर्ण करती है, सिद्धान्तों से स्थापित होने से पहले, व्यापकता की जाह में भी प्राप्त उत्तरदायक है। (मोहनदास दास 'विश्वविद्यालय' का दृष्टिगत 'हिन्दू', पृष्ठ 248)।

का दावा है कि हम व्यापको को प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा पहचान सकते हैं। गणेश व्यापको (सामान्य लक्षण) के ज्ञान में इन्द्रियातीत क्रिया को स्वीकार करता है, जब वह इसे अलौकिक प्रत्यक्ष अथवा इन्द्रियातीत अन्तर्दृष्टि को एक प्रकार बताता है।¹ उक्त विचारों में से किसी से भी दृष्टान्तों का सर्वांग सर्वेक्षण हमारे लिए आवश्यक नहीं है। व्यापक धूम्रमयता के प्रत्यक्ष द्वारा हम धूम्र-सम्बन्धी सब अवस्थाओं का ज्ञान प्राप्त करते हैं। आग और धुएँ की व्यापकताओं का ज्ञान हमें सामान्यलक्षण-श्रवसासक्ति द्वारा होता है और हम उनके अनिवार्य सम्बन्ध को अनुभव करते हैं। इस प्रकार एक दृष्टान्त के विरलेषण द्वारा हम व्यापक सम्बन्ध को पहचान सकते हैं, और जो कुछ एक दृष्टान्त के विषय में सत्य है उसे उक्त वर्ग के सब सदस्यों तक उचित रूप में विस्तृत किया जा सकता है, क्योंकि समानरूपता नाम की एक वस्तु अवश्य है। जो एक बार सत्य है, वह सर्वदा सत्य है। हम जब कहते हैं 'धुआँ', तो हमारे मन में उस समय धुएँ की सब अवस्थाएँ नहीं होती, किन्तु तो भी धुएँ का गुणनिर्देश हमारे मस्तिष्क में उपस्थित रहता है। धुएँ तथा आग के गुण निर्देश व्याप्ति के अन्दर व्याप्य व्यापक-भाव से परस्पर सम्बद्ध हैं। हमारे सामने अनेकों दृष्टान्तों का रहना आवश्यक है, इसलिए नहीं कि हमें इन विभिन्नो से व्यापक सम्बन्ध की प्राप्ति होती है, बल्कि इसलिए कि वह सम्बन्ध केवल एक उदाहरण से स्पष्ट रूप में पहचाना नहीं जा सकता। यद्यपि विवेक गति में प्रवीण पुरुष थोड़े से उदाहरणों से भी सम्बन्धों में भेद कर ही सकते हैं, व्यापक सम्बन्ध केवल शौजमात्र है, उसका सृजन नहीं होता। केवल एक दृष्टान्त से भी विशेष विचार द्वारा हम व्यापक सम्बन्ध तक पहुँच सकते हैं। यदि स्वयं अन्तिम निर्णय में व्यापक सम्बन्ध हमारे सम्मुख स्पष्ट नहीं होता तो एकसमान घटनाओं की पुनरावृत्ति भी इस विषय में हमारी सहायता नहीं कर सकती। यह विषय के अन्दर निहित है जिसे हमारी विचारगति में घनाया नहीं है। जो कुछ इन्द्रियातीत है वह अनुभवातीत भी हो, यह आवश्यक नहीं है। विधियुक्त प्रेक्षण तथा परीक्षण ऐसे अनुभव का केवल समर्थन करते हैं जो केवल एक घटना से कभी-कभी अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त हो जाता है। प्रकृति की प्रत्येक घटना अपने अन्दर एक विशेष सम्बन्ध अथवा नियम को छिपाये हुए है, जिसके अनुसार वह घटना घटित हुई है। किसी घटना की मौलिक विशेषताओं को उसके आकस्मिक सहायरी विषयों से पृथक् करके समझने में केवल अन्तर्दृष्टि ही हमारी सहायक हो सकती है। व्यापक प्रतिज्ञाएँ विषय-वस्तु के सम्बन्ध हैं। यदि सभी लघुपित्त वाले प्राणी दीर्घायु होते हैं तो यह इसलिए नहीं कि मनुष्य, घोड़ा तथा खरबुर, जो लघुपित्त वाले हैं, दीर्घायु हैं, बल्कि इसलिए कि अधुपित्तता और दीर्घ जीवन की विषय-वस्तुओं में एक आवश्यक सम्बन्ध है। न्याय के परार्थानुपान का महत्त्व उसे इस परिकल्पित निरुपाधिक रूप में रखने से अच्छी तरह स्पष्ट हो जाता है। यदि 'क' तो 'ख', 'क' इसलिए 'ख'।

निगमनात्मक तर्क अपने निष्कर्ष में हमें इस प्रकार आधारवाक्य (प्रेमिस) में वी गई सामग्री से अधिक प्रदान कर सकता है, यह समस्या इस दृष्टिकोण से एक नये रूप में प्रकट होती है। सामान्य सिद्धांत, गणनात्मक निष्कर्ष नहीं है और वे सम्बन्ध जो विशिष्टों को शासित करते हैं, जतने ही यथार्थ है जितने कि स्वयं विशिष्ट। जब हम

1 दुलना कीलिए अरस्तू के इस मत से कि व्यापक का ज्ञान, सम्बन्धित विशिष्टों के प्रत्यक्ष ज्ञान के पश्चात्, मन (nous) द्वारा होता है। दृष्टान्तों की वणन, मने ही जितनी भी पूर्ण क्यों न हों, जितना निश्चितता प्रदान नहीं कर सकती, जब तक कि हम प्रकृति की अनिश्चितता को अनिश्चय न कर दें (अरस्तू, एन० पोस्ट०, I 51)

व्यापक निष्कर्ष से एक विशिष्ट सत्य को निकालते हैं वो एक विशेष अर्थ में निष्कर्ष आधारवाक्य में भी परे पहुँच जाता है, यद्यपि दूसरे अर्थ में यह उनके अन्दर निविष्ट है।

किन्तु यदि व्यापक सम्बन्ध यथार्थ है और उनसे लिए केवल अन्तर्दृष्टि ही को आवश्यकता है तो यह कैसे होता है कि प्रेमी तथा भाग्य जन सामान्य सिद्धांतों के महत्त्व को ग्रहण नहीं कर सकते जो वैज्ञानिकों तथा दार्शनिकों की आँखों में गड़ जाते हैं? और न इसन! समाधान ही सरल है कि हमारे सामान्यानुमान कभी-कभी सत्य सिद्ध नहीं होते। श्रुतिपूर्ण आगमनात्मक अनुमानों में सम्बन्धों का सही-सही बोध नहीं होता। विशिष्टों की असीम पूर्णता में उनका ठीक-ठीक भेद नहीं किया जाता है। यथार्थता की जटिलता के कारण सम्बन्धों में भेद करना कठिन होता है। राग, मानसिक पक्षपात और जड़ता नया विचारहीनता के कारण हम प्रस्थापनाओं को सत्य मान लेते हैं, यद्यपि ये सत्य होती नहीं। इस अर्थ में विशिष्ट प्रत्यक्ष भी अशुद्ध हो सकते हैं। अन्तर्दृष्टि द्वारा पुष्ट आगमनात्मक सिद्धांत अधिक विश्वास-योग्य हो जाते हैं जब उनका प्रयोग नये विशिष्टों के लिए होता है, अर्थात् जब हम आगमन से निगमन अवस्था को और आते हैं। जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, व्याप्ति-सम्बन्धों की प्राधान्यिकता को भी, अन्य सब ज्ञानों के ममान, ज्ञान की अन्य विधियों में सिद्ध करने की आवश्यकता होती है। ऐसा अन्तर्ज्ञान जिसकी पुष्टि अनुभूति के आधार पर न हुई हो, परिकल्पना मात्र ही है। केवल अन्तर्ज्ञान कुछ अधिक उपयोगी नहीं है। आनुभविक सामग्री की पूर्ण निक्षेपता एक ऐसा आदर्श है जिसको प्राप्त नहीं किया जा सकता। दोनों एक-दूसरे के परस्पर सहायक हैं। सामान्य सिद्धांत में कुछ आवश्यकता निहित रहती है यद्यपि हम इसे केवल एक आनुभविक तथ्य के अद्वार पर ही ठीक-ठाक समझ सकते हैं।

व्याप्ति के सम्बन्ध में न्याय की यह धारणा है कि सामान्य प्रस्थापनाएँ यथार्थसत्ता की अवयवभूत हैं,¹ व्याप्ति-सम्बन्ध यथार्थ हैं।² चार्वाक सम्प्रदाय वाले, जो भौतिकवादी हैं, व्याप्ति-सम्बन्धों की सम्भावना को स्वीकार नहीं करते और इसीलिए वे अनुयाय की यथार्थता के भी विरोधी हैं। बौद्ध दार्शनिकों के मत में सामान्य प्रस्थापनाएँ आदर्श कृतियाँ हैं, यथार्थ सम्बन्ध नहीं हैं। सामान्य प्रस्थापनाएँ केवल नाममात्र हैं और उनकी पहुँचान केवल कल्पना है। बौद्ध ग्रन्थ 'सामान्यदुपपत्तिकप्रसारिता' में इस मत की कि हम सामान्य प्रस्थापनाओं का, यथार्थ की तरह प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, बातों-चना की गई है। हम हाथ की पाँच अंगुलियों को देखते हैं और इसके अतिरिक्त छठी सामान्य वस्तु को नहीं देखते, जो उतनी ही अवास्तविक है जितना कि सिर पर सींग।³ यद्यपि इस मत की ठीक-ठाक व्याख्या के अनुसार, प्रत्येक प्रकार का अनुमान अमम्भय ठहरता है, तो भी बौद्ध दार्शनिक क्रियात्मक रूप में इसकी यथार्थता को स्वीकार करते हैं और भिन्न-भिन्न प्रकार के सामान्य सम्बन्धों में भेद करते हैं। हेतु का साध्यपद के साथ स्वभाव (तादात्म्य), कारण-कार्यभाव

1. सामान्यस्य वस्तुभूतत्वात् (उर्वचारा, पृष्ठ 31, पुता सत्तरण)।

2. स्वभावविशेषानु सम्बन्धो व्याप्ति (पृष्ठ 35)।

3. चौथ 'बुद्धिघट विनामकी', पृष्ठ 233। तुलना बर्जिए बर्लेसे के अमृत विचारों के मत से, 'दिनिपन्त बाप ह्युमन गोलैज', प्रविदा, पृष्ठ 13।

अथवा अभाव (अनुपलब्धि) रूप से सम्बन्ध हो सकता है। इसका तात्पर्य यह है कि हमारे अनुमान विध्यात्मक और निषेधात्मक हो सकते हैं और पहले प्रकार के भी विश्लेषणात्मक अथवा सल्लेषणात्मक हो सकते हैं।¹ जब हम इस प्रकार का कथन करते हैं कि “यह एक वृक्ष है क्योंकि यह देवदारु की श्रेणी का है” तो यह अनुमान या तो तादात्म्य, या विश्लेषण, स्वभाव, अथवा सह-अस्तित्व के नमूने का है। इसी प्रकार जब हम यह कथन करते हैं कि “बूँक वहाँ घुआ है इसलिए वहाँ आग है” तो यह अनुमान तदुत्पत्ति (अर्थात् आग से घुआ उत्पन्न होता है), सल्लेषण, कार्यकारणभाव अथवा पूर्वानुपरक्रम के नमूने का है। अनुपलब्धिजन्य अनुमान वह है जहाँ हम घटे के अभाव का अनुमान धडा बिखारने के कारण करते हैं। सामान्य सम्बन्धों का ज्ञान तथ्यों के निरोक्षण द्वारा नहीं होता बल्कि तात्त्विक तादात्म्य की पूर्वधारणाओं अथवा कार्यकारण रूपी आवययता के आधार पर किए गए अनुमान से होता है। बौद्ध दार्शनिक इन कार्यकारणभाव तथा तादात्म्य सम्बन्धों सिद्धांतों की सामान्य सत्ता को स्वीकार करते हैं, क्योंकि विधा इनकी स्वीकृति के और कोई निस्तार नहीं है। दिङ्नाग के अनुसार, ज्ञान के द्वारा वस्तुनिष्ठ सत्ता के यथार्थ सम्बन्धों का स्पष्टीकरण नहीं होता है। अन्तर्निहितता, तत्त्व, गुण और उद्देश्य वस्तु के सम्बन्ध, जिनके द्वारा हम किसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, वे सब विचार के द्वारा आरोपित किए जाते हैं।² सम्बन्ध केवल तर्कजन्य है।

वाचस्पति उक्त बौद्धमत की कड़ी छानबीन करता है। बौद्ध दार्शनिकों की दृष्टि में कार्यकारणभाव के नियम की सन्तुष्टि हो जाती है यदि हम आग लगने की अवस्था में धुएँ की उपस्थिति को किसी अदृश्य पिशाच के द्वारा उत्पन्न हुआ बता सकें। और उनके मत में यह भी आवश्यक नहीं है कि कार्य-विशेष का कारण भी वही एक हो। यदि कारण वह है जो कार्य से पहले आता है तो दोनों का एक ही समय में विद्यमान रहना नहीं बनता। धुएँ को देखने से हम वर्तमान में नहीं किन्तु भूतकाल में आग के अस्तित्व का अनुमान कर सकते हैं। और यदि दोनों का तादात्म्य है तो एक के प्रत्यक्ष ज्ञान का अर्थ दूसरे का भी प्रत्यक्ष ज्ञान है, और उस अवस्था में अनुमान की आवश्यकता नहीं रहती। वाचस्पति और अन्य बलपूर्वक कहते हैं कि देवदारु और वृक्ष के मध्य सम्बन्ध तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि सभी वृक्ष देवदारु नहीं हैं।³ बौद्धमतानुयायी होने यह नहीं बतलाता कि कार्यकारणभाव तथा तात्त्विक तादात्म्य सम्बन्धों सिद्धान्त स्वयं कहा से आए। साहचर्य की अनेक ऐसी अवस्थाएँ हैं जिनका कार्यकारणभाव अथवा तादात्म्य से कोई सम्बन्ध नहीं है। नैसर्गिक के अनुसार, सभी प्रकार के पारस्परिक सम्बन्ध व्याप्ति के अन्दर आते हैं। केवल वही सम्बन्ध नहीं जो कार्यकारणरूप से पूर्वापरभाव रखते हैं अथवा जाति एवं उपजाति के मध्य है, बल्कि इस प्रकार के अन्य सम्बन्ध भी जैसे कि सभी “क्षीनो-

1 न्यायविदुः 3।

2 देखिए न्यायनवनी, पृष्ठ 207। वाचस्पति दिङ्नाग से उद्धृत करता है—‘ततोऽप्यननुमानानुमेयभावे बुद्धयस्यास्तेन धर्माध्वनिधामेन न बहिरसम्बन्धत्वेन लपेयते।’ (न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, 1.1.5)।

3 न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 114, और न्यायवार्तिकतत्पर्यटीका 1.1.5।

वाले पशुपति के गुर धटे हुए होते हैं", व्याप्ति के बन्दर आते हैं।¹

III कारण

अन्य सब सामान्य सिद्धान्तों की भाँति, कार्यकारणभाव का नियम भी नैय्यायिक के लिए एक अतर्क्य सिद्धांत द्वारा ज्ञान स्वयं सिद्ध सिद्धान्त है, जिसकी पुष्टि अनुभव द्वारा होती है। देखे गए कार्यकारण-सम्बन्धों में उस सिद्धान्त का समर्थन होता है जिससे समस्त अनुभवजन्य व्यवस्था होती है। कारण यह है जो, बिना अपवाद के, कार्य से पूर्व विद्यमान रहता है और जिसके आवश्यकतानुसार केवल मात्र सहायक के रूप में ही नहीं, बल्कि कार्य की उत्पत्ति के लिए भी है। यह एक घटनाक्रम का पूर्ववर्ती अवयव है, जो मूल रूप से अनेक अवस्थाओं में पूर्ववर्ती रहा है। किन्तु केवल पूर्ववर्ती होना ही पर्याप्त नहीं है कि इसे एक मान्यक पूर्ववर्ती होना चाहिए।

अग्रप्राप्ति उस पूर्ववर्ती को कहते हैं जिसका सम्बन्ध कार्य के साथ कार्यकारण रूप में न हो, यद्यपि उसके साथ विद्यमान भले ही रहा हो। विद्वानाभ² इस प्रकार के विभिन्न अग्रप्राप्ति कारणों का उल्लेख करता है। हम अपनी उन्नति द्वारा किसी पदार्थ की आकाशीय स्थिति का संकेत कर सकते हैं। इस प्रकार जगत्से द्वारा किया गया संकेत भले ही सतत उपस्थित रहता हो किन्तु आकाशीय स्थिति के प्रत्यक्ष के साथ यह कार्यकारणभाव से सम्बन्ध नहीं है। कुम्हार का डंडा एक निष्प्रायिक पूर्ववर्ती है, जबकि उस डंडे के रंग से कोई प्रयोग नहीं है। डंडे की गति से तो शब्द होता है वह भी एक सहजात कार्य है। निम्न और सर्वव्यापी द्रव्य, जिन्हें स्वेच्छा से न तो उपस्थित ही किया जा सकता है और न हटाया हो जा सकता है, निष्प्रायिक पूर्ववर्ती नहीं है। उपस्थि की वशाति का भी, जैसे कि कुम्हार के आप का घड़े के निर्माण के कोई सम्बन्ध नहीं है, हम केवल तात्कालिक पूर्ववर्तियों से प्रयोजन है। एक ही कारण के सहजात कार्यों में भी कभी-कभी परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध की भाँति हो जाती है। गुह्यकार्य के सामान्य कारण से सराई के पतली का ऊपर उठना एवं नीचे गिरना होता है। जब ये दोनों सहजात कार्य एक-दूसरे के पश्चात् होते हैं, तब इस विषय की बहुत आसन्न रहती है कि कहीं पूर्ववर्ती सहजात कार्य को पश्चात्पूर्व सहजात कार्य का कारण न समझ लिया जाए। कार्य की उत्पत्ति के

1 प्रसिद्धार केनेख इसका है कि कार्यकारणभाव के विपरीत अतर्क्य, जैसे कि पशुपति के उद्योग में मनुष्य के ज्ञान तथा अनुष्ठानों के धारण वा शक्य विचार है, व्याप्ति के बन्दर आ जाते हैं (अग्रप्राप्ति पदार्थप्रमाण, पृष्ठ 205)।

2. गिरावर — मेरे घन दिन के

अनुष्ठान का पुनः प्राप्त जागृत कोशिका से
सब जगत् में हुए गजालों से घरा काका, और मेरे जन्म के समय
पृथ्वी का घर बहुत ठाना जगत् की नींव मिला
एक ही मनुष्य को जगत् की नींव मिला

हादसर — जहाँ, यदि कुम्हारी या की बिल्ली के भीड़ में बंधे दिए होते तो भी
ऐसा हो होता, तुम्हारा जन्म मल हो उस समय न हो होता (1. हेतु 4, 3
2, 13)।

3 'विद्वानाभप्रमाण', पृष्ठ 19-22।

निए जो अनावश्यक है, वह उसका अनुपाधिक पूर्ववर्ती नहीं है। कारण को आनुषाङ्गिक परोक्ष एवं नैमित्तिक या आकस्मिक उपकरणों के साथ मिश्रित नहीं करना चाहिए।¹ यह गानी हुई बात है कि यदि बाधक शक्तियाँ उपस्थित हैं तो कारण से कार्य नहीं निकलेगा। इसलिए कभी-कभी 'प्रतिवधकाभाव' को भी कारण की परिभाषा में जोड़ दिया जाता है। केवल मिश्र ने कारण की परिभाषा इस प्रकार की है कि ऐसा आवश्यक पूर्ववर्ती जिससे कोई अन्य कार्य सम्पन्न न हो सके, कारण है। धागे कपड़े के कारण बनते हैं किन्तु उनका रंग कारण नहीं है, क्योंकि रंग कपड़े के विशेष रंग का कारण भले ही हो, कपड़े का कारण नहीं है।

ऐसे दो पदार्थों का परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध नहीं हो सकता जब तक कि उनके बीच अन्वय-व्यतिरेकी सम्बन्ध न हो अर्थात् कारण की विद्यमानता का अर्थ कार्य की विद्यमानता और कारण के अभाव का अर्थ कार्य का अभाव हो। कार्यकारण-सम्बन्ध पारस्परिक तथा प्रतिलोमी होते हैं। वे रहस्यमय शक्तियाँ नहीं हैं। उनका निश्चय इन्द्रियानुभव द्वारा पूर्वापरक्रम को देखकर किया गया है जो एकसमान तथा अपवाद-रहित है।² तथ्यों के सावधानी से निरीक्षण पर बस दिया गया है। उदयन कहता है— हमको परिश्रम के साथ प्रयत्न करके ऊहापोह के द्वारा अनेको परिमितताओं तथा पृथक्करणों का निर्णय करना चाहिए।³ प्रकृति हमारे समक्ष अन्तर्निहित सामग्री को जटिलरूप में प्रस्तुत करती है। हमें अपनी बिबेकबुद्धि द्वारा पूर्वापरक्रम की विवेचना करके असम्बद्ध अंशों को कार्य-कारण से अलग करना होगा। हमें यह भी खोज करनी होगी कि क्या कार्य का तिरोभाव सदिग्ध कारण के तिरोभाव की वजह से है? इस सब अनुसन्धान में इस बात का पूरा-पूरा ध्यान रखना आवश्यक है कि अन्य किसी परिस्थिति में तो परिवर्तन नहीं हुआ है। पूर्ववर्ती की अनुपाधिकता का निष्पन्न करने में भेदपरक उभयविधि के प्रयोग का बड़ा महत्त्व है, जैसी कि पञ्चकारणी नामक बौद्ध सिद्धान्त में पाई जाती है।⁴

कार्यकारण-सम्बन्ध न तो हेतुमुख और न ही फलमुख से प्राप्त किए जाते हैं। वे प्रस्तुत तथ्य नहीं हैं, बल्कि प्रस्तुत सामग्री के आधार पर की गई बौद्धिक रचनाएँ हैं। यह कहना कि 'क' 'ख' का कारण है, इन्द्रियज्ञानगम्य विशिष्टों से ऊपर जाना और पूर्वापरक्रम के नियम का ज्ञान प्राप्त करना है। कार्यकारण का नियम केवल घटनाओं का क्रम न होकर तत्त्वों का पारस्परिक सम्बन्ध है। जबकि तत्त्व प्रस्तुत किए जाते हैं, सम्बन्ध प्रस्तुत नहीं किया जाता।

यदि हम कारणों के अनेकत्व को स्वीकार करें तो कार्यकारणभाव के नियम की प्रयत्नपूर्वक की गई व्याख्या विलकुल ही निरर्थक हो जाती है। और यदि कारणों के अनेकत्व में कोई वैज्ञानिक सचाई है तो अनुमान प्रमाण ज्ञान-प्राप्ति का प्रामाणिक साधन न रहेगा।⁵ यदि हम किसी नदी का पानी बहा हुआ देखें तो हम केवल यही अनुमान

1 अन्यवानिद्वयनिवर्तपूर्ववृत्तिकारणम्। देखिए तर्कसंग्रह पृष्ठ 38, उक्तमात्रा, पृष्ठ 11।

2 माया-वर्त्तिच्छेद पृष्ठ 16।

3 कुसुमाजलि, 1: 6।

4 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 427।

5 न्यायभाष्य, 2 • 1, 37 38।

नहीं कर सकते कि यह पिछली वर्षा का परिणाम है। ऐसा आंशिक रूप में नदी के तट पर बाध बाधने से भी सम्भव हो सकता है। यदि हम चींटियों को अण्डे से जाले हुए देखें तो यह कार्य उनके आश्रय-स्थानों के विगड़ जाने से भी हो सकता है, और यह आवश्यक नहीं है कि यह आनेवाली वर्षा के ही कारण हो। मोर की केका-ध्वनि मुताई पड़े तो यह निश्चित रूप से बाधतो के घिरने के कारण हो नहीं हो सकती है। यह भी सम्भव हो सकता है कि कोई विशेष व्यक्ति मोर की आवाज को नकल कर रहा हो। ग्याप का मत है कि कारणों में अनेकत्व नहीं है और एक कार्य के लिए एक ही कारण है। कारणों के अनेकत्व की प्रतीति घटिपूर्ण विलेपन के कारण है। यदि कार्य को पर्याप्त रूप से परिमित तथा विधिपूर्वक बना दिया जाए तो अनेकत्व गायब हो जाता है। वर्षा के कारण नदी का बढ़ना और प्रहार का होता है और तट पर बाध बन जाने से नदी का बढ़ना और प्रहार का होता है। वर्षा के कारण आई हुई बाढ़ में पानी की घाग बहुत बेगवती होती है, पानी में भगा भी बहुत रहता है और फूल-यती व फल आदि भी अधिक राशि में बहते हुए पाए जाते हैं। इसी प्रकार आश्रय-स्थान के विगड़ने से जो चींटियाँ अण्डे लेकर भागती हैं उनकी गति में और वर्षा के आगमन की सूचना में जो धनती हैं उनकी गति में भी काफी अन्तर है। मोहरो को स्वामाबिरुद्ध¹ तथा मनुष्य के द्वारा की गई उनकी नकल में तो स्पष्ट ही भेद किया जा सकता है। यदि हम कार्य के विरोधत्व की ओर ध्यान दें तो यह स्पष्ट हो जाएगा कि उनका एक ही विशेष कारण है। यदि हम कार्य का भावार्थक अमूर्तरूप से विचार करते हैं तो कारण का भी विचार उसी रूप से करना चाहिए। बाष्पसक्ति और अत्यन्त हमे बतारो हैं कि कारणों पर यदि हम पूरा-पूरा ध्यान देकर उनके वैशिष्ट्य की जांच करें तो उनका अनेकत्व मिट जाएगा। परन्तु कई तार्किक यह मान लेते हैं कि एक ही कार्य के विभिन्न समाहित कारण एक सामान्य शक्ति अथवा क्षमता (अतिरिक्त शक्ति) रखते हैं। कारणों के अनेकत्व को हम केवल उसी अवस्था में स्वीकार कर सकते हैं जबकि हम विज्ञान से विमुक्त होना पसन्द करें। उस अवस्था में, जैसाकि परवर्ती स्थाप्य हमें यज्जलाता है, चूंकि किन्हीं भी कार्य के लिए एक से अधिक कारण-कलाप की कल्पना हम कर सकते हैं, अतः कार्य उनमें से कारणसमूह का नहीं, किन्ती एक विशेष बलिक प्रत्येक का चिह्न है। यदि कार्य के अभाव का हमें निश्चय हो तो उक्त कारणों में से भी किसी एक के अभाव का नहीं, बलिक प्रत्येक के अभाव का निश्चय होना चाहिए। इन अर्थों में, सम्भावित और वैकल्पिक कारण-कलापों में से कोई एक ही ऐसा होगा कि जिसकी विद्यमानता में कार्य की भी सतत रूप से और बिना किसी उपाधि के विद्यमानता अवश्यम्भावी है। कारण की सर्वात्म्य करनेवाला (कारणतावच्छेदक) चिह्न सम्भावित कारण-कलापों में से किसी एक की उपस्थिति को ही बतलाता है, इससे अधिक कुछ नहीं।

तीन प्रकार के कारण माने गए हैं—(1) उपादान (भौतिक) कारण वह सामग्री है जिससे कार्य का निर्माण होता है। उदाहरण के लिए घटो कपड़े का उपादान कारण है और मिट्टी घटे का उत्पादन कारण है।² (2) अगोतिक अथवा असम-

1 वैमेलिकवृत्त, 30 2, 1-7, सर्वभाषा, पृष्ठ 13-25, भाषा परिच्छेद, 17-18, तर्क-संग्रह, 40।

2 ग्याप के अनुसार, कार्य का मात्र उपादान कारण के विनाश से होता है। जब एक घटो को नष्ट करने हैं तो उसकी परछा भी नष्ट हुआ माना जाता है। इस उध्य का समाधान कि कपड़ा उस अवस्था में भी बना रहता है और पुनर्हो व उसको भरती आदि की आवश्यकता उसके नये सिरे से

धामी कारण वह है जो भौतिक कारण में रहता है और जिसकी क्षमता अच्छी तरह जानी हुई है। धामो का परस्पर सयोग कपड़े का अभौतिक कारण है। यदि धामो को जोड़ा न जाएगा तो वे केवल एक बण्डलमान्न ही रह जाएंगे और कपड़े का निर्माण न कर सकेंगे। धामो का रण भी अभौतिक कारण है क्योंकि उसकी क्षमता कपड़े के अन्दर रण जाने के सम्बन्ध में जानी हुई है। उपादान कारण द्रव्य है, किन्तु अभौतिक कारण शुष्ण अथवा क्रिया है।¹ न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपादित परमाणुवाद के सिद्धांत के अनुसार भौतिक जगत में समस्त परिवर्तन अथो के परस्पर जुड़ने व अलग होने के कारण होता है। मूल घटक वही परमाणु है, यद्यपि उनका योजनाक्रम प्रत्येक क्षण परिवर्तित होता रहता है। निमित्त कारण पूर्वोक्त दोनो कारणों से भिन्न है। यह वह कारण है जिसकी प्रेरणा से कार्य की उत्पत्ति होती है, अर्थात् कार्य का प्रयोजन या साधन जिससे कार्य की उत्पत्ति होती है। कुम्हार घड़े का निमित्त कारण है, जबकि कुम्हार का डंडा व चाक आदि सह-कारी कारण हैं।² ये तीनों कारण अरस्तू द्वारा प्रतिपादित भौतिक, औपचारिक तथा निमित्त कारणों से अनुकूलता रखते हैं। स्वयं कार्य को अरस्तू का अन्तिम कारण माना जा सकता है।

कभी-कभी ऐसे कारण को जो तुरंत कार्य को उत्पन्न करता है, कारण कहा जाता है और उसकी परिभाषा है कारणविशेष।³ केशव मिश्र के अनुसार यह उच्चकोटि का कारण है।⁴ कारणों के समूह में कारण वह है जो तुरंत कार्य को उत्पन्न करे।⁵ प्रत्यक्ष ज्ञान की क्रिया में ज्ञाता तथा ज्ञेय पदार्थ दोनों का उपस्थित रहना आवश्यक है, यद्यपि प्रधान कारण इन्द्रिय-सम्पर्क है। नीलकण्ठ ने कारण की परिभाषा में कहा है कि ऐसा कारण जिसके बिना अभिलषित कार्य किसी भी अवस्था में उत्पन्न न हो सके।⁶ घड़े की उत्पत्ति में कुम्हार का डंडा साधनरूप कारण है। जंगल का डंडा कारण नहीं है। यह तभी कारण बनता है जबकि घड़े की उत्पत्ति में इसका प्रयोग वस्तुतः किया जाता है। इसलिए 'ध्यापारवद्'

निर्माण के लिए नहीं पड़नी इस धारणा में होता है कि भौतिक उपादान कारण का मध्यमा नाश नहीं हुना या बल्कि वह बचे हुए धामो में एक अन्तर्निहित स्वतः उत्पादक तत्कार अथवा स्वभाव (स्वविस्थापक सम्कार) के रूप में बसा रहा या जिसमें कि वे तुरंत एक नये कण्ड को उत्पन्न कर सकें।

1 साध्य और वेदान्त ने इस दूसरे प्रकार के कारण को स्वीकार नहीं किया है। वे काम तथा कारण की द्वादशम नियम में आवद्ध मानते हैं। दोनों को परस्पर बाधने के लिए किसी कड़ी की आवश्यकता नहीं है। समवायी तथा असमवायी कारणों में भेद करना ठीक नहीं सकता। वस्तुतः निमित्त कारण ही असमवायी कारण है। साध्य और वेदान्त ने उपादान तथा निमित्त कारणों को स्वीकार भी करते हैं किन्तु दोनो भेद को भी स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक पटना सक्ति है जो अन्य को उत्पन्न करती रहती है। इस के अन्दर प्रत्येक क्षण परिवर्तन होता रहता है, केवल हम उसे एक स्थिति में ही और दूसरी में वहाँ कहते हैं।

2 निमित्त कारणों में सामान्य और विशिष्ट दो भेद किए गए हैं। सामान्य कारण आठ हैं, ईश्वर उसका ज्ञान, द्रव्य और रूप, पूर्ववर्ती ज्ञान, देश, काय, धर्म (पुण्य) और अधर्म (पाप), इनमें कभी कभी वाक्पक प्रभावों के अभाव को भी जोड़ दिया जाता है (तत्त्वबहू 07 208)।

3 असाधारण वरण करणम् (तत्त्वबहू, 37)।

4 प्रकृष्ट कारणम्।

5 अघिलम्बन कार्योत्पत्ति।

6 तत्त्वबहू 186।

विशेषण जोड़ दिया जाता है। सामुनिक न्याय एक पक्ष और आगे बढ़ता है और कहता है कि कारण वह नहीं है जिसके अन्दर व्यापार अवकाश क्रिया रहती है, बल्कि स्वयं क्रिया ही कारण है जो उपयुक्त कार्य का निकटवर्तन कारण है।¹

परवर्ती न्याय में कार्य की परिभाषा इस प्रकार की गई है कि कार्य "अपने पूर्ववर्ती निषेध का प्रतिपक्षी अस्तित्व है।"² यह पूर्ववर्ती निषेध का निश्चित सह-संबंधी है। यह कहना कि कार्य का पहले अभाव होता है, यह स्वीकार करना है कि कार्य का आरम्भ होता है। यह असत्कारवाद का सिद्धांत है। इसे, दूसरे शब्दों में, आरम्भवाद भी कहते हैं। किन्तु भ्रूणविकासवाद का सिद्धांत यह है कि कार्य का अस्तित्व कारण में पहले से नहीं रहता किन्तु कार्य की उत्पत्ति गये तारे से होती है, जिसे यो भी कह सकते हैं कि वस्तुमत्ता में रचनात्मक क्रम है जिसके अनुसार उसमें निर्यात वृत्त स्वल्प की वृद्धि होती रहती है।³ कई बौद्ध आश्रमिकों का मत है कि कार्य की उत्पत्ति के पूर्व ही उसके अस्तित्व का ही स्वीकार किया जा सकता है और न अभाव को ही, और दोनों को एव साथ भी नहीं माना जा सकता। न्याय का कहना है कि कारण में उत्पन्न होने के पूर्व कार्य का अभाव रहता है और इस विचार को समता न्याय के इस सिद्धांत में भी ठीक बैठती है कि पूर्णरूप उन अंशों से जिनमें मिलकर वह बनता है, विनकुलभिन्न है।⁴ सांख्य तथा वैश्वत का मत यह है कि कार्य में पहले में विद्यमान क्षमताओं का वास्तविकीकरण होता है। सांख्य के मतानुसार निमित्त कारण केवल प्रकट होने की प्रणिया में महायव मान है। नैयायिक इस मत की आलोचना इस प्रकार करता है कि यदि कपड़ा पहले से ही धागे में विद्यमान है तो हमें वह दिखाई क्यों नहीं देता? धागे ही कपड़ा नहीं है, कपड़े की तरह हम धागे को पहन नहीं सकते। कपड़ा प्रकट नहीं होता यह कोई तर्क नहीं है, क्योंकि प्रकट न होना ही तो वास्तविक समस्या है। यदि प्रकट होने से तत्पर्य "ऐसी आकृति के रूप में विद्यमान न रहना है जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है और जो कार्य करने में मध्यम है" तो यह कारण की प्रिया में पूर्व कार्य का स्पष्ट ही अभाव है। कोई पदार्थ जो कारण की प्रिया से पूर्व एक आकृति-विशेष में विद्यमान नहीं था, अथवा कारण की प्रिया में अस्तित्व में आया है।⁵ कार्य कारण से आवृत्ति, समता और स्थिति में निम्न है। इसके अनिवार्य, यदि सांख्य के अनुसार कार्य की उत्पत्ति में अभिन्नता के सिद्धांत को स्वीकार कर लिया जाए तो यह समस्त नैतिक जगत् ही जो अद्य प्रकृति से बना है, प्रकृति के मध्यम ही अदृश्य होना चाहिए। यदि कार्य का विस्तार भ्रूण आवृत्ति में कारण ही के समान है तो इसका कारण यह है कि

1 कन्यापान्थासिद्धिना वाचस्पत्यु।

2 प्रागभावप्रतिपक्षी (सर्वसङ्ग, 39)।

3 कन्या ने यह शब्दों के लिए कि कारण और कार्य संबंध भिन्न हैं, बनेको प्रवृत्तियों का साधन दिया है। (1) वे मिल-मिल विचारों के पदार्थ हैं। (2) और मिल मिल शब्दों के को; (3) वे मिल-मिल वादों को उत्पन्न करते हैं, और (4) वषण के मिल मिल वादों में होते हैं; (5) वादों में भी वषण है (6) वषण में भी, क्योंकि धागे अनेक हैं और कपड़ा एक है, (7) यदि कारण और कार्य एक समान होते तो कारण से कार्य को उत्पन्न करने के लिए किसी प्रयत्न को आवश्यकता न होती। और देखिए न्यायवाचित्तवर्णनपर्यटीका, 3, 2, 17।

4 न्यायसूत्र, 4, 1, 48-50।

5 न्यायसूत्र, 4, 1, 49।

आधार कारण में है। इसलिए प्राकृतिक तथ्यों द्वारा निर्दिष्ट इस मत को कि पदार्थ नये सिरे से उत्पन्न और नष्ट होते हैं अस्वीकार करने का कोई कारण प्रतीत नहीं होता।¹ यह मत भी, कि जब दूध दही के रूप में परिवर्तित होता है तो केवलमात्र रूप में परिवर्तन होता है, विनाश की कोई क्रिया नहीं होती, तर्कसंगत नहीं है। जब हम किसी नये पदार्थ को पुनर्निर्माण की नई विधि द्वारा बनते हुए देखते हैं तो उससे हम अनुमान करते हैं कि पहला पदार्थ नष्ट हो गया।² दूध के सघटित अवयव पहले फट जाते हैं और फिर वे पुनः सघटित होकर दही को उत्पन्न करते हैं। नैयायिक स्वीकार करता है कि पूर्व पदार्थ का पूर्णरूपेण विनाश होने से नये पदार्थ का निर्माण होना असम्भव होगा। तात्पर्य यह निकला कि पदार्थ केवलमात्र अपनी पूर्वस्थिति को छोड़ता है, यद्यपि नैयायिक इसे प्रकाट रूप में स्वीकार करने को प्रवृत्त नहीं होता।

सांख्य तथा वेदात के ग्रंथों में, जिनका सिद्धांत कार्य-कारण भाव के सवध में भिन्न है, न्याय के विचार की आलोचना की गई है। यहाँ सांख्यकारिका से एक वृष्टान्त दिया जा सकता है।³ जिसका अस्तित्व नहीं है उसे कभी भी उत्पन्न नहीं किया जा सकता। हम चाहे कितना ही प्रयत्न क्यों न करें, नीले को पीले में परिवर्तित नहीं कर सकते। और फिर उपादान कारण तथा ही कार्य के साथ जुड़ा हुआ मिलेगा, जैसे कि तेल के साथ तिल। क्योंकि अभावात्मक पदार्थ के साथ सम्बन्ध सम्भव नहीं है, इसलिए कार्य को कारण में विद्यमान मानना पड़ेगा। ऐसा कहना, कि कारण से कार्य की उत्पत्ति हो सकती है बिना उसके साथ सम्बन्ध रहते हुए भी, असंगत होगा। क्योंकि उस अवस्था में, कोई भी पदार्थ किसी भी कारण से उत्पन्न हो सकता है और कार्यविशेष की उत्पत्ति के लिए कारणविशेष का भी प्रश्न नहीं उठता।⁴ यदि कहा जाए कि असम्बद्ध कारण अपने अन्दर छिपी हुई क्षमता के कारण कार्य को उत्पन्न कर सकता है,⁵ तो यदि उस क्षमता का कार्य से सम्बन्ध है तो यह कहना भी सर्वदा उचित ही होगा कि कार्य कारण के अन्दर पहले से विद्यमान है, और यदि सम्बन्ध नहीं है तो इस कठिनाई का कि एक कार्यविशेष एक क्षमताविशेष से क्यों उत्पन्न होता है, कोई हल नहीं मिलता। इसके अतिरिक्त, क्योंकि कारण और कार्य दोनों की एक ही प्रकृति है, अतः यदि एक विद्यमान है तो दूसरे को भी अवश्य विद्यमान होना चाहिए। सांख्य और वेदात का आग्रह है कि यदि कार्य कारण से

1 न्यायभाष्य, 4 * 1, 49।

2 न्यायभाष्य, 3 2 16।

3 9।

4 इस मत के अनुसार कहा जाता है कि असम्भव पदार्थ जैसे शक्क या मीन भी उत्पन्न किया जा सकता है। न्याय इनका उत्तर इस प्रकार देता है कि हमारे मन से जो कुछ उत्पन्न होता है वह पहले विद्यमान नहीं था, किन्तु हर एक पदार्थ जिसका पहले अस्तित्व न रहा हो उत्पन्न हो सकता है ऐसी बात नहीं है (न्यायमञ्जरी पृष्ठ 494)।

5 यह उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सत्ता नहीं है तो उत्पादक की कार्यशीलता का शक्त कार्य से अलग कही और कल्पना करना पड़ेगा। दूसरे शब्दों में, क्षमता के प्रति उत्पादक का प्रयत्न घटे को उत्पन्न कर सकता है। वैशेषिक इस कठिनाई का समाधान इस प्रकार करता है कि एक कारण विशेष में जो निया लगाई जाती है वह उसी कार्य को उत्पन्न कर सकती है जिसकी क्षमता उस कारण में निहित हो।

मददा यिन्न हं तो दोनो को जोड़नेवाला कोई निर्णायक मित्रात महो हो मरगा । नैय्यायिक ना कहता हूँ कि यदि कर्म कारण ये यिन्न नहीं हूँ तो हम उनके अन्दर कारण और कार्य का भेद नहीं कर सकते । दोनो विचार अस्मैमग्न हैं, दशमि यिन्न-यिन्न दृष्टिकोणों के आधार पर ।

इस विषय से आगे बढ़ते से पूर्व हम न्यायशास्त्र के कार्यकारणभाव के विषय में

कार्य करना है, और कार्य को पूर्व या पश्चात् कारण का अस्तित्व अनावश्यक है। मनुष्य को निष्ठा से नहीं किन्तु प्रियात्मक दृष्टि से नैत्यात्मिक कार्यकारण भाव के लिए पूर्ववर्तित्व के महत्त्व को ब्रह्म-ब्रह्माकार पेश करता है।¹ पूर्ववर्ती अवस्थाओं के विषय में, और उन परिवर्तन के विषय में जो तत्त्वस्थाओं को एकत्र कर उन्हें कारण बना देता है जिसमें कि वे कार्य को उत्पन्न करते हैं, व्यापक वा विस्तेरणा कृत्रिम है। अवस्थाओं के एकत्र हो जाने से कार्य बुरा उत्पन्न हो जाता है। और यदि वे एकत्र नहीं होती तो कारण विद्यमान रहते हुए भी कार्य को उत्पन्न करने का काम प्रारम्भ नहीं करता। कार्य को उत्पत्ति के बिना कारण विद्यमान नहीं रह सकता। परिवर्तन की प्रक्रिया स्वयं कार्य है, उसके अतिरिक्त और किसी को कार्य नहीं रह सकते। तद्वत्, उनके एकत्रीकरण और कार्य की उत्पत्ति में भेद कायदा कान्त्यक्तिक है।² शंकराचार्य ने श्लोक दो कहा है कि हम पूर्ववर्तित्व और अनु-प्राविकलता अथवा जीवितगतता दोनों पर और नहीं दे सकते। यदि कारण और कार्य परस्पर निवर्तमान सम्बन्ध में हैं, अर्थात् व्युत्पत्ति है, तो कारण का मदा कार्य से पूर्व होना आवश्यक नहीं है। यह कहना अधिक न्याय्य होगा कि कारण और कार्य एक ही वस्तु की दो भिन्न-भिन्न अभिव्यक्ति हैं, अथवा इसके कि वे दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं और निवर्तमान रूप में जुड़े हुए हैं।³ इन निष्कर्षों की पुष्टि न्याय के अपराध-सम्बन्ध अथवा अन्तर्निहितता पर धन देने से होती है। यदि कार्य तथा कारण परस्पर सम्बन्ध-सम्बन्ध से सम्बन्धित हैं तो उन्हें दादात्म्यत्व से सम्बन्ध मानना अधिक सरल होगा।

यह नहीं कहा जा सकता कि प्रकृति के तत्त्व अपने-से कार्यकारणभावग्रहों को इनने मात्र रूप में धारण किए हुए हैं कि केवल बाह्य खोलकर देखने मात्र में ही। उनका प्रवेश तो ही गह्राया। हम कहते हैं कि 'क' 'ख' का कारण है, अर्थात् यह कि 'क' आसन्नक है या 'ख' आनुपूर्विक है, और इस प्रकार हम अपने अनुभव में क्रम का निर्माण करते हैं। कार्यकारणभाव हमारे विचार का एक रूप है, नयका बुद्धि की एक वृत्ति है। यह

१ सुसुमात्रनि । १९ ।

2 वापकाराभाव प्रमाण के अन्तर्गत है। परिवर्तन-आय भी विस्तृत प्रमाणों के अन्तर्गत है।

[illegible]

विवेक-नियमों के अधीन शासित होता है, यह एक स्वीकृत पक्ष है जिसे हम तर्कशास्त्र में स्वीकार कर लेते हैं और तब आगे चलते हैं, यद्यपि अध्यात्मशास्त्र में इसे सिद्ध करना होता है। जीवन में हम असली कारण को नहीं पृथक्ते अथवा किसी भी घटना की व्याख्या नहीं चाहते। बल्कि एक विज्ञेय कार्य को करने के लिए जिन वस्तुओं की आवश्यकता है उनके ज्ञानमान से ही सन्तोष कर लेते हैं। मिट्टी घड़े का कारण है जहाँ प्रकृति तो मिट्टी प्रदान करती है और कुम्हार उसका उपयोग अपने प्रयोजन के लिए करता है। अवस्थाओं या परिस्थितियों का कहीं अन्त नहीं है और इसलिए हमारी सब स्थापनाएँ सापेक्ष होती हैं। हम कहते हैं कि यदि ऐसी ऐसी अवस्थाएँ हों और यदि इसके विरोधी कारण न हों तो अमुक कार्य अवश्य होगा। कारणों के भी कारण के विषय में जो कठिनाइयाँ हैं और उनकी वजह से जो विपरीत परिणाम हो सकता है, उन्हें नैय्यायिक केवल विवादास्पद कहकर त्याज्य समझता है। कारण और कार्य दोनों ही अस्थायी घटनाएँ हैं। ये निरवस्थाय नहीं हैं यद्यपि हम इनको अपना अस्तित्व रखने वाले पदार्थसमझकर इनकी व्याख्या करने में प्रवृत्त होते हैं। परमाणु यदि कारणरूप है तो वे यथार्थ नहीं हो सकते। कारण का परिवर्तन के अतिरिक्त कुछ अर्थ नहीं है और जो भी परिवर्तनशील है वह केवल अस्थायी घटनामात्र है। विच्छेदपण करने पर कार्यकारणभाव केवल एक क्रम प्रतीत होता है ऐसी घटनाओं का, जो सदा एक-दूसरे पर निर्भर करती हैं, फिर भी हम उसे एक वास्तविक प्रत्यय की तरह प्रयुक्त करने को बाध्य हो जाते हैं। अनुभव के क्षेत्र में यह निश्चित रूप से उपयोगी है किन्तु हम इसकी नितान्त प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं कर सकते। कार्यकारणभाव अनुभव का एक रूपमात्र है।¹

कारण में कार्य का अभाव है यह विचार जो न्याय ने स्वीकार किया है, इसका उद्गम इस प्राकृतिक पक्षपात में है कि यथार्थ वह है जो प्रत्यक्ष हुआ हो।² हम वस्तुतः उच्चतर और अधिक जटिल स्तरों को निम्न तथा सरल स्तरों से उदय होते देखते हैं, जिनमें वे पहले नहीं पाए गए थे। वर्तमान समय के अनेक वैज्ञानिक विचारक यथार्थसत्ता-सम्बन्धी इस विचार को एकदशिक श्रृंखला के रूप में स्वीकार करते हैं, अर्थात् सरल से जटिल की ओर बढ़ना, तथा नीचे से ऊपर की ओर बढ़ना। वे यथार्थवादी नैय्यायिक से इस विषय में सततेश रख सकते हैं कि अन्तिम सरल इकाई का स्वरूप क्या है। किन्तु उनकी व्याख्या का आदर्श तत्त्वरूप से बही है। हम चाहे गौतिक परमाणुओं से आरम्भ करें, जैसा कि नैय्यायिक करता है, या इलेक्ट्रानों से आरम्भ करें, जैसा कि आधुनिक वैज्ञानिक करता है, अथवा निरपेक्ष सामग्री या इन्द्रिय-सामग्री अथवा देशकाल से आरम्भ करें और उत्तरोत्तर बढ़ती विविध जटिलताओं में से गुजरे, जैसा कि कुछेक समकालीन यथार्थवादी करते हैं हमें एक अपर्याप्त आदर्श व्याख्या को स्वीकार करने के लिए बाध्य होना होता है। दार्शनिक बोधगम्यता की पहली शर्त यह है कि अधिक में से न्यून निकल सकता है, किन्तु न्यून में से अधिक नहीं निकल सकता। विचारधारा की स्वाभाविक प्रवृत्ति हमें इसी सिद्धान्त को स्वीकार करने की प्रेरणा करती है। नदी की धारा अपने निकास-स्थान की ऊँचाई से ऊपर नहीं उठ सकती। यदि किसी मत में बोधगम्यता की पूर्व-सिद्ध शर्तें मग होती हों तो, हमें बताया जाता है कि, उन शर्तों को छोड़ देना चाहिए। किन्तु हम अपनी मानसिक रचना में यथार्थवाद के आदेयानुसार परिवर्तन नहीं कर सकते।

1. आरोपित अथवा अत्यस्थ धर्म।

2. न्यायभाष्य, 2, 2, 18।

विचार उपलक्षित, किन्तु अव्यक्त अथवा सम्भावित को भी ग्रहण करने के लिए बाध्य होता है और स्वीकार करता है कि नान्य अव्यक्त रूप से अथवा सम्भावित रूप से कारण में पहले से अन्तर्निहित था। एक विशुद्ध यथार्थवादी की दृष्टि से विकास केवल आविर्भाव मात्र है। और यदि यह विकास को, आविर्भाव से कुछ अधिक मानता है तो अपना ही विरोध करता है। अनेक्वैण्डर सरीखे यथार्थवादी जब सर्ग और उच्चतम गुणों अथवा जीवधारियों के विकास की चर्चा करते हैं तो वे देशकाल के अतिरिक्त, अन्य किसी सिद्धांत की भी कल्पना कर लेते हैं। यदि यथार्थवादी नेवल उसीको जो वास्तविक है, यथार्थ मानता है और सम्भावित को निरर्थक अभिव्यक्ति कहकर छोड़ देता है तो कार्यकारणवाद समझ में नहीं आ सकता। नैय्यायिक अपने मत का स्वयं उत्पन्न करता है जब वह परमाणुओं तथा आत्माओं की यथार्थता को स्वीकार करता है जोकि ऐसे नहीं होते। वे यथार्थ जिन्हें हम देखते हैं, उत्पन्न होते तथा नष्ट होते हैं और इसलिए वे अनित्य हैं। नित्य पदार्थ हमें दृष्टिगोचर नहीं होते, इसके बावजूद भी हम उनके अस्तित्व की धारणा करते हैं। यथार्थवादी काल के महत्त्व को अतिशयोक्ति के साथ मानने के लिए बाध्य होता है। गुयाऊ 'काल' पर लिखी अपनी छोटी-सी पुस्तक में कहता है कि "काल को हम आधुनिकों ने एक प्रकार की रहस्यपूर्ण यथार्थतत्ता बना दिया है और उसे दैव-सम्बन्धी पुराने विचार के स्थान में रखकर सर्वशक्तिमान बना दिया है।"¹ काल को परिपूर्णता-विषयक प्रकाशना के आधार पर हमें कभी भी इस विश्व के, जो न तो निश्चित है न स्थायी है, उद्देश्य का निश्चय नहीं हो सकता। हम ऐसे प्रसङ्ग में निवास करते हैं जो परिवर्तित होता रहता है और जहाँ किसी भी पदार्थ से कोई भी पदार्थ प्रकट हो सकता है। इस प्रकार की योजना में परमात्मा का कोई स्थान नहीं बनता, जब तक कि हम यह पवित्र धारणा न कर लें कि पदार्थों का प्रवाह ऊपर की दिशा में है और स्वयं परमात्मा भी निर्माण की प्रक्रिया के अन्दर है। प्रोफेसर अनेक्वैण्डर हमें विश्वास दिलाते हैं कि दैव मन से आगे का उच्चतर गुण है। हमें अवश्य यह प्रश्न करना चाहिए कि फिर परमात्मा के आगे उससे क्या था ?

नैय्यायिक आग्रहपूर्वक कहता है कि कार्य तथा कारण के ध्येय में बराबर तार-तम्य है। यदि हम ग्याय के मत को आधुनिक विज्ञान की परिभाषा में सिद्धांत के रूप में रखना चाहें तो कह सकते हैं कि यह समस्त कार्यकारणभाव को शक्ति के ध्येय के रूप में मानता है। यह प्रकृति की कार्यप्रणाली में किसी भी अतीन्द्रिय शक्ति की सत्ता को मानने से निषेध करता है, यदि हम अणु-भर के लिए इसके अदृष्ट पुष्प-माप-विषयक विचार को दृष्टि से ओझल कर दें। कार्यकारणभाव केवल शक्ति का पुनर्विभाजन है। कारण-परि-स्मृतिगो का सग्रहभाव है (कारण-गाम्भी) और नान्य यह है जो उससे उत्पन्न होता है।² साधारण बुद्धि के इस विचार की मान्यता को ठीक बताने के लिए कि पदार्थ उत्पन्न होते तथा नष्ट होते हैं, नैय्यायिक प्रकृति के तारतम्य को दृष्टि से ओझल कर, छतरा मोल लेता है। यह इस सर्वमान्य विचार के साथ कि 'वसत्' से कुछ उत्पन्न नहीं होता, इस

1. रिनामार्चनक रिगू, सितम्बर 1923, पृष्ठ 466 में उद्धृत।

2. जैसा कि हम देखेंगे, वैज्ञानिक स्वीकार करता है कि कारण के कुछ कार्य के गुणों के कारण होते हैं। मिट्टी का काला रंग घड़े के काले रंग का कारण है, जब तक कि ताप की विरोधी शक्ति उत्पन्न रंग न शब्द दे। वैज्ञानिक में इसका लपकाट लक्षणों से द्व्यणुओं और द्व्यणुओं से द्व्यणुओं की उत्पत्ति में पाया जाता है, जहाँ कि उत्पत्तिक अवयवों की संख्या परिमाण या आयाम निश्चित करते हैं। निश्चित पदार्थों के गुणों के परिवर्तन स्वीकार करता है।

भाव को समन्वित करने की चेष्टा करता है कि वस्तुएँ बननी प्रारम्भ होती हैं। पौधे में से फूल निकलता है, वृक्ष में से फल निकलता है, तो भी वह अनुभव करता है कि पौधा, फल, फूल और वृक्ष सब अयथार्थ है। न्याय, कारण के तात्त्विक तादात्म्य को स्वीकार करता है और उसके मत में क्रमों में भेद होता है, जिससे नये गुणों का उद्भव होता है। अध्यात्मविद्या के समस्त प्रश्न हैं कि क्या ये उत्पन्न हुए नये गुण यथार्थ हैं? यह विनकुल सत्य है कि हमने उन्हे कार्य-अवस्था में ही देखा है, कारणावस्था में नहीं देखा। किन्तु क्या इसी आधार पर हम अनुमान कर सकते हैं कि वे यथार्थ हैं? नैय्यायिक जब यह स्वीकार करता है कि ससार की परिवर्तनशील अवस्थाएँ नश्वर हैं, तो वह यह भी स्वीकार करता है कि वे नितान्त यथार्थ नहीं हैं। यथार्थ अपरिवर्तित है, जबकि एकत्रीकृत पदार्थों के रूप में परिवर्तन होता है। प्रचलित रूप में हम कहते हैं कि पदार्थ अस्तित्व में आते तथा विनष्ट होते हैं। वस्तुतः स्पष्टस्य उत्त्वों का परस्पर सम्मिलन तथा पृथक्करण होता है, जो न तो उत्पन्न हो सकते हैं, न नष्ट हो सकते हैं, न न्यून होते हैं और न बढ़ाए जा सकते हैं। यथार्थ विद्यमान रहता है किन्तु उसकी अवस्थाओं में परिवर्तन होता है। प्रकृति के राज्य में भी निरन्तरता के प्रथम सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है। परमाणु विद्यमान रहते हैं जबकि उनके आकस्मिक मिश्रण अस्तित्व में आते हैं तथा नष्ट होते हैं। अस्तु से सत् की उत्पत्ति होती है, इस कथन का विरोधाभास नष्ट हो जाता है जब हम यह स्मरण करते हैं कि जो अकुर में है वह वास्तविक रूप धारण कर लेता है। किसी एक स्थिति को भावात्मक रूप देकर उसकी पूर्वस्थिति को अभावात्मक रूप देना भाषा का व्यवपयोग करना है।

11. उपमान अथवा तुलना

उपमान अथवा तुलना वह साधन है जिससे हम किसी पूर्णतया ज्ञात पदार्थ के सादृश्य से किसी अन्य पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करते हैं। यह मूलकर कि जगली बैल (गवय) गाय के समान होता है, हम अनुमान करते हैं कि वह पशु जो गाय के सदृश दिखाई देता है, गवय है।¹ उपमान के तर्क में दो अवयव रहते हैं—(1) ज्ञेय पदार्थ का ज्ञान, (2) सादृश्य का प्रत्यक्ष ज्ञान। जहाँ प्राचीन नैय्यायिक पहले को नये ज्ञान का मूल कारण मानते थे, वहाँ अर्वाचीन नैय्यायिक सादृश्य ज्ञान को अधिक महत्त्व देते हैं।² केवल मात्र सादृश्य ही, चाहे वह पूर्ण हो, चाहे पर्याप्त मात्रा में हो अथवा आंशिक हो, उपमान प्रमाण को युक्तियुक्त सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है। सादृश्य अथवा तादात्म्य की पहली अवस्था में कोई नया ज्ञान उपलब्ध नहीं होता। गाय एक गाय के सदृश है, यह नहीं कहा जाता है। दूसरी, अर्थात् पर्याप्त सादृश्य की अवस्था में अनुमान प्रामाणिक ही हो यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि भैंस गाय नहीं है, यद्यपि दोनों में बहुत-सी बातें सादृश्य की पाई जाती हैं। और यदि आंशिक सादृश्य है, तब तो मामला और अधिक खराब है। एक तिल में रुबन्त नहीं हो सकता, यद्यपि अस्तित्व का गुण दोनों में समान है। उपमान के प्रामाणिक तर्क में हम सादृश्य के अंशों की उतनी गणना नहीं करते जितना कि उनके गृह्य पर ध्यान देते हैं।³

1. प्रसिद्धस्तुसाध्यम्यादिप्रसिद्धम् नायनम्।

उपमान समाश्रित यथा शीतपयस्तीया ॥ (हरिभद्रगद्दशनसमुत्पत्त्य 23)।

और देखिए न्यायसूत्र 1 1, 6।

2. सादृश्यज्ञानम् (तर्कसंग्रह, 58)।

3. न्यायभाष्य, 2 1, 44।

सादृश्य को महत्वपूर्ण या आवश्यक होना चाहिए¹ और कार्यकारण भाव के साथ उसका सम्बन्ध होना चाहिए।² उपमान तर्क, पदार्थ और उसके नाम में जो सम्बन्ध है उसका ज्ञान कराता है।³ इसका सम्बन्ध अभिज्ञान की समस्या के साथ है। हमें बताया जाता है कि गवय मंजा उम जानवर (नील गाय) की है जो गाय के साथ सादृश्य रखता है, और जहां हम ऐसे जानवर को देखते हैं उसे गवय कह देते हैं। परवर्ती तार्किकों का मत है कि यह माध्यमरूप अभिज्ञान केवल सादृश्य के ही कारण नहीं होता, अपितु असादृश्य (वैधर्म्य) के भी कारण होता है, जैसे कि हम एक घोड़े को पहचानते हैं जो कि गाय से भिन्न जानवर है, क्योंकि उसके खुर फटे हुए नहीं होते जो कि गाय का विशेष धर्म है; अथवा जैसे हम ऊट को पहचानते हैं, ऊषी वरदन आदि उसके विशेष लक्षणों द्वारा।⁴ हम अर्थ में उपमान-प्रमाण आधुनिक ज्ञान के सादृश्य-तर्कों के अनुकूल नहीं बैठता।

जैसा कि हम देखेंगे, न्यायशास्त्र सत्य के विषय में उपयोगितावादी के मत को स्वीकार करता है, जो हमें सफल प्रेरणा देता है। अनुभूत पदार्थों के सम्बन्ध में तो यह कसौटी उपयुक्त हो सकती है, किन्तु इन्द्रियातीत सत्य इसके क्षेत्र से परे हैं। नैय्यायिक इन कठिनाई का समाधान उपमान के द्वारा करने की कोशिश करता है। यदि प्राचीन ऋषियों द्वारा प्रतिपादित आयुर्वेद के सिद्धान्त परीक्षा करने पर सत्य सिद्ध हुए तो आध्यात्मिक विज्ञान भी, जो उन्हीं ऋषियों द्वारा प्रतिपादित है, अवश्य सत्य होना चाहिए।

क्योंकि उपमान में सादृश्य के प्रत्यक्ष का विशेष भाग है, अतः बिड़नाग इसे प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि में ही रखता है। वैयर्थिक इसकी गणना अनुमान में करता है, क्योंकि तर्क को इस रूप में रखा जा सकता है "यह पदार्थ गवय है, क्योंकि यह एक गाय के समान है, और जो गाय के समान होता है वह गवय होता है।"⁵ साव्य तर्क करता है कि उपमान ज्ञानप्राप्ति का स्वतन्त्र साधन नहीं है, क्योंकि अरण्यरक्षक का निर्देश एक आप्त (शान्दिक) ज्ञान है और सादृश्य का प्रत्यक्ष ज्ञान का एक दृष्टान्त है।⁶ भास्वरंश भी इसे शान्दिक ज्ञान के ही अन्तर्गत रखता है। उपमान का तर्क एक प्रकार से जटिल है, क्योंकि इसमें अरण्यरक्षक द्वारा प्राप्त शान्दिक ज्ञान कि गवय गौ के समान है यह अवयव सम्मिलित है, प्रत्यक्ष ज्ञान का भी अवयव है क्योंकि हम गवय को जंगल में देखते हैं, एक अवयव स्मृति का है क्योंकि जब हम गवय को देखते हैं तो हमें (अरण्यरक्षक का) कथन स्मरण हो आता है, एक अवयव अनुमान का है क्योंकि हम धारणा करते हैं इस सामान्य प्रतिज्ञा की कि जो गाय के समान है वह गवय है, और अन्तर्गत-गत्वा वह ज्ञान जो इस प्रकार के तर्कों का विशेष लक्षण है अर्थात् इस प्रकार के जानवर की सजा गवय है। अन्तिम ही विशेष रूप से उपमान प्रमाण की देन है और इसे ज्ञान के अन्य श्रेणियों के साथ मिला न देना चाहिए, यद्यपि इसमें कुछ रूप

1 प्रतिज्ञाधर्म्यान्, 2 1, 45।

2 साध्यसाधनमात्र (न्यायभाष्य, 2 1, 45)।

3 सङ्गमितिपाद।

4 तार्किक रत्ना, 22।

5 उपस्कार, 9 • 2, 5।

6 वत्तवभीमुदी, 5।

वस्तु के समान हो सकते हैं।¹

12 आप्त प्रमाण

ज्ञान के मुख्य स्रोतों में 'आप्त प्रमाण' आता है। हम ऐसी अनेक वस्तुओं के अस्तित्व को, जिन्हें हमने स्वयं नहीं देखा, न जिनके विषय में विचार ही किम्ब, अन्य पुरुषों के प्रामाणिक कथन के आधार पर स्वीकार कर लेते हैं। हमें प्रचलित साक्ष्य, ऐतिहासिक परंपरा तथा धर्मशास्त्रों की दिव्य वाणी के आधार पर बहुत कुछ ज्ञान प्राप्त होता है। इस प्रकार की ज्ञानप्राप्ति की विधि में तार्किक दृष्टि से जो विवेचनीय विषय खनिविष्ट हैं उनके विषय में शब्द वाक्या आप्त प्रमाण के अन्तर्गत हम विचार करेंगे।

शब्दों के उद्गम तथा स्वरूप, तथा आज्ञा और वाक्यों के ध्वन्यास के विषय में न्याय का क्या विचार है, इसका उल्लेख संक्षेप में कर सकते हैं। आकाश जो समस्त वेश को व्याप्त किए हुए है, किन्तु वायु नहीं, शब्द का अधिष्ठान है।² शब्द को एक निर्वात (शून्य) स्थान में भी उत्पन्न किया जा सकता है, भले ही हम उसे न सुन सकें क्योंकि उसे हमारे कान तक पहुँचाने के लिए वायु का बड़ा अभाव है। शब्द किस कोटि का है यह वायु पर निर्भर नहीं है, किन्तु उसका उच्चारण आदि वायु पर निर्भर है।³ शब्द दो कठोर पदार्थों के परस्पर सयोग से उत्पन्न होता है। एक शब्द दूसरे शब्द को, दूसरा एक अन्य शब्द को उत्पन्न करता है, और यह क्रम तब तक चलता है जब तक कि आगे कोई बाधक पदार्थ प्रकट नहीं हो जाता अर्थात् पहुँचकर यह क्रम रुक जाता है।⁴ केवल इसलिए कि इसका अधिष्ठान दुर्बोध (इन्द्रियातीत) है, हृष यह तर्क नहीं कर सकते कि शब्द नित्य है।⁵

1 सिद्धान्तमुक्तावलि 79 और 80। पूर्वमीमांसा और वेदान्त उपमान तर्क की स्वाधीनता को स्वीकार करते हैं, यद्यपि वे इसकी परिमाणा भिन्न प्रकार में करते हैं। जब उभय में मध्य हमें मिलता है तो हमें केवल गाय के साथ इसके सादृश्य का ही बोध नहीं होता किन्तु गवय के साथ गाय के सादृश्य का भी बोध होता है। दूसरा उदाहरण से ही होता है क्योंकि गाय का तो उक्त समय प्रस्थान नहीं होता।

2 शब्दव्यवहारी का ज्ञान ऐसी समय से भी होता है जब कि वह अथवा अन्य सुनो वालों किसी पशु का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। अतएव तात्पर्य यह हुआ कि शब्द का अधिष्ठान ऐसा है जिसे हम छु नहीं सकते तथा जो सर्वत्र छाया हुआ है और जिस आधार में काम्य होता है उसमें यह नहीं रहता। (न्यायभाष्य, 2 2 38)।

3 वैशेषिक सूत्र, 1: 1, 6।

4 न्यायभाष्य, 2 2, 35 36।

5 शब्द की अस्तित्वता को सिद्ध करने के लिए अनेकों युक्तियाँ दी जाती हैं (न्यायसूत्र, 2 2 13-38)। (1) शब्द का आदि होता है, क्योंकि उसकी उत्पत्ति दो कठोर पदार्थों जैसे एक कुरहाड़ी और दूध के परस्पर सघर्ष से होती है। यह नहीं कहा जा सकता कि उक्त घर्ष केवल शब्द की अभिव्यक्ति में सहायक होता है किन्तु उसे उत्पन्न नहीं करता, क्योंकि घर्ष और शब्द दोनों एक साथ नहीं होते। इस शब्द को, जिस घर्ष से वह निकला है उसके रक्त जाने पर भी, बहुत दूरी पर सुन सकते हैं। (2) शब्द निराश नहीं है क्योंकि इसका आदि भी है और अन्त भी है। यदि यह नित्य होता तो बराबर सुनाई देता रहता, क्योंकि यह श्रवणेन्द्रिय के समीप है, किन्तु यह स्थिति नहीं है। हम यह भी जानते हैं कि शब्द कुछेक जाने हुए कारणों से बन्द हो जाता है। शब्दों के साथ अपने

शब्द अक्षरों से मिलकर बनता है जिससे अभिप्राय अथवा सहाया के द्वारा किमी पदार्थ का संकेत होता है। प्रत्येक शब्द कुछ अर्थ रखता है और इसीको सामान्यतः शब्द तथा उस पदार्थ के मध्य जिसे यह चोतन करता है, एक प्रकार का सम्बन्ध समझा जाता है।¹

शब्दार्थ के तन्त्र की व्याख्या बेंध्याकरणों ने 'स्फोट' के सिद्धान्त पर की है।² इनके अनुसार कोई भी अक्षर अकेला जैसे, 'गा' अथवा 'घ' या कुछ अक्षर 'गाय' शब्द के अनुक्रम पदार्थ का ज्ञान उत्पन्न नहीं करा सकते, क्योंकि प्रत्येक अक्षर उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है। यदि हम यह भी मानें कि पूर्व के अक्षरों ने जो भाव छोड़ा है वह हमने अन्तिम अक्षर की सहायता करता है, तो भी कई अक्षर मिलकर भी पदार्थ के ज्ञान की व्याख्या नहीं कर सकते। अक्षरों के अतिरिक्त और उनसे ऊपर कोई वस्तु है जिसके द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है, और वह स्फोट है, अर्थात् शब्द का सारभूत तत्त्व जिसका भावविर्भाव शब्द, अक्षर अथवा बाह्य द्वारा होता है।³ शब्द का यह सारतत्त्व पदार्थ का बोध कराता है। केवल

शब्द के सम्पर्क से हम शब्दों के शब्द की चीज देखें हैं। (2-2, 32-36, वीथियमूत्र, 2 : 2, 26-37)। वास्तविकता का कहना है कि प्रत्येक शब्द के विषय में शब्दों की एक सूचना रहती है और इस अक्षरों में भागे भागीयता शब्द विद्यमान हो नष्ट कर देता है। उचित सूचना के अन्तिम शब्द की जो शब्द कहता है —————

यिक इह वगल

कि एक गुण वृ

है। वास्तविकता का कहना है कि शब्द की जो शब्द कहता है वह वास्तविक पदार्थ का शब्द में शब्द नहीं बल्कि वास्तविक के साथ सम्पर्क है, जो कि शब्द का उद्घाटन कारण है। वास्तविकता का एक अक्षर जैसे पदार्थ के साथ सम्पर्क होने से वास्तविक और भागे भागीयता शब्द के बोध नहीं रहता और अब भाविम शब्द का अक्षरों का कारण, अर्थात् शब्दों का शब्द के साथ सम्पर्क, शब्द ही जाता है जो वह सूचना की जो गिरे से प्राप्त करने के लिए हम नहीं रहता और इस प्रकार अन्तिम शब्द नष्ट हो जाता है। (3) शब्द का बोध उसके अनुसंधान रूप में जाने बड़े हुए हमारे एक इन्द्रिय प्राप्त होता है। इसका सम्बन्ध अक्षरों के रूप से है और इसलिए यह अक्षरों है (न्यायमूल, 2 : 2, 16)। (4) शब्द की कर्मा इस प्रकार की जाती है कि जैसे हमारे उत्पन्न पदार्थों के गुण विद्यमान हैं। गंध और व तीव्रता आदि इस प्रकार इसका वर्णन किया जाता है। (5) इस शब्द के कारण पर कि हम शिष्टान्त से प्राप्त शब्दों की बोध करते हैं। हम यह नहीं कह पाते कि शब्द निरव है। जब वे गले गुने जाते वे ही द्वारा अक्षरों नहीं था और अब हम उन्हें देखते कि वे उत्पन्न करते हैं। विभिन्न शब्दों की बोधार्थ एक कहना सकते हैं, जैसे हम दो बार त्याग करते-बारे या नृत्य करते-बारे कहना करत है। (न्यायमूल, 2 : 2, 29)। (6) क्योंकि हम इसे नहीं सकते इसलिए यह निरव है, यह सर्व तीव्र नहीं है। यदि वा शब्द छू नहीं सकते, फिर भी यह अक्षरों है (न्यायमूल, 2 : 2, 22-24)।

1. हुनन कीविष विज्ञानविज्ञानाध्यमूल, 5 : 37। व्याख्यान सटोमोरोशिज (वैय्याख्या-पूषण, पृष्ठ 243) और गायेय शब्द (सूत्र, पृष्ठ 23-26) इस स्रोत में जिन की वेदों भाव शब्दों में ही रहनेवाली मानते हैं, यद्यपि सख्य बीता वेदाव का मत है कि यह प्रत्येकविषयों में भी रहती है। 'पदार्थ', 8 : 4-15, न्यायविदुषी, पृष्ठ 10-11।

2. पाणिनि का तन्त्रिय स्तोत्रायन के विषय में 6 : 1, 12⁹ में संकेत करता है कि उनके समय में यह सिद्धांत प्रचलित था। देखिए सर्वज्ञसंज्ञा, पाणिनिदर्शन।

3. दुष्मन् स्फोट और भाव की एक ही समझता है। स्थिति इस व्याख्यान को एक कहना समझता है और यह यह विषयपूर्वक कहता है कि यह 'मान' नहीं हो सकता क्योंकि इसे स्पष्ट रूप में बाह्य अथवा अविद्यापूर्ण कहा गया है। इसे शब्द के भाव के विचार का कारण भी कहा गया

अकेला अक्षर, जब तक कि वह पूरा शब्द न बन जाए, किसी पदार्थ का संकेत नहीं कर सकता। पदस्फोट के समर्थकों का तर्क है कि केवल एक पद अथवा एक शब्द अर्थ का बोध करा सकता है। इसी प्रकार वाक्यस्फोट के समर्थकों का कहना है कि केवल एक वाक्य पूरे अर्थ का संकेत कर सकता है। वाक्यस्फोट के समर्थकों के अनुसार, वाक्य बाणी का केवल प्रारम्भ है, जबकि शब्द वाक्यों के भाग हैं और अक्षर शब्दों के भाग हैं। स्फोट अथवा शब्द के सारतत्त्व को नित्य कहा गया है और वह स्वयम्बू है जिसका संकेतित पदार्थ के साथ स्थायी सम्बन्ध है। अक्षर, शब्द और वाक्य नित्य-अर्थों का केवल आविर्भाव करते हैं, उन्हें उत्पन्न नहीं करते। नैयायिक का मत है कि जो कुछ सार्थक है वह शब्द है,¹ और उन्ही हम वाच के अन्तिम अक्षर को सुनते हैं, हमें उसके अर्थ का ज्ञान हो जाता है। मल्लिभ अक्षर 'य' को सुनने के साथ ही हमें पहले अक्षर 'ग' की स्मृति हो जाती है और पूरा शब्द 'गाय' हमारे मस्तिष्क में आ जाता है। इस प्रकार हम शब्द और पदार्थ का जो स्तिष्ठित सम्बन्ध है उसके द्वारा पदार्थ का ज्ञान कर लेते हैं।²

शब्द और अर्थ के मध्य जो सम्बन्ध है वह प्रकृति के कारण नहीं, अपितु लोकाधार से है, और इस मत का समर्थन हमारे इस अनुभव से भी होता है कि हम किस विधि से शब्दों के अर्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। हमें प्रचलित प्रयोग, व्याकरण तथा शब्दकोष के द्वारा शब्दों के अर्थों का ज्ञान प्राप्त होता है। वेदान्त इसके साथ भावमयी को भी जोड़ देता है।³ यह रुढ़ि कि अमुक-अमुक शब्द अमुक-अमुक अर्थ का वाचक होगा, ईश्वर-संस्थापित (ईश्वरसंकेत) है।⁴ परवर्ती न्याय स्वीकार करता है कि मनुष्य भी रुढ़ि की स्थापना करते हैं (इच्छामात्र शक्ति),⁵ यद्यपि मानुषिक रुढ़ि को पारिभाषिक सजा दी गई है, क्योंकि वह स्थित-स्थित मनुष्यों के साथ बदलती रहती है।

शब्दों का द्योतित अर्थ क्या है, व्यक्त, अवयवा आकृति, अथवा जाति, या उक्त सब कुछ ?⁶ व्यक्ति वह है जिसकी एक निश्चित आकृति (मूर्ति) हो और जो विशेष गुणों का वासस्थान हो।⁷ यह व्यक्त है और उसे प्रत्यक्ष देखा जा सकता है।⁸ आकृति विनिष्ट गुण है; गलकदल का व्यवस्थापन मांस की आकृति है। जाति एक नमूना अथवा वर्ग है और जाति के पदार्थ में पाया जानेवाला सामान्य विचार है। यह हमें प्रस्तुत व्यक्ति के सद्गुण पदार्थों का सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने में सहायता करता है।⁹ न्याय का मत है कि

है। (पिबौतकृत शाकरभाष्य, पृष्ठ 204, टिप्पणी—इतिहास अनुवाद) और देखिए शाकरभाष्य, 1 : 3, 28।)

1 शक्त पदम् (उक्तग्रन्थ, 59)।

2 न्यायवादिन, 2, 2, 55।

3 सिद्धांतमुक्तावली, 81, न्यायसूत्र, पृष्ठ 6।

4 न्यायभाष्य 2, 1, 55 और देखिए न्यायसूत्र, पृष्ठ 243।

5 उक्तग्रन्थ, 59, सिद्धांतमुक्तावली, 81।

6 न्यायसूत्र, 2, 2, 65।

7 2, 2, 64।

8 2, 2, 65।

9 समानप्रमाणिका जाति (न्यायभाष्य, 2, 2, 66)। क्योंकि हम विनिष्ट गणों के विचार से पृथक् शब्द की एक निश्चित धारणा रखते हैं इसलिए शब्द का एक उन्मुपलब्ध आधार अवश्य होना चाहिए (न्यायभाष्य, 2, 2, 61 और 66)। उल्लेख का मत है कि आतिष्ठित स्वभाव प्रत्येक व्यक्ति

अप्य व्यक्तित्व, उसकी आकृति तथा उसकी जाति, तीनों को बताता है, यद्यपि भिन्न-भिन्न परिमाण में।¹ व्यवहार में हम आकृति का उल्लेख करते हैं। अविद्य कृषि बड़ने से शब्द व्यक्ति का निर्देश करता है, और जब हम सामान्य विचार को सूचित करने की कोशिश करते हैं तो जाति का उल्लेख करते हैं। शब्द आकृति का संकेत करता है, व्यक्ति को बताता है तथा जाति का सूचन-निर्देश करता है। विरुद्ध अनिर्दिष्ट लक्षण नाम की कोई चीज नहीं है। यह किसी न किसी रूप में निर्दिष्ट (व्यक्तिगत) है। फिर आकृति भी अपने-आपमें पर्याप्त नहीं है। मिट्टी से बनी गाय की मूर्ति को हम गाय नहीं कह सकते यद्यपि आकृति गाय की ही है, किन्तु उसमें वास्तविक अन्य गुणों का अभाव है। व्यावहारिक प्रयोग से इस मत की पुष्टि होती है कि शब्द व्यक्तियों का संकेत करते हैं।²

बौद्ध विचारकों के अनुसार, शब्द निश्चित पदार्थों के वाचक नहीं हैं, बल्कि ऐसे अन्य पदार्थों का निराकरण करते हैं जिनका ध्यान मन से मन में आ जाता है। 'गाय' शब्द से बोधे जाति अन्य पदार्थों का निराकरण (अपोह) हो जाता है। इस निराकरण के कारण हम अनुमान करते हैं कि 'गाय' शब्द गाय कपी पदार्थ का निर्देश करता है।³ उद्योतकर अपोह के सिद्धान्त की आलोचना निम्न-लिखित मुद्दों के आधार पर करता है—जब तक गहने से विष्मालक संकेत का प्रह्ला न हुआ हो, निषेधात्मक संकेत का विचार मन में उठ ही नहीं सकता। प्रत्येक निषेध का एक विष्मालक आधार होता है। केवलमात्र निषेध का कुछ अर्थ ही नहीं, जबकि प्रत्येक निषेधात्मक कथन के साथ विष्मालक कथन सर्वापत्ति द्वारा जुड़ा हुआ है। यद्यपि परस्पर-विरोधी दो शब्दों में एक का संकेत दूसरे का निराकरण कर देता है, परन्तु 'सर्व' जैसे शब्द में इस प्रकार का निराकरण सम्भव नहीं है।⁴ पत्येक शब्द किसी विष्मालक वस्तु का संकेत करता है, जो अन्य पदार्थों से उसका केवलमान भेद ही नहीं होती है।⁵

के शब्द समवाय-नान्वय से रहता है। यह अर्थ कि जति प्रत्येक व्यक्ति के अन्तर अपनी सम्पूर्णता में रहती है या म तो मैं, कुछ अर्थ नहीं रखता, क्योंकि जाति विधाय नहीं है और इसलिए पूर्ण इबाई और जनों का भेद इतरर लागू नहीं होता। जाति अपना नियम सारतत्त्व से लिए बड़ा जाति है कि पदका इन व्यक्तियों के साथ जिनका यह सारतत्त्व है, अन्याय सम्बन्ध में रहता आवश्यक है, और अन्य व्यक्तियों के साथ काचित सम्बन्ध में।

1 2 2, 63। जातिनिर्दिष्टव्यक्ति।

2 2 2, 57।

3 देखिए न्यायमन्त्री, पृष्ठ 303, 306-8, और शार्ङ्गधरवि जिय हत 'न्यायसूत्र'। प्रागल्भिक शब्द दोषों में इस विचार के विषय में कोई निश्चिन्ता सूचना नहीं है, यद्यपि शार्ङ्गधरवि अपोहनिर्दिष्ट रूप में प्रत्येक परिचित रूप में विनता है। उसके अनुसार शब्द न तो विष्मालक और न ही निषेधात्मक पदार्थों को प्रकट करते हैं। निषेधात्मक अर्थ यथ पदार्थों के विवेक का परिणाम नहीं है, और न ही निषेधात्मक अर्थ निषेधात्मक धर्म का परिणाम है। अर्थ का सारतत्त्व निषेधात्मक एक निषेधात्मक दोषों नहीं के द्वारा प्रकट होता है। यद्यपि निर्दिष्ट पदार्थ अपना एक निषेधात्मक स्वभाव रखते हैं जिससे रूप का निराकरण हो जाता है। यह बात विवक्षित हो अधिक स्लोपप्रद है, यद्यपि दोनों के गाय-न्यायविषय शब्द से साथ यह जाति से भेद नहीं छाटा, और न ही हिन्दू जाति से बौद्धमत के रूप में स्वीकार करते हैं।

4 व्यावहारिक, 2 2, 65।

5 देखिए उपपन्नम् 'न्यायसूत्र'।

6 न्यायमन्त्री, पृष्ठ 311, और देखिए न्यायमन्त्री, पृष्ठ 317-21।

यह आपत्ति की जाती है कि शब्द पदार्थों का सकेत नहीं कर सकते, क्योंकि वे पदार्थों के साथ नहीं रहते, और पदार्थों के उपस्थित न रहने पर भी विद्यमान रहते हैं, जैसे कि इस निषेधात्मक निर्णय में कि "यहाँ कोई धडा नहीं है।"¹ इस आपत्ति के उत्तर में वाचस्पति का कहना है कि शब्द व्यापक का सकेत करता है जिसमें देश व काल में बड़े हुए सभी व्यक्ति सम्मिलित रहते हैं, और इसलिए वह वर्तमान तथा भूतकाल के भी व्यक्तियों का सकेत करता है।² और न यही कहा जा सकता है कि शब्द केवल एक अमूर्त विचार है, क्योंकि यह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के भिन्न-भिन्न रूपों को लक्षित नहीं कर सकता है। शब्द विशिष्ट रूपों का ही उल्लेख करता है और ये पदार्थ के ही अन्दर रहते हैं। हम अपने अनुभव में शब्दों का प्रयोग करते हैं और ये जीवन में सफलता की ओर ले जाते हैं। यदि शब्द केवल मानसिक चिन्मयों से ही सम्बन्ध रखता, बाह्य पदार्थों से न रखता तो यह सब असम्भव होता।³

कभी-कभी यह कहा जाता है कि शब्द तथा पदार्थ के मध्य क्या सम्बन्ध है, हम इसकी कल्पना नहीं कर सकते। शब्द एक गुण है, और इसके द्वारा प्रकट किया गया पदार्थ द्रव्य है, और इन दो के मध्य संयोग-सम्बन्ध नहीं हो सकता। यदि शब्द के द्वारा प्रकट किया गया पदार्थ भी गुण होता, तो भी दो गुणों के मध्य यह सम्बन्ध असम्भव है।⁴ शब्द निष्क्रिय है और संयोग निर्मर करता है दोनों में से किसी एक की गति पर। शब्द आकाश और पदार्थ आकाश दोनों निष्क्रिय है और उनमें कोई संयोग नहीं हो सकता। शब्द तथा उसके अर्थ के बीच समवाय-सम्बन्ध भी नहीं हो सकता है। वात्स्यायन स्वीकार करता है कि शब्द और उसके अर्थ के बीच सम्बन्ध उत्पादक रूप (प्राप्तिसङ्ग) नहीं है। 'अग्नि' शब्द अग्नि पदार्थ को उत्पन्न नहीं करता।⁵ यही कारण है कि शाब्दिक बोध इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान से कम स्पष्ट होता है।⁶ तो भी बोध के रूप में वह किसी भी तरह स्मृत नहीं होता।

वाक्य सार्थक (भावपूर्ण) शब्दों का संग्रह है। हमें वाक्य को बनानेवाले शब्दों का बोध होता है और उसके बाद उनके अर्थों का। शब्दों के बोध अपने पीछे मस्कार छोड़ जाते हैं जिनको वाक्य के अन्त में स्मरण किया जाता है, और तब विभिन्न अर्थ एक प्रकरण में एकसाथ सम्यक् हो जाते हैं। जहाँ प्राचीन नैयायिकों का कहना है कि शाब्दिक ज्ञान का मुख्य कारण मौखिक स्मृति से प्राप्त पदार्थों का स्मरण है, वहाँ आधुनिक नैयायिक तर्क करते हैं कि मौखिक स्मृति मुख्य कारण है। वाक्य का अर्थ निर्मर करता है—(1) आकाशा, पारस्परिक आवश्यकता अथवा परस्पराश्रय, अथवा अन्य शब्द के अभाव में किसी शब्द की अभिलक्षित अर्थों को सकेत करने की असमर्थता पर, (2) योग्यता अथवा वाक्य के भाव के अनुरूप होने की क्षमता तथा उसे निरर्थक

1 प्रमेयकमलमार्तण्ड पृष्ठ 124 वैधेयिक सूत्र, 7 2, 17।

2 न्यायवातिकतात्पर्यटीका 2 2 63।

3 प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 136, विश्वसन्धुत अष्टसहस्री, पृष्ठ 249।

4 वैधेयिक सूत्र, 7 2 14।

5 न्यायभाष्य और न्यायवातिकतात्पर्यटीका 2 1, 50 51।

6 प्रमेयकमलमार्तण्ड पृष्ठ 128 30, कुमारसिंहतत्त्वज्ञानवार्त्तिक, 5 11, 6-8, और 10।

किंवा असफल न होने देने की क्षमता पर, (3) सन्निधि, निकटता, सामीप्य, अथवा बीच में सम्बन्ध व्यवधान दिष्ट बिना शब्दों के स्वीकृति के साथ एक के बाद एक उच्चारण पर। ये शब्दों के पदयोजना-सम्बन्धी, ताकिक तथा ध्वन्यात्मक सम्बन्धों पर विशेष बल देते हैं। ऐसे शब्दों के सकलन से जो परस्पर एक-दूसरे पर आश्रित न हो, यथा मनुष्य, घोड़ा और बस्ती, कोई भाव नहीं निकलता। एक ऐसे वाक्य का, जैसे 'आग से सीपे,' कुछ भी अर्थ नहीं है, क्योंकि यह बुद्धि में नहीं आता। इसी प्रकार धेर-धेर से उच्चारण किए गए शब्द कुछ अर्थ नहीं रख सकते। वाक्य ऐसे शब्दों से बनता है जो एक-दूसरे पर आश्रित, और जिन्हे एक-दूसरे के अगल-बगल रखकर कोई रचना की जा सके। गङ्गा शब्द में एक चौथी शक्ति भी जोड़ता है, अर्थात् बनता के आशय का ज्ञान। एक ऐसे वाक्य, जैसे "गोन्धवम् आनय" का अर्थ यह हो सकता है कि "घोड़ा लाओ" और यह भी हो सकता है "तमक लाओ।" इसका निश्चित अर्थ हमें तभी मालूम हो सकता है जबकि हमें प्रकृता के मन में क्या है, इनका ज्ञान हो। निश्चित अर्थ को प्रकट करने की योग्यता में इस आवश्यकता को भी सम्मिलित कर लेना चाहिए।¹ जहां योग्यता के लिए औपचारिक सगति की आवश्यकता है, वहां तात्पर्यज्ञान, अथवा यक्षता के अभिप्राय के ज्ञान से आशय वास्तविक सगति कहा जा सकता है।²

प्रतिज्ञाओं को तीन वर्गों में बांटा गया है - विधि, निषेध और व्याख्या (अर्थ-वाद)।³ शब्द का उपयोग जब ज्ञान के उद्देश्य के रूप में किया जाता है तो उसका तात्पर्य होता है, 'आप्तोपदेश' अर्थात् एक विश्वस्त व्यक्ति का कथन।⁴ आप्त से तात्पर्य उस व्यक्ति से है जो किसी ज्ञान-विशेष में विशेषज्ञ हो, "वह जो किसी विषय का प्रत्यक्ष प्रमाण रखता है और उसे दूसरों को पहचाना चाहता है जिससे कि वे इसे समझ लें।" ऐसे व्यक्ति किसी भी जाति अथवा वर्ण के बने न हों, "ऋषि हो, आर्य हो अथवा श्लेच्छ हो।"⁵ जब किसी युपक के मन में यह सन्देह हो कि अमुक नदी पार की जा सकती है या नहीं, तो बस्ती के किसी पुराने अनुभवों पुरुष से इस प्रकार की सूचना मिलने पर कि वह पार की जा सकती है, उस पर विश्वास करना चाहिए।

ये विश्वसनीय कथन दृश्य जगत् से अथवा अदृश्य जगत् से सम्बन्ध रखते हैं। यह कथन कि "कुनैन नामक दवा ज्वर का इलाज करती है" पहले प्रकार का है, और "धार्मिक जीवन से स्वर्ग मिलता है" यह दूसरे प्रकार का है। ऋषियों के शब्द दूसरे अर्थात् अदृश्य-जगत् से सम्बन्ध रखते हैं।⁶ उनके कथनों पर विश्वास करना चाहिए, क्योंकि इस विश्व के सम्बन्ध में उनके कथन, जिनकी सच्चाई जाँची जा सकती थी, सत्य सिद्ध हुए हैं। वेदों के निर्माता आप्तपुरुष अर्थात् विश्वसनीय पुरुष हैं, क्योंकि उन्होंने सत्य का अन्तर्दृष्टि से प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया था, उन्हें मनुष्य-मात्र से प्रेम था तथा

1 भाषापरिच्छेद १ और देखिए वेदान्तपरिभाषा, 4।

2 जहां मौमासक तथा वैय्याकरणों का मत है कि वाक्य के अन्तर्गत शब्द क्रिया पर ही केंद्रित रहते हैं, जिसके बिना उनका कुछ अर्थ नहीं आता, वहां नैयायिकों का मत है कि प्रतिज्ञा केवल कुछ सामयिक शब्दों (पदसमूह) से बनती है जिनके सामूहिक अर्थ का बोध होता है, वाक्य के अन्दर क्रिया-पद हो या न हो। (तर्कसंग्रह, पृष्ठ 59, : 'प्रभाकर स्वतः', पृष्ठ 63)।

3 भाषापरिच्छेद, 2 1, 63, और तर्ककौमुदी, पृष्ठ 17।

4 1 1, 7।

5 व्यासभाष्य, 1 : 1, 7।

6 व्यासभाष्य, 1 : 1, 8।

उनमें अपने ज्ञान को दूसरों को देने की इच्छा थी।¹

उदयन तथा अन्न-दृष्ट जैसे परवर्ती नैयायिक और वैशेषिक विचारक परमेश्वर को वेदों का नित्य निर्माता मानते हैं। उदयन इस मत का निराकरण करता है कि वेदों की प्रामाणिकता उनके नित्य, दोषहीन तथा महान सन्तों द्वारा स्वीकृत होने से अनुमान की जाती है। सृष्टि के नवीन आरम्भ के समय सन्तों की स्वीकृति नहीं हो सकती। वेदों की नित्यता के विषय में भीमासक का जो मत है उसका उदयन विरोध करता है, और युक्ति देता है कि नित्यता की सूचक कोई निरन्तर परम्परा नहीं है, क्योंकि इस तरह की परम्परा वर्तमान सृष्टि से पूर्व, प्रलय के समय, नष्ट हो गई होगी। परन्तु वात्स्यायन परम्परा की निरन्तरता को स्वीकार करता है तथा कहता है कि ईश्वर प्रत्येक सृष्टि के आरम्भ में वेदों का पुनर्निर्माण करता है, तभी उक्त परम्परा को स्थिर रखता है।² यदि भीमासक अपने इस मत के समर्थन में वेदमन्त्र प्रस्तुत करते हैं कि वेद नित्य हैं और ऋषि उनके निर्माता नहीं अतः केवल भग्नवृण्डा है, तो वेदों के उद्गम का विषय में न्याय-मत के समर्थन में अन्य मन्त्र उद्धृत किए जाते हैं।³ इसके अतिरिक्त, वेदों में ऐसे वाक्य हैं जो निर्माता को उपलक्षित करते हैं।

वेदों की प्रामाणिकता के विरोध में असत्य, पूर्वापर विरोध, पुनरवित्तादि जो आपत्तियाँ उठाई जाती हैं उन सबका यह कहकर निषेध किया गया है कि वे टिकनेवाली नहीं हैं।⁴ उनकी प्रामाणिकता की रक्षा इस आधार पर की जाती है कि उनके विषय एक सगत और पूर्ण इकाई का निर्माण करते हैं। वेदों को स्वीकार करने का अर्थ मिथ्याविश्वास अथवा ईश्वरीय वाणी का आश्रय लेना नहीं है।

दिङ्नाथ विरोध में कहता है कि शब्द, ज्ञान का स्वतन्त्र साधन नहीं है। जब हम विश्वसनीय कथन की बात करते हैं तो उससे हमारा तात्पर्य या तो यह होता है कि जो व्यक्ति बोल रहा है वह विश्वसनीय है, या यह होता है कि यह तथ्य जिसे वह कह रहा है, विश्वसनीय है। पहली अवस्था में यह अनुमान है, और दूसरी अवस्था में प्रत्यक्ष ज्ञान है।⁵ यद्यपि शब्द अनुमान के समान है, क्योंकि वह पदार्थ के ज्ञान को उसमें चिह्न द्वारा दूसरे को पहुँचाता है। किन्तु इसका चिह्न अनुमान के चिह्न से भिन्न है, यहाँ यह संकेत करता है कि शब्दों का प्रयोग करनेवाला व्यक्ति विश्वास के योग्य है या नहीं।⁶ अनुमान में चिह्न

1 2 1, 68।

2 न्यायभाष्य और न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका 2 1, 68।

3 इयं सत्यं आयुगतं ऋषौ यन्म नि साम्यमि, इत्यादि।

4 यदि हवा पुनर्प्राप्ति के लिए यत्न करते हैं और पुनर्प्राप्ति नहीं होती, तो कम में कहीं थोप रहा होगा, वैदिक विधान में थोप नहीं है। इस प्रकार के वाद्यों की कि 'युर्यादय के पश्चात् हम करो' अथवा 'पश्चे' होम करो, परस्पर विरोधी नहीं समझना चाहिए, क्योंकि वे आचार के वैकल्पिक विधानों का कथन करते हैं। कोई भी पुनर्सक्ति निरर्थक नहीं है (न्यायभाष्य, 2 1, 58-59)।

5 दिङ्नाथ, फिर भी बुद्ध के मन्त्रों की प्रामाणिक मानता है। (देखिए कुमारिलवृत्त सत्यवातिक, पृष्ठ 169 से आगे)।

6 न्यायभाष्य, 2 1, 52।

(संक्षेप) तथा लक्षित पदार्थ का सम्बन्ध प्राकृतिक है, किन्तु दार्ष्ट प्रमाण में यह सम्बन्ध रुद्धिगत है।¹ यदि हम यह तर्क उपस्थित करें कि धार्मिक बोध सत्य के तथ्यों की स्मृति के पीछे जाना है और इसलिए यह आनुमानिक ज्ञान है तो सदृश्य बोध तथा उपमानजनित ज्ञान को भी आनुमानिक मानना होगा। यदि समय के तीन भागों में सम्बद्ध होने के कारण धार्मिक बोध अनुमान की कोटि में जाता है तो तर्क की अन्योन्य विधि या भी अनुमान की कोटि में आ जाएगी। यदि इस बात पर यत्न दिया जाए कि धार्मिक बोध निश्चित तथा निषेधात्मक के सादृश्य पर निर्भर करता है और यह कहा जाय कि 'घड़ा' शब्द का नास्त्य है पदार्थ का बोध, और जहाँ इसे वाणी से उच्चारण नहीं किया जाता वहाँ बोध नहीं होता, तो पक्ष्य ज्ञान भी अनुमान की कोटि में आ जाएगा, क्योंकि यह वहाँ विद्यमान है जहाँ घड़ा विद्यमान है और वहाँ घड़ा विद्यमान नहीं वहाँ प्रत्यक्ष ज्ञान भी नहीं।² इस प्रकार सम्बोध द्वारा प्राप्त ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान तथा उपमान प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान से भिन्न है।³

13 ज्ञान के अर्थ रूप

न्याय के अभिमत ज्ञान के चार साधनों में यथार्थ अर्थापत्ति तथा भाट्ट मन के अनुपायी और वेदान्ती अभाव को भी जोड़ते हैं। वीरभिक लोग परम्परा तथा सम्भावना को भी ज्ञान के प्रामाणिक साधनों में सम्मिलित करते हैं। नैयायिक का मत है कि ज्ञान के सभी प्रकार चार प्रमाणों के अन्तर में आ जाते हैं।⁴

युक्तिश्च अथवा परम्परा शब्द प्रमाण के अन्तर में आ जाता है।⁵ यदि प्रवाद किसी ऐसे व्यक्ति द्वारा प्रचारित किया गया हो जो विद्वत् है तो यह वैसा ही प्रामाणिक है जैसा कि शब्द प्रमाण। अर्थापत्ति अथवा उपलक्षण एक धन्य तथ्य के साधारण पर (अर्थात्) एक नये तथ्य को प्राप्त करना, अथवा किसी चीज के विषय में धारणा बनाना (आपत्ति) है। यह एक ऐसे पदार्थ के विषय में धारणा बनाना है जो अपने-आप प्रत्यक्ष नहीं हुआ है, बल्कि प्रत्यक्ष या अनुमान द्वारा जाने गए अन्य पदार्थ में उपलक्षित हुआ है। माँटे शरीर वाला देवदत्त दिन में नहीं खाता। हमसे यह उपलक्षित हुआ कि वह रात में खाता है, क्योंकि बिना खाना खाए कोई मोटा नहीं हो सकता। मौमानक, जो हमें ज्ञान का स्वतन्त्र साधन मानते हैं, इसे एक विकल्पात्मक काल्पनिक परार्थानुमान मानते हैं।⁶ मञ्जूष के अनुसार यह एक निषेधात्मक अनुमान का उदाहरण है जो साध्य पद के अभाव द्वारा हेतु के अभाव की स्थापना करता है। साधपरिन्त्येय के अनुसार, हेतु तथा साध्यपद के मध्य निषेधात्मक सम्बन्ध (व्यतिरेकव्याप्ति) का पहचान लेने के अर्थापत्ति सम्पन्न हो जाती है।⁷ सम्भव अथवा अन्तर्गमन वह है जहाँ कि हमें पूर्ण के

1 न्यायभाष्य, 2 : 1, 35।

2 न्यायवार्तिक, 2 : 1 49-51।

3 न्यायभाष्य, 2 : 1, 52, न्यायवार्तिक, 1 : 1, 7।

4 न्यायभाष्य, 2 : 1, 89।

5 2 : 2 2।

6 और देखिए साधपरिन्त्येय, पृष्ठ 343।

7 इसे दो भिन्न-भिन्न स्थितियों में अष्ट पर कहते हैं —

वह जो विलुप्त नहीं पाया गया हो।

एक अश का, जोकि उसका अवयव है, बोध होता है। यह नियमनात्मक अनुमान की अवस्था है। वस्तुतः यह सांख्यिक अभिव्याप्ति है।

अभाव अथवा अस्तित्व को कभी-कभी एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है। यद्यपि न्यायवैशेषिक दर्शन अभाव को एक प्रमेय पदार्थ करके स्वीकार करता है। पर वह यह नहीं मानता कि उसके जानने के लिए किसी विशिष्ट प्रमाण की आवश्यकता है। हम पहले देख आए हैं कि किस प्रकार अस्तित्व एक प्रमेय पदार्थ है जो अपने अधिकरण के साथ विशेषणता (अर्थात् गुण और गुणी) सम्बन्ध से सम्बद्ध है। अभावात्मक प्रमेय पदार्थ उसी श्रेणी का है जिस श्रेणी का उसका अधिकरण है जो प्रत्यक्ष दिखाई देता है, अन्यथा उसके अभाव का ज्ञान उसके अधिकरण से सकेतित नहीं हो सकता। नितान्त अभाव कल्पनातीत है। अभाव, जो ज्ञान का विषय है, सापेक्ष है।¹

अनुमान द्वारा हम पदार्थों के अभाव का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। अभाव से तात्पर्य केवल निषेध ही से नहीं है, बल्कि वैपम्य से भी है। एक पदार्थ जो विद्यमान है और दूसरा जो विद्यमान नहीं है, उनमें परस्पर वैपम्य है। जैसे कि वर्षा का अभाव सीस वायु के साथ बादलों के सम्बन्ध का ज्ञान कराता है, क्योंकि यदि तीव्र वायुरूपी बाधा मार्ग में न आ जाती तो शुक्लवाकपण के नियमों के अनुसार बादलों का नीचे पृथ्वी पर गिरना आवश्यक था।² दो परस्पर-विरोधी पदार्थों में से एक के अभाव से दूसरे के अस्तित्व की स्थापना होती है। न्यायदर्शन का तर्क पुनर्जातीय विभाग के सिद्धान्त को लेकर आगे बढ़ता है। सजातीय तथा विजातीय उदाहरणों का नेत्र इसी कल्पना के आधार पर टिका हुआ है। दो परस्पर-विरोधी विषयों की अवस्था में ऐसा नहीं हो सकता कि दोनों ही सत्य हो अथवा दोनों ही असत्य हों। 'क' या तो 'ख' है और या 'ख' नहीं है। परम्पर विरोधी दो में से एक अवश्य सत्य होगा, क्योंकि कोई और मार्ग सम्भव नहीं है।³ यदि हम किसी वस्तु के अभाव का अनुमान दूसरी वस्तु के अस्तित्व से करते हैं तो यह केवल अनुमान का विषय है।⁴ वात्स्यायन का कहना है कि "जिस समय विद्यमान वस्तु का बोध होता है उस समय अभावात्मक वस्तु का बोध नहीं होता, अर्थात् अभावात्मक वस्तु का अज्ञान उसी समय होता है जबकि विद्यमान वस्तु का बोध होता है। जब दीपक जलता है और जो देखा जाने योग्य पदार्थ है उसे वृक्ष बना देता है, तो वह जो उसी प्रकार से दिखाई नहीं देता जिस प्रकार उक्त वस्तु योग्य पदार्थ दिखाई देता है, वह अभावात्मक माना जाता है। उस समय मानसिक प्रक्रिया निम्न-लिखित प्रकार की होती है 'यदि पदार्थ का अस्तित्व होता तो वह दिखाई देता और

यह मनुष्य मोटा है।

अतएव यह मनुष्य बड़ नहीं है जो चिन्तक नहीं खाता, अर्थात् यह वह है जो खाता है।

यह सीधर है। असम चरण है —

वह व्यक्ति जो खाता है उसे दिन में या रात में अवश्य खाना चाहिए।

यह पितृ में नहीं खगता।

इतलिय यह रात में खाता है।

1 एक भिन्न मत के लिए देखिए जास्त्रदीपिका, पृष्ठ 234 से आगे, वेदान्तपरिभाषा, 6।

2 भावभाव, 2, 2, 11।

3 परस्परविरोधी हि न प्रकरान्तरस्थिति (कुमुदावलि 3 8)।

4 न्यायभाष्य, 2, 2, 2।

क्योंकि यह दिखाई नहीं देता इसलिए निष्कर्ष अवश्य यही निकलता है कि यह विद्यमान नहीं है।¹ प्रशस्तपाद स्व विचार का समर्थन करता है। "निस प्रकार कार्य का रूप कारण के अस्तित्व का संकेत करने वाला होता है, उसी प्रकार कार्य का अभाव कारण के अभाव का संकेत करता है।"² शब्द के द्वारा भी अभाव का बोध हो सकता है।³

14. तर्क और वाद

तर्क अथवा परोक्ष प्रमाण में हम एक अत्यात्मक धारणा को लेकर चलते हैं और प्रदर्शित करते हैं कि किस प्रकार यह हमें अमरत्वियों की ओर प्रेरित करती है। यदि जीवात्मा नित्य न होती तो यह अपने कर्मों के फलों का उपभोग कर सकती, न पुनर्जन्म में जाती और न मोक्ष ही प्राप्त कर सकती। इसलिए जीवात्मा नित्य है। एक असत्य आचार-वाक्य की मान लेने में हम असत्य माध्यम को मानने के लिए बाध्य होते हैं।⁴ तर्क एक प्रकार का ऐसा अनुमान है जो अल्प सक्षते भिन्न है, क्योंकि यह किसी प्रत्यक्ष ज्ञान के आधार पर नहीं है। यह हमें परोक्षरूप में ठीक ज्ञान की ओर ले जाता है।⁵ वात्स्यायन के अनुसार, यह हमें निश्चयात्मक ज्ञान नहीं करा सकता, यद्यपि यह हमें इतना बतला देता है कि एक प्रस्तुत पक्ष का विपरीत असम्भव है।⁶ लघुतर्क का तर्क कि आत्मा के विषय में तर्क हमें ऐसा कहने के योग्य नहीं बनाता कि आत्मा अनादि है बल्कि केवल क्षणा कहने के योग्य बनाता है कि इसे ऐसा होना चाहिए।⁷ तर्क अपने-आपमें प्रायोगिक ज्ञान का साधन नहीं है, यद्यपि प्रकल्पवाच्यो के प्रस्तुत करने में वह मूल्यवान सिद्ध होता है।

प्राचीन न्याय ग्यारह प्रकार के तर्कों को स्वीकार करता है जिसे बाधुनिक न्याय में षट्कार नाम ही रखा है। इनमें मुख्य यह है जिसका हमने वर्णन प्रमाण-साधितार्थप्रसंग नाम में किया है। अन्य चार हैं, आत्मसाधन, अन्योन्याश्रय, पक्षिक अथवा चक्रवी तर्क, और अनवस्था, अर्थात् अन्तर्विहीन पक्षवाद्वयति। प्रमाणसाधितार्थप्रसंग की भी हेत्वाभास म्भावा गया है, क्योंकि यह ऐसा निष्कर्ष निकालता है जो असंगत है। निम्न जब हम ज्ञान की अधिकरण कर जाते हैं तब हम एक निश्चित निर्णय पर पहुँच जाते हैं।⁸

वाद परार्थानुमान की विधि का स्वतंत्ररूप से प्रयोग करके सत्य के निश्चय करने का लक्ष्य रखता है। किन्तु यह प्राय विगड़कर जल्प के रूप में परिणत हो जाता है,

1 न्यायभाष्य, प्रस्तावना।

2 प्रशस्तपादहम पदार्थवर्णनग्रह, पृष्ठ 225। और दक्षिण वैशेषिक सूत्र, 9 : 2, 3, न्याय-कटनी, पृष्ठ 225-26, और बुधुत्तान्त्रि, 3 20, 22 और 26।

3 जगन्म ग्याह्म जगन्म की अनुपलब्धि का अन्यथा बतला है। देखिए न्यायनवरी, पृष्ठ 56-57।

4 सर्वज्ञानिकग्रह, 31।

5 प्रमातुताहमर्क (लघुविज्ञानाभासग्रह, 6 25)। लघुन्याय।

6 न्यायभाष्य, 3 1, 40।

7 न्यायनवरी, 3 1, 40।

8 1. 1, 41।

जिसका लक्ष्य विजय प्राप्त करना हो जाता है और यह वितण्डा कहलाता है, जो समा-लोचना के लिए समालोचना करने में ही प्रसन्न होता है।¹ इस प्रकार के निष्फल वाद-विवाद का अन्त प्रतिपक्षी को उसकी भूल मनवाकर तथा उसे अपनी हार मानने के लिए बाध्य करने से ही हो सकता है।²

15 स्मृति

समस्त ज्ञान दो श्रेणियों में विभक्त किया गया है—अनुभव जो पूर्ण चेतना की पुनरावृत्ति न होकर वर्तमानकाल का ज्ञान है, और स्मृति, जो पूर्ण-अनुभवों के आधार पर स्मरणात्मक चेतना के रूप में प्रकट होती है।³ यदि हम स्मृतिजन्य ज्ञान को निकाल दें तो समस्त भूतकाल निश्चितता के क्षेत्र से निकल जायेगा। स्मृतिज्ञान सत्कारों के आधार पर स्थित है। स्मृति की परिभाषा करते हुए कहा जाता है कि आत्मा का मन के साथ एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध होने से तथा पूर्व-अनुभव के जो सत्कार शेष रहते हैं उनके कारण हमें स्मृति होती है।⁴ कभी-कभी यह कहा जाता है कि यह केवल सत्कार मात्र से उत्पन्न होती है। और इस प्रकार की यह पहचान (प्रत्यभिज्ञा) से भिन्न है। जहाँ सत्कार स्मृति का तात्कालिक कारण है, वहाँ पहचान किसी अन्य पदार्थ के साथ प्रस्तुत पदार्थ के तादात्म्य के प्रत्यक्ष ज्ञान के कारण होती है। न्याय, स्मृति को ज्ञान का एक पृथक् साधन नहीं मानता, क्योंकि हमें इसमें पदार्थों का कोई बोधार्थक ज्ञान प्राप्त नहीं होता। बल्कि केवल पिछले अनुभव की पुनरावृत्ति उसी रूप तथा क्रम में होती है जिसमें कि वह भूतकाल में कभी रहा था और अब विलुप्त हो चुका था।⁵ स्मृतिविषयक ज्ञान की प्रामाणिकता उस पूर्व-अनुभव की प्रामाणिकता पर निर्भर करती है जिसकी कि यह पुनरावृत्ति है। कुछ सांकेतिक स्मृतिजन्य ज्ञान को प्रामाणिक बोध के अन्दर सम्मिलित करते हैं, जबकि प्रामाणिक बोध का कभी विरोध नहीं होता।⁶ स्मृतिवा एक साथ नहीं

1 1 2, 13।

2 पराजय के लान (अर्थात् निग्रहस्थान) 22 प्रकार के हैं (1) प्रतिज्ञाहानि, अर्थात् साध्य-पक्ष को त्याग देना, (2) प्रतिज्ञान्तर, अर्थात् नये विवेचन को बीच में लाकर तर्क के विषय को बदल देना, (3) प्रतिज्ञाविरोध अर्थात् श्राव्यविरोध, (4) प्रतिज्ञासन्वाय अर्थात् साध्यपक्ष में हट जाना, (5) हेतुभ्रम, अर्थात् अपनी ही हुई शक्ति को बदल देना, (6) अर्थान्तर, अर्थात् विषय बदल देना, (7) गिरण्य, अर्थात् दिना किसी अर्थ की बात करना, (8) अविज्ञासाध, अर्थात् ऐसी माप का प्रयोग जिसका अर्थ समझ में न जा सके, (9) अपाधिक, अर्थात् असम्यक्त धारणा, (10) अप्राप्तकाक्ष, अर्थात् तर्क का क्रम की उल्लंघना, (11) न्यून, अर्थात् तर्क के आवश्यक अंशों को छोड़ देना, (12) अधिक, अर्थात् जो स्पष्ट हो उसे आवश्यकता से अधिक पूरा देना, (13) पुनरुक्त, अर्थात् कहे हुए को बार-बार दोहराना (14) अननुभाषण अर्थात् भ्रम रहना, (15) अज्ञान, अर्थात् साध्यपक्ष को न समझना, (16) अप्रतिज्ञा, अर्थात् उत्तरों का न सुनना, (17) विशेष अर्थात् रोशनी का बहाना करके वाद-विवाद से बचना (18) मत्तानुज्ञा, अर्थात् यह कहकर कि विरोधी पक्ष में भी यह पाया जाता है, अपनी हार को स्वीकार कर लेना, (19) पञ्चयुग्योपेतक, अर्थात् जहाँ दोष देखना चाहिए उसे दुष्टि से बोझिल कर देना, (20) निरनुयोज्यानुयोज्य, अर्थात् जहाँ दोष न लगना चाहिए वहाँ दोष लगाना, (21) अपसिद्धान्त, अर्थात् स्वीकृत सिद्धान्त से भी गये हटना, और (22) हेतुभाष, अर्थात् जो हट नहीं है उसे हेतु की भाँति दिखाना।

3 तत्त्वप्रह, 34।

4 वैशेषिकसूत्र, 9 : 2, 6।

5 न्यायसूत्रवृत्ति, 1 : 1, 3।

6 तत्त्वप्रह, पृष्ठ 7।

होती क्याकि ध्यान (प्रणिधान), चिह्न का प्रत्यक्ष तथा अन्य (निगादिज्ञान) एक ही मगम में उपस्थित नहीं रहते।¹

16 संशय

साय कई अवस्थाओं में उत्पन्न होता है, यथा (1) धर्म पदार्थों के गुणसाम्य में, जैसे कि हम सायबाल के भट्टपुटे में एक लम्बी आकृति को देखें और निश्चय न कर सकें कि वह मनुष्य है अथवा गधा है, क्योंकि लम्बाई दोनों में सामान्य है; (2) ऐसे गुणों के ज्ञान से उत्पन्न किसी की पदार्थ में समान रूप से न पाए जाए, जैसे कि यह निश्चय करने में हम कहनाई हो कि खण्ड निरूप है या नहीं, क्योंकि यह मनुष्य में अथवा पशु में नहीं पाया जाता जो अनिरूप है, और न परमाणु में ही पाया जाता है जो निरूप है, (3) परस्पर विरोधी साधन में, जैसे कि दो प्रामाणिक पुरुषों में जीवात्मा के स्वरूप के विषय में मतभेद हो जाता है, (4) अशुद्ध ज्ञान की अनियमितता से, जैसे कि जब विचार पाने पर हम यह निश्चय न कर सके कि यह सामान्यिक जल है जैसा कि तालाब में होता है, अथवा कुशिर है जैसा कि मृगमरीचिका में दिखाई देता है, क्योंकि ज्ञान दोनों जगह ही समान है, (5) न दिखाई देने की अनियमितता से, जो कि पूर्णवस्था में विपरीत है।² उद्योतकर के अनुसार, पिछली दोनों अवस्थाएँ, जब तक कि सामान्य अनिश्चयात्मक लक्षणों का ज्ञान न हो, अपने-आप संशय को खत्म नहीं देती। क्योंकि ऐसा यथा संभव एक से अधिक पदार्थों से सम्बद्ध होता है, अतः वह एक साय ही दो-प्रकार के विचारों की श्रृंखला की स्मृति को ताजा कर देता है जिनके बीच मन बीनायमान रहता है और इनसे संशय उत्पन्न होता है।³ दोनों में से एक भी विचार दृश्य ज्ञान के साय सम्बद्ध नहीं रहता, क्योंकि क्रमन दोनो का संकेत मिलता है।⁴ संशयात्मक बुद्धि अवाचित रूप में बढ़कर ज्ञान को रोक देती है।⁵

1 चाणक्य, 3 2, 33, श्यामशर्मा, 3 2, 25 30, व्याख्यात्मक, 3 2 25 26। स्मृति के कारण से निम्नलिखित का उल्लेख किया गया है। (1) प्रणिधान, अथवा ध्यान; (2) निश्चय, अथवा मार्गदर्शक, (3) अज्ञान, अर्थात् बार-बार उल्लेख, (4) निगा, अथवा चिह्न, (5) समान, अथवा समानात्मक निरूप, (6) मनुष्य, अर्थात् समानता, (7) परिग्रह, अथवा स्वीकृति, (8) ज्ञानवाचितमत्त्व, अथवा ज्ञान्य तथा अज्ञान का सम्बन्ध, (9) ज्ञानसर्व, अर्थात् धर्म में ही रहने वाला (10) विरोध, अर्थात् युक्त होना, (11) मृग-मरीचिका, अर्थात् व्यापार में एकता, (12) निगा (13) अनिश्चय, अथवा व्युत्पत्ति, (14) प्राप्ति, (15) व्यवधान (16) भुक्त-पुष्ट, (17) उत्पत्ति, (18) भय, (19) जलित, अथवा जलनशीलता, (20) विद्या, (21) दण्ड अर्थात् स्त्रोत्र या धर्म, (22) धर्म अथवा धर्म, (23) ज्ञान अथवा धर्म। आत्मार्थन के अनुसार, ये इतिवृत्त हैं, यही सब कुछ नहीं है। 'निश्चय चेदस्मिन्निदृशो न परिग्रहस्तथा' इति (सायबाल, 3 2, 41)। साधुर्ष के सम्बन्ध कारण और विचारों का पुनः कारण अतः साधुर्ष के अनर्थक साय जा सकते हैं।

2 अश्वमेध, 64 अश्वमेध, 2 2, 17।

3 दोषाद्वयान्त प्रतीति साय (गुणसम्यक् पदार्थानामनुचयवृत्ति)।

4 दोषादि कारणरत मगवाकम्बी का परिभाषा कहता हुआ कहा है कि यह एका ज्ञान है जिसमें नानाविध कारण विरोध गुणों का विचार होता है। तबहीमुक्तः एकात्मक धर्मिक निरूप नानावर्तिक ज्ञानम्। पृष्ठ 7। और भुक्तता कीविषय अश्वमेध, 64, अथवापरिच्छेद, 129-30।

5 प्रत्यक्षपर संशय के दो प्रकार बताता है, सामान्य और बाह्य (प्रत्यक्षपर संशय पर्याय-संग्रह, पृष्ठ 174)।

यदि दोनों विकल्पो में से एक को दबा दिया जाए और मन का झुकाव दूसरे की ओर हो जाए तो उसे, 'ऊहा', अर्थात् अटकल के नाम से जाना जाता है, और कुछ समय के लिए हम एक विकल्प को मान लेते हैं।¹ एक विकल्प को दबाने का कारण दूसरे का संभवतः होना होता है। यदि हम धान के खेत में किसी लम्बे पदार्थ की देखें तो हम अटकल लगाएंगे कि यह कोई मनुष्य है, लम्बा खम्बा नहीं है, क्योंकि धान के खेत में खम्भे प्रायः नहीं पाए जाते। जहाँ सञ्ज्ञावस्था में दोनों विकल्पो की एक समान सम्भावना रहती है, वहाँ ऊहा में एक की संभावना दूसरे की अपेक्षा अधिक होती है।

एक अन्य सञ्ज्ञात्मक अवस्था भी है जिसे अनध्यवसाय कहते हैं। यह स्मृति के अभाव में उत्पन्न होती है। हम वृक्ष की देखते हैं किन्तु उसका नाम मूल जाते हैं और पूछते हैं कि "इसका क्या नाम हो सकता है?"² शिवादित्य के अनुसार, यहाँ भी हमारे सामने दो वैकल्पिक सुझाव रहते हैं, यद्यपि वे चेतना में विद्यमान नहीं रहते। यदि हमें उनका ज्ञान हो तो एक सञ्ज्ञात्मक अवस्था उपस्थित हो जाती है। प्रगल्भपाद, श्रीधर तथा उडयन एक अन्य ही नमोवाचन प्रस्तुत करते हैं। वे इसे अन्यमनस्कता अथवा अधिक ज्ञान की अभिलाषा के कारण परिचित अथवा अपरिचित पदार्थ का सन्दिग्ध (अनिश्चित) ज्ञान मानते हैं। जब कोई परिचित पदार्थ समीप से गुजरता है, और हम उसे उधर ध्यान न होने, अर्थात् अन्यमनस्क होने के कारण नहीं देखते तो इसे हम अनध्यवसाय के नाम से पुकारते हैं, क्योंकि हमें यह तो पता है कि कुछ हमारे समीप से गुजर गया किन्तु वह कौन-सा पदार्थ था, सो हम नहीं जानते। किन्तु जब पदार्थ अपरिचित है और हमें उसका नाम नहीं मालूम तो हमारे सम्मुख अपूर्ण ज्ञान की अवस्था उपस्थित होती है, जोकि साधारण सञ्ज्ञा की अवस्था से भिन्न है।³

सञ्ज्ञा से हमें अनुसंधान की प्रेरणा मिलती है, क्योंकि यह हमारे अन्दर इस अभिलाषा को उत्पन्न कर देता है कि जिसका पता नहीं मिल सका है उसे जाने। यह अनुमान के पूर्व जाता है, यद्यपि प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा आप्त ज्ञान में इसका कोई स्थान नहीं है। हमारा ज्ञान सुनिश्चित हो जाने पर सञ्ज्ञा सुप्त हो जाता है सञ्ज्ञा तथा भूल (भ्रांति) में अन्तर है। इन्हें एक साथ न मिलाना चाहिए, क्योंकि ऐसा ज्ञान होना कि हम पदार्थ के स्वरूप से अनभिज्ञ हैं, यथार्थ ज्ञान अथवा प्रत्यय है। सञ्ज्ञा अपूर्ण ज्ञान है, जबकि भूल मिथ्या ज्ञान है।

17. हेत्वाभास

न्यायदर्शन का तर्क विस्तार के साथ उन सिद्धांतों का प्रतिपादन करता है जिनके द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है। यह प्राकृतिक विज्ञान के दृष्टिकोण को स्वीकार करता है, और इसके नियम उपदेशरूप न होकर सामान्य उक्तियाँ हैं जिनका आधार उन साधनों का सूक्ष्म निरीक्षण है जिनके द्वारा मानव अपनी वैदिक आवश्यकताओं की सन्तुष्टि करता है। साधारणतः ज्ञान यथार्थ होता है, मूल संयोगवश होती है और सभी होती है जबकि वे अवस्थाएँ नहीं होती जिनमें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होता है। हेत्वाभास तब होते हैं

1 सप्तपदार्थी 68।

2 देविए सप्तपदार्थी, पृष्ठ 69। तुलना कीजिए भित्तभाषिणी विजयानधरम सन्कृत ग्रन्थालया, पृष्ठ 26 कि सञ्ज्ञावस्थाविवेचन चतुः पञ्चो वैति विकल्पानुरणदधनवाचोऽपि रागय एव।

3 प्रगल्भपादकृत पदार्थसङ्घट्ट, पृष्ठ 182-83।

जबकि ज्ञानात्पादक घनितियों के मार्ग में हस्तक्षेप होता है। न्याय हैत्वाभारों के विषय का विस्तृत विवेचन करता है और इसमें आवश्यक भी क्या है, क्योंकि हमें स्मरण रखना चाहिए कि विचार में भूल होने की सम्भावना के कारण ही न्यायशास्त्र के निर्माण की आवश्यकता हुई।

गन्द-जास की ओर भी पर्याप्त ध्यान दिया गया है, क्योंकि गन्धधारण का उद्देश्य पितृपण्डादियों की कृपा अर्थात् वाक्छल से हमारे रक्षा करना है। प्राग्दिक छत के तीन प्रकार बतलाए गए हैं - (1) वाक्छल—एक ऐसे छन्द का प्रयोग किया जाता है जो सन्दिग्धार्थ है और श्रोता उसका वक्ता के भावों के भिन्न अर्थ लगाना है। जब कोई यह कहता है कि "छत्रक लड़का मन्त्रबद्ध है," अर्थात् जिसके पास नया कबल है (अथवा नौ कबल है), तो वाक्छली उत्तर देता है कि "नहीं, इसके पास नौ अर्थात् एक ही कम्बल है।" (2) सामान्यछल—एक अर्थात् विमोक्ष के विषय में किए गए कथन को जब सारी जानि पर लागू कर दिया जाए, जैसे किसी के यह कहने पर कि "यह ब्राह्मण विद्वान और आचार्यवान है", ब्रजोचित-पद पुष्प धारण करे कि नहीं सभी ब्राह्मण विद्वान और आचार्यवान नहीं होते। (3) अपचारछल—अर्थात् जहाँ प्रालम्भिक भाषा में किए गए कथन का साम्प्रतिक अर्थ में लिया जाता है। जैसे कि कोई यह कहे कि "फासी के तप्ते चिल्ला उठते हैं", तो उस पर ब्रजोचित-पद पुष्प प्रतिवाद करे कि फाँसी के तप्ते जैसे निर्जीव पदार्थ में यह आशा नहीं की जा सकती कि वह चिल्ला सके।

कति एव निग्रहस्थान जैम हेतुभास आधिकतर भाषा-सम्बन्धी दोष हैं, तर्क-सम्बन्धी नहीं। तार्किक हेतुभास पक्षयानुमानात्मक युक्ति के विभिन्न अक्षयों के सम्बन्ध में होते हैं। पक्षयद-सम्बन्धी दोष अर्थान् पक्षानास, और दृष्टान्त सम्बन्धी दोष अर्थात् दृष्टान्तभास उक्त महत्त्व के नहीं हैं, जितने कि हेतुभास अर्थात् मध्य सद (हेतु) सम्बन्धी दोष हैं। शौनस^१ इस प्रकार के दोषों के पाँच भेद बताते हैं (१) स्वयम्भिकार, अर्थात् जिसके द्वारा एक से अधिक प्रकार के परिणाम निकल सकें। दुर्बोध इन्द्रियातीत होने के कारण मध्य को नष्ट ता हम जिस समझ से आते अनिम्य, क्योंकि निरय परमाणु और अनिम्य पदार्थों के ज्ञान भी दुर्बोध अर्थात् इन्द्रियातीत हैं। हेतु में माध्यमद व्याप्त नहीं है। क्योंकि हेतु वरावर किसी एक विकल्प का धरचारी नहीं है, इसलिये मध्यतों तर्कान्तर में इसे अनैकान्तिक कहा गया है। इसके नील उपविभाग मने गए हैं, अर्थात् (क) साधारण, जहाँ कि हेतु अत्यन्त व्यापक है, (ख) अभा-
गारण, जहाँ कि हेतु बहुत मरुचित है, और (ग) अनुसहारी अर्थात् अनिम्य-
यात्मक, जहाँ हेतु की मयार्थता नहीं जाची जा सकती।^१ (२) विरुद्ध अर्थात्

3, 1, 2, 4, और दक्षिण वैशेषिकसूत्र, 3, 1, 35। प्रथमपाद ने अतिवृद्ध, विदग्ध, शिथिल, और शोथग्रस्त २५ प्रकार के हेतुभाषा बचाए हैं (प्रथमपादवृत्त चणपर्यपरमरत्न, पृष्ठ 239-40)। द्वितीयपाद ने चौरस प्रकार के और आसन्नवैद्य ने छ प्रकार के हेतुभाषाओं का वर्णन किया है। और दक्षिण लक्ष्यवृत्त, 52।

■ सर्वप्रथम, ■ । अथ दक्षिण विषयापवृत्त व्याख्यानपुस्तिका, 1. 2. 46 ।

वह तर्क जिससे स्वयं प्रतिज्ञा का ही स्रष्टन हो जाए।¹ (3) प्रकरणसम, अर्थात् जो प्रतिज्ञा के ही समान हो, जिससे कोई परिणाम नहीं निकल सकता, क्योंकि यह उसी प्रश्न को उठाता है जिसका कि इसे उत्तर देना होता है। यह दो परस्पर विरोधी विशेषताओं में से एक को रखता है, जबकि दोनों ही अप्रत्यक्ष हैं।² परवर्ती न्याय इसे 'सत्यप्रतिषेध' के अन्तर्गत लाता है। जब यह सत्यभिचार के साथ तादात्म्यरूप धारण करता है तो यह एक ऐसा तर्क हो जाता है जिससे दोनों पक्ष अपना तात्पर्य निकाल सकते हैं।³ (4) साध्यसम वह तर्क है जो साध्य से भिन्न नहीं है, अर्थात् जिसे सिद्ध करने को स्वयं एक प्रमाण की आवश्यकता है। यह असिद्ध लिपय है जिसके विभिन्न प्रकार माने गए हैं, जैसे (क) स्वरूपासिद्धि, जहाँ हेतु का स्वरूप विल्कुल ही अज्ञात है, जैसे हम कहें कि शब्द नित्य है क्योंकि यह दिखाई देता है। यहाँ शब्द का दिखाई दे सकना विल्कुल ही अज्ञात है; (ख) आश्रयासिद्धि : जहाँ हेतु का कोई आधार ही नहीं, जैसेकि इस उदाहरण में कि 'परमात्मा का अस्तित्व नहीं है, क्योंकि वह शरीरधारी नहीं है', यदि परमात्मा नहीं है तो अशरीरता का कोई अधिष्ठान ही नहीं है, (ग) अन्यथासिद्धि, अर्थात् जो अन्य प्रकार से ज्ञात हो।⁴ (5) कालातीत, अर्थात् ऐसा तर्क जिसका समय बीत चुका हो। यह तर्क कि 'शब्द स्थायी है क्योंकि इसकी अभिव्यक्ति दो पदार्थों के संयोग से होती है जैसेकि रंग की', इस प्रकार के हेतुभास का उदाहरण है। बड़े का रंग तब प्रकट होता है जबकि दीपक के साथ बड़े का संयोग होता है, यद्यपि इस संयोग से पहले भी रंग विद्यमान था और संयोग के विच्छेद हो जाने पर भी बराबर रहेगा। किन्तु उक्त उदाहरण के आधार पर यह तर्क करना कि ढोल के साथ बड़े का संयोग होने से पहले भी शब्द विद्यमान था और संयोग के विच्छेद हो जाने पर भी विद्यमान रहेगा, हेतुभास है। यह तर्क कालातीत है क्योंकि दीपक और बड़े के संयोग के साथ ही रंग की अभिव्यक्ति होती है, जबकि बड़े और ढोल का संयोग होने के बाद शब्द की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार के हेतुभास को 'बाधित' भी कहते हैं जहाँकि हेतु एक पक्ष की स्थापना करता है, पर उसमें विपरीत की सिद्धि अन्य प्रमाण द्वारा होती है। परवर्ती तर्कशास्त्र में हेतुभासों की सूची बहुत अधिक विकसित है।

18. सत्य अथवा प्रमा

ज्ञान के सिद्धान्त का प्रारम्भ जिस समय से होता है वह यह नहीं है कि हमें ज्ञान है,

1 न्यायवातिक, 1 2, 6। वात्स्यायन (1 2, 6) योगभाष्य (3 III) से दृष्टान्तरूप में ये दो कथन उद्धृत करते हैं (1) इस सत्ता का व्यक्त होना इसलिए समान हो जाता है क्योंकि यह नित्य नहीं है और (2) वह विद्यमान इसलिए रहता है क्योंकि इसका नाश नहीं हो सकता। और देखिए तर्कसंग्रह, 54।

2 न्यायभाष्य और न्यायवातिक, 1 2, 7।

3 तर्कसंग्रह, 55।

4 बाधप्रति एकदेशासिद्धि को जोड़ता है और उक्तन्याय्यासिद्धि को जोड़ता है, अर्थात् कि साहचर्य निरन्तर रहनेवाला नहीं है।

बल्कि यह है कि हम उसका दावा करते हैं। यह प्रमाणवादी का कार्य है कि वह अनुसंधान करे कि उस दावे को कहीं तक निभाया जा सकता है। प्रमाणवादी मूल्य के सिद्धान्त में नैत्यात्मिक जिज्ञासा करना आरम्भ करता है कि कहाँ तक हमारा दावा तर्कों की कसौटी पर न्यायोचित ठहर सकता है। वह यह जताने का प्रयत्न करता है कि चार प्रमाणों के द्वारा जो ज्ञान हमें प्राप्त होता है वह प्रामाणिक है अथवा उसकी प्राकृतिक आवधिकता है।

न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपादित ज्ञान के सिद्धान्त का माध्यमिक मत के सहायवाद के नाम विरोध है। सहायवादी का कहना है कि हमें पदार्थों के तत्त्व का ज्ञान नहीं होता और हमारा विचार परस्पर इतना विरोधी है कि उसे यथार्थ नहीं समझ सकते। इस मत के विरोध में वास्त्यापन का कहना यह है कि यदि माध्यमिक को इतना निश्चय है कि किसी भी पदार्थ की सत्ता नहीं है, तो उसे अपने ही मत के अनुसार कम से कम इतनी भिन्नता तो स्वीकार है ही, और इस प्रकार उनके मत का अपने में ही खण्डन हो जाता है। और यदि 'किसी पदार्थ की सत्ता नहीं' इसे सिद्ध करने के लिए उसके पास कोई प्रमाण नहीं है और वह उनकी केवल अयुक्तियुक्त कल्पना है तो इसके विपरीत मत को स्वीकार किया जा सकता है और फिर जो प्रमाणों की मान्यता को स्वीकार करता है, वह या तो किसी प्रमाण के आधार पर ऐसा कर सकता है या बिना किसी आधार के ऐसा कर सकता है। यदि पिछली बात है तो तर्क करना निरर्थक है। और यदि पहली बात है तो वह प्रमाणों को मान्यता को स्वीकार कर ही लेता है। भौतिक सहायवाद क्रियात्मक नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति को विचार प्रारंभ करते ही ज्ञान के सिद्धान्तों को स्वीकार करना ही पड़ता है। और जो विचार को निरा को स्वीकार करता है उसे यथार्थ के जगत् को भी स्वीकार करना ही होता है, क्योंकि विचार तथा यथार्थसत्ता एक-दूसरे पर आश्रित हैं। वास्त्यापन का कहना है कि यदि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव है तो वह कहना अयुक्तियुक्त होगा कि पदार्थों की वास्तविक कृति का ज्ञान नहीं हो सकता। और यदि, दूसरे पक्ष में, पदार्थों की वास्तविक सत्ता का ज्ञान नहीं होता तो विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव नहीं है। इस प्रकार वह कहना कि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण होना है किन्तु पदार्थों की वास्तविक प्रकृति का ज्ञान नहीं होता, इन दोनों कथन्यों में परस्पर विरोध है।¹ ज्ञात-कर इसे इस प्रकार रखता है कि 'यदि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण हो सकता है तो पदार्थ अस्त नहीं हो सकते; और यदि पदार्थों की सत्ता नहीं है तो विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव नहीं है।'² न्यायशास्त्र का विरवान है कि ज्ञान यथार्थसत्ता का सूचक है।³

1 न्यायशास्त्र, 4 2, 27।

2 न्यायशास्त्र, 4 2, 27।

3 निश्चित ज्ञान की सम्भवता, माध्यमिकों के अनुसार, अन्य युक्तियों के साथ-साथ इस आधार पर है कि प्रत्यक्ष ज्ञान वैदिक विषयों के वही आरम्भ में, व पीछे और न ही माध्यमिकों को हो सकता है। यदि यह पढ़ने होता है तो यह पदार्थ के साथ ब्रह्म के सम्बन्ध का परिणाम नहीं हो सकता, यदि यह पीछे होता है तो वह नहीं बता जा सकता कि ब्रह्म के विषय की स्थापना प्रमाण ज्ञान के द्वारा हुई है। और यदि प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के साथ साथ होता है तो हमारे बोधों में किसी भी काव्यमयता नहीं, क्योंकि उनके सम्बन्ध पदार्थों में कोई ऐसा रूप नहीं है। यद्यपि ज्ञान का प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही समय में हो सकता है, जिसे व्यापक स्वीकार करता। जो कुछ प्रत्यक्ष के विषय में माध्यमिक नहीं अन्य प्रमाणों तथा प्रमेयविषयों के साथ उनके सम्बन्ध के बिना व भी मान होता है। इस प्रकार ज्ञान के ये माध्यमिकता भी हैं और असम्भव भी हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान के विरुद्ध

वात्स्यायन विज्ञानवाद के इस मत पर आक्षेप करता है कि अनुभूत पदार्थ साक्षात्कार के सूत्रमात्र है। स्वप्न में देखे गए पदार्थ अथार्थ नहीं होते क्योंकि जागरित्वावस्था में हमें उनका अनुभव नहीं होता। यदि इन्द्रियग्राह्य अनुभूत वस्तु का अस्तित्व न होता तो स्वप्न की अवस्था सम्भव ही न हो सकती। स्वप्नों की विविधता उनके कारणों की विविधता पर आश्रित है।¹ यदि यथार्थसत्ता का अस्तित्व न होता तो सत्य तथा भ्रांति में भेद न के बराबर होता और इस तथ्य का कोई स्पष्टीकरण सम्भव न होता कि प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें स्वेच्छाचार प्राप्त नहीं है।² और न्याय उस मत से भी सन्तुष्ट नहीं है जो पदार्थों को स्वयंसिद्ध, यद्यपि क्षणिक स्वभाव वाले, मानता है। यदि पदार्थ हमारे ज्ञान के कारण है तो उनका अस्तित्व कार्य अर्थात् ज्ञान से पूर्व होना आवश्यक है। किन्तु, पदार्थों की क्षणिकता के मत से, जिस पदार्थ ने ज्ञान उत्पन्न किया उसका दूसरे ही क्षण में, जबकि उसका प्रत्यक्ष होता है, अस्तित्व नहीं रहता। ऐसे मत को किस प्रकार स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान तो केवल उस पदार्थ का होता है जोकि उसी क्षण में विद्यमान हो। ऐसा तर्क उपस्थित करना कि पदार्थ का तिरोधान प्रत्यक्ष ज्ञान का समकालीन है, निःसार है, क्योंकि हम वर्तमानकाल के पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं न कि भूतकाल के पदार्थ का। इस प्रकार अनुमान तक भी असम्भव हो जाएगा।³ फिर, कार्य और कारण के आधान और आधेय के रूप में परस्पर सम्बन्ध होने के कारण, दोनों का एक ही काल में विद्यमान रहना आवश्यक है। जो पदार्थ वास्तविक रूप से है उसका मौलिक स्वरूप उस पदार्थ से जिसकी केवल कल्पना की जाती है, इस बात में भिन्न है कि उसकी सत्ता अनुभव के हर सम्बन्ध से स्वतन्त्र है। जिस पदार्थ की सत्ता है, वह उस काल में भी है जबकि हमें उसका अनुभव नहीं होता। अनुभव एकपक्षीय निर्भरता का सम्बन्ध है। अनुभव की विद्यमानता के लिए पदार्थों का रहना आवश्यक है, किन्तु पदार्थों की सत्ता के लिए किसी अनुभव का होना आवश्यक नहीं है। इस प्रकार नैयायिक इस परिणाम पर पहुँचता है कि हमारे विचार, द्रष्टा की इच्छा एवं प्रयोजन से स्वतन्त्र, तथ्यों के वस्तुपरक स्तर (मानवण्ड) के अनुगामी होते हैं।⁴ पदार्थों की सत्ता प्रमाणों पर निर्भर नहीं करती, यद्यपि बोध के विषय के रूप में उनका अस्तित्व विलकुल प्रमाणों की क्रिया पर निर्भर करता है।

प्रमाणों की प्रमाण सत्ता इसलिए है कि वे हमें प्रमा (सत्य) प्राप्त कराते हैं।⁵ चट्यन अपने 'तात्पर्यपरिशुद्धि' नामक ग्रन्थ में कहते हैं कि 'पदार्थों के वास्तविक स्वरूप

उक्त आपत्ति का निराकरण उस तर्क के आधार पर किया जाता है कि ज्ञान का साधन अपने प्रमेय पदार्थ में पुनः भी रह सकता है जैसे कि ज्ञान शब्द से पहले रहता है पीछे भी आ सकता है जैसे प्रकाश सूर्य के पश्चात् जाता है, और एकसाथ भी रह सकता है जैसेकि घुए का ज्ञान गम के साथ-साथ होता (न्यायभाष्य, 2 1, 8-19)।

1 न्यायभाष्य, 4 2, 33 34 और 37।

2 न्यायभाष्य, 4 2 26 37।

3 देखिए न्यायसाहित्य, 1, 1 37, 3 2, 14। उचितकर कहता है 'परार्थानुमान में, पक्ष अस्तित्व है क्योंकि घटे की भांति यह एक उत्पन्न पक्ष है। घटा एक दुष्टान्त है जिसके बन्द अस्तित्व और उत्पन्न होने की दोयता अवश्य निहित होनी चाहिए। इनमें पहला पक्षवादवादी अभाव है जबकि विद्वता पूज्यता अभाव है। यदि वक्ष केवल क्षणिक है तो ये दोनों ही एकसाथ घटे में कैसे रह सकते हैं?"

4 न्यायभाष्य, विश्वनाथ न्यायसूत्रवृत्ति 4 2 26 और आगे।

5 प्र अर्थात् अर्थार्थ, या अर्थात् ज्ञान (4 2, 29)।

वा ज्ञान 'प्रमा' है, और इस प्रकार के ज्ञान के मापन का प्रमाण बाह्य है।¹² पदार्थों का वास्तविक स्वरूप अर्थात् तत्त्व क्या है? यह, जो पदार्थ है उसकी विद्यमानता और जो पदार्थ नहीं है इसका अभाव के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।¹³ इसका तात्पर्य यह है कि जब किसी पदार्थ का, जो है, एक विद्यमान पदार्थ के रूप में ज्ञान प्राप्त किया जाता है—रूपों उसे उसके पदार्थ के रूप में जाना जाता है (व्याप्यतम्), और उससे विरोधी रूप में नहीं जाना जाता (अविपरीतम्)—तो इस प्रकार जो ज्ञान प्राप्त किया जाता है वह उस पदार्थ का पदार्थस्वरूप है। इसी प्रकार दूसरी ओर जब एक असम् (अभावरूप) का अभाववात्मक अनुभव विद्यमान होता है अर्थात् जो पदार्थ नहीं है और भावात्मक पदार्थ के विरोधीस्वरूप का है, तो वही उसका गयार्थस्वरूप है।¹⁴ अप्रमा, भ्रम अथवा मिथ्याज्ञान पदार्थ का उग्न रूप में ज्ञान है जिसकी वह नहीं है। जब हम मोप को चांदी समझ लेते हैं तो यह पदार्थ का वैसा बोध है जिसकी वह नहीं है।¹⁵ यह केवल ज्ञान का अभाव नहीं है, बल्कि निश्चित ध्यान है।¹⁶

परिपक्व समाय आदि कर श्री अनुष्य के मापनिक इतिहास में एक स्थान है, यद्यपि उनकी पदार्थता अथवा अवधार्यता का प्रश्न नहीं उठता। व्यवृत्ति का विचार किए बिना किसी विषय-वस्तु के विषय में स्वतन्त्र रूप में निर्णय देना या किसी प्रकार का कथन करना तार्किक मूल्यमन का उद्देश्य है। प्रत्येक ज्ञान एक प्रकार का ऐसा निर्णय है जिसमें वह पदार्थ जिसके विषय में निर्णय दिया जाए, विशेष है और उसको सम्बन्ध में जो कुछ कहा जाए वह विशेषण है। व्याप्यता में विषय का विशेषण विशेष और विषय के रूप में उभरता नहीं किया जाता ब्रिजना कि विशेष और विशेषण के रूप में होता ॥¹⁷ अमस्त ज्ञान पदार्थों के स्वरूप तथा गुणों के विषय में होता है। उद्देश्य हमें यह बताया है कि एक वस्तु का अस्तित्व है और विषय उसके विशेष गुणों का वर्णन करके उसमें स्वरूप का निश्चय करता है। जहां निर्णय पदार्थ के स्वरूप में मेल खाता है उसे हम पदार्थ ज्ञान कहते हैं।¹⁸ प्रत्येक विषय का अपना वास्तविक स्वरूप होता है और

1 पदार्थानुभव प्रका समाधन च प्रमाणम् ।

2 गणय नदभाशोभताधामभाव । व्याप्यभाव, 1 1, 1 ।

3 व्याप्यभाव और वाच्यवर्णन, 1 1, 1 ।

4 व्याप्यभाव, 1 1 4 ।

5 व्याप्यभाव, 4 2, 1, 4 2, 35 ।

6 तुलना कोशिका, "हम देखते हैं कि हर एक प्रतीति में हम पदार्थ का स्वतन्त्र रूप है वही विषय करते हैं। अब सर्वाधिक असाधारण रूपों में हम निर्धारित सार विशेषण को जान कह सकते हैं। निर्धारित की परिभाषा करते हुए कहा जाता है कि वह वह है जिसकी विचार का बोध के द्वारा निर्णीत करने के लिए या स्वतन्त्र-ज्ञान के लिए प्रस्तुत किया जाता है। और निर्धारित यह है जो उसे (प्रस्तुत की) निर्णीत करता है या उसके स्वरूप का ज्ञान करता है" (वस्तु 1 ई० अन्तर्गत 'लौकिक, 1 : पुट 9) ।

7 उद्देश्य तत्त्वज्ञानानुषंगी पदार्थ उद्भावनादित्य हस्तकारकोपुपवाग्रथाय (तर्कसंग्रह, 35) । 'प्रकार विषय का नाम है, जबकि पदार्थ का गुण जो विशेष से प्रकृत होता है, 'विशेषण' कहा जाता है। प्रकार बोध का उल्लेख करता है और विशेषण पदार्थ का। ज्ञानमय यह कहता है 'विशेषण करता है कि वह एक विशेष से कि 'वस्तु यह के बाहर है', वस्तु को विशेष और यह को विशेषण समझा जा सकता है। यह इस कहता है कि निश्चय यह कहकर करता है कि यह आवश्यक नहीं है कि विशेष सदा गुण ही हो, बल्कि इस मात्र विषय के साथ सम्बन्ध होना चाहिए। 'वर्णन' का अर्थ है वाच्यपरिणति । और देखिए, 'मानविक, 3 2, 42 ।

विचार विवेच्य तथा विवेचण में भेद करता है और प्रमाणित करता है कि दोनों वास्तविक जगत् में परस्पर संयुक्त पाए जाते हैं। यह कहा जाता है कि प्रमाण हमें वस्तुओं के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान कराते हैं।¹

घटरूपी पदार्थ तथा उनके ज्ञान का जो सम्बन्ध है वह समवाय-सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि घटविषयक ज्ञान आत्मा का एक गुण है, घटे का गुण नहीं है। और न ही यह सम्बन्ध सयोग-सम्बन्ध है, क्योंकि सयोग-सम्बन्ध केवल द्रव्यों में ही सम्भव है, जबकि ज्ञान द्रव्य नहीं बल्कि गुण है। तो भी पदार्थ और पदार्थ के ज्ञान के मध्य एक सम्बन्ध होना अवश्य चाहिए जिसे निश्चित और यथार्थ परिणाम तक पहुँचाया जा सके। इस प्रकार हमारे निर्णय का एकमात्र सम्भव निवारक कारण घट का स्वरूप ही हो सकता है। इस प्रकार के सम्बन्ध को 'स्वर्ण-सम्बन्ध' कहते हैं। जिसकी परिभाषा श्रीमाचार्य के न्यायकोष में इस प्रकार की गई है कि "ऐसी अवस्था में जबकि निश्चित ज्ञान अन्य किसी सम्बन्ध, अर्थात् समवाय अथवा सयोग के द्वारा प्राप्त न हो और इसकी मत्ता स्वीकार करले के लिए हम बाध्य हो।"² यह प्रमेय पदार्थ तथा बोध के मध्य अपने ही ढंग का एक निराला सम्बन्ध है।³ ज्ञानरूप कार्य, जो ज्ञान की क्रिया अथवा प्रक्रिया से स्पष्टतः भिन्न है, स्वयं में न तो भौतिक पदार्थ है और न केवल एक मानसिक अवस्था है। यह मारतत्त्व अथवा उस पदार्थ का स्वरूप है जो जाना जाता है।⁴ यदि बाह्य ज्ञान में ज्ञान का विषय स्वयं भौतिक सत्तावान है तो उस अवस्था में भ्रांति हो ही नहीं सकती। उसके विषय में हुए एक व्यक्ति का विवरण अवश्य सत्य होता चाहिए। यह सम्झना कि जब हम उत्तरी ध्रुव के विषय में सोचते हैं तो वह वस्तु हमारी चेतना में आ जाता है, तथ्य के साथ मेल नहीं खाता। यदि यह केवल एक मानसिक अवस्था है तो हम ज्ञान-सापेक्षतावाद (विषयीविज्ञानवाद) के भवर में आ पड़ते हैं। ज्ञान का विषय न तो भौतिक सत्तावान है और न मनोवैज्ञानिक सत्तावान है, बल्कि पदार्थ का स्वरूप है। समस्त ज्ञान में यह 'यथा' ही सारतत्त्व अथवा स्वरूप है जो यथार्थता का नावा रखता है। स्वप्नो में भी हमारे सामने 'यथा' आता है, किन्तु हमें यह पता चल जाता है कि स्वप्नगत पदार्थों की कोई पदार्थमत्ता नहीं है। उनका अस्तित्व-सम्बन्धी उपलब्धित अनुभूति उपलब्ध नहीं है। समस्त ज्ञान स्वरूपों का ही है। जिसमें सत्ता उपलब्धित रूप से आरोपित होती है। इस उपलब्धित विश्वास में कभी-कभी भ्रांति भी होती है। स्वयं ज्ञान की अपनी क्रिया द्वारा वस्तुविषय पदार्थ से सम्बन्ध रखता है या नहीं यह नहीं जाना जाता, क्योंकि

1 प्रमाणम् सकलपदार्थव्यवस्थागतत्वं (विश्वनाथकृत न्यायमूलपत्र 1 : 3 1)।

2 पञ्चधा तरेण विप्रिष्टप्रतीतिजननायोग्यत्वम्। स्वयं घटे को सम्बन्ध बनाने में जो स्पष्ट भाषा है, अर्थात् सम्बन्ध तथा सम्बन्ध पदार्थ के मध्य जो भेद है वह स्पष्ट हो जाता है। उसका समाधान इस प्रकार दिया गया कि घट घट के रूप में सम्बन्ध नहीं है, बल्कि केवल ज्ञान के विषय के रूप में है।

3 सबोटैकल स्वरूपसम्बन्ध की एक अवस्था है। कुछेक अवस्थाओं में यह ध्वनित का जिसका अस्तित्व नहीं है, अनिवार्य स्वनामक गुण होता है घटाभाव की अवस्था में घटत्व अवच्छेदक है। यथा मरुत तथा भित्ति दोनों प्रकार के गुण होते हैं वही मरुततरुण अवच्छेदक है। वही गुण द्रव्यान्त के नाम सहविराट् है उसे हम अनेतिगितव्यत्व की अवस्था कहते हैं। ज्ञान और पदार्थ के मध्य जो सम्बन्ध है यह विषयगत कहलाता है।

4 तुलना यौगिक हमारे पास उपलब्ध सामग्री केवल स्वप्न के नमिष्यण, मारतत्त्व लौकिक पदार्थ है जिन्हें प्रत्यक्ष देखें यह, अथवा अन्य प्रकार से जाने यह विद्यमान पदार्थों का स्वरूप मानना ही होता है (एमेन एन क्रिटिकल स्थितिज पृष्ठ 5)।

ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य नहीं है।¹ ग्याण का मत है कि ज्ञान की यथार्थता अपने-आपने सिद्ध नहीं है, बल्कि वह अन्य साधनों द्वारा (परव प्रमाण) प्रमाणित की जाती है। सत्य का विचार है कि यथार्थता और अवयार्थता बोध के अन्तर निहित हैं। किन्तु भीमासको का विचार है कि ग्यायना तो बोध के अपने ही कारण है,² पर अवयार्थता बाह्य कारणों से होती है। इसलिये जब तक अवयार्थ सिद्ध न हो, बोध को यथार्थ ही समझना चाहिए। बौद्ध विचारको का मत है कि अवयार्थता तो सब बोधों के साथ मध्यम है, किन्तु ग्यायना को सिद्ध करने के लिए अन्य साधनों की आवश्यकता होती है। इन सब मतों के विरोध में नैय्यायिक का कहना है कि यथार्थता और अवयार्थता की स्थापना बोध से स्वतन्त्र अन्य किसी वस्तु से होती है। यदि प्रत्येक बोध स्वयं स्पष्ट होता तो भ्रम की सम्भावना ही न होती।³ इसलिये यथार्थता का निश्चय तो मत्त घटनाओं को देखकर ही किया जाता है। कल्पना कोजिए कि हम एक पदार्थ को प्रत्यक्ष देखते हैं। हमें तुरन्त वह निश्चय नहीं आ सकता कि जिस पदार्थ को हम देख रहे हैं वह ठीक उसी पारमाण और आकृति का है जैसा कि हमें दिखाई देता है। हम देखते हैं कि मूय धूम रहा है। किन्तु धूमूल वह धुमता नहीं है। इसलिये पदार्थ के प्रत्यक्ष यथार्थ तात्कालिक ज्ञान के साथ उसकी यथार्थता का विद्वान स्वतः मत्त नहीं है। हमें ज्ञान की यथार्थता केवल पुनर्मनन की मध्यम प्रक्रिया द्वारा ही प्राप्त हो सकती है।⁴ जो बात प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय में सत्य है वही उन सब ज्ञानों के विषय में भी सत्य है जो हमें अन्य माधनों से प्राप्त होते हैं।

उक्त सिद्धान्त पर किए गए कतिपय आक्षेपों पर ग्याय विचार करता है। एक प्रमाण जो हमें किसी पदार्थ का बोध कराता है, स्वयं किसी अन्य प्रमाण का प्रमेय कैसे बन सकता है? जैसे कि एक तराजू जब ऊँचे कोई चीज ताली जाती है, तो वह माधन है, किन्तु जब स्वयं तराजू का वजन धारणा हो तो वह पदार्थ बन जाणी जिसके वजन के लिए अन्य तराजू की आवश्यकता होगी। ठीक इसी तरह, ज्ञान का साधन जब किसी प्रमेय पदार्थ की स्थापना करता है तो वह साधन है, परन्तु जब उसकी अपनी स्थापना की जाती है तो वह प्रमेय बन जाता है। वारम्यायन कहता है कि "बुद्धि, अवयवा ज्ञान वस्तुओं के परिज्ञान के कार्य में

1 तुलना कोजिए इन "अमान बाधातक अनुभव ज्ञान नागवान रा गान है (यदि वह मत्तमान है) उसपर अधिगत नहीं है। उसकी प्रापकिकता की जाव अन्य साधनों से होती चाहिए, जो धार्मिक अनुभव से अधिगत हो" (प्रितिक रिमिगण, पृष्ठ 32)।

2 उक्त लिए वेदा का सत्य स्वतः प्रकट है और उसके पोमन के लिए किसी बाह्य स्वीकृति की आवश्यकता नहीं है। किन्तु नैय्यायिकों के अनुसार, वेदा का प्रापक्य इसलिये है कि उनका निर्माता ईश्वर है।

3 मिडान्स्मुस्नावलि, 136। "यदि बोध की यथार्थता स्वयं प्रतीत हो ना ऐसे बोध के विषय में जो अवयार्थ द्वारा पत्तल हुआ है, कोई संशय न रहेगा। क्योंकि यदि, इन अवयार्थ में, बोध तथा उपरी यथार्थता का ज्ञान दूसरे की सम्यं बँध हो करता है / दूसरी ओर, यदि बोध का ज्ञान नहीं होता तो उसी वस्तु के जान न अज्ञान में निम्न पुण है, सम्यं कैसे हो सकता है? इसलिये बोध को यथार्थता अनुमान का विषय (अनुभवम्) है।"

4 वर्तमान में कहा है—बोध की प्रतीति होती है इन्द्रिय प्रत्यक्ष से किन्तु उसकी यथापना का ज्ञान अनुमान द्वारा होता है। जब की चीज करने वाले व्यक्ति को ज्ञान का प्रत्यक्ष होता है, इनके लिए वह जो प्रमाण करता है वह मत्त होता है अथवा अवयवा होता है। बोध की सफलता से ही उसकी यथापना का अनुमान होता है, क्योंकि जो यथाय वह है वह अवयवा की यथापना का कारण नहीं बन सकता।

स्वयं साधन अथवा प्रमाण है। किन्तु जब उसका स्वयं का परिज्ञान अपेक्षित हो तो वही प्रमेय पदार्थ है।¹ यदि यह कहा जाए कि ज्ञान के एक साधन को अपनी प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए ज्ञान के अन्य साधन की आवश्यकता न होनी चाहिए, अर्थात् यह स्वतःसिद्ध है, तो इस प्रकार प्रमेय को भी स्वयं सिद्ध माना जा सकता है और तब प्रमाणों की कोई आवश्यकता ही नहीं रहती। यह आपत्ति की जाती है कि यदि ज्ञान की यथार्थता का ज्ञान किसी अन्य ज्ञान द्वारा प्राप्त किया जाता है, और फिर दूसरे ज्ञान की यथार्थता अन्य ज्ञान के द्वारा जानी जाती है, तो एक प्रकार की ऐसी बब्यवस्था हो जाएगी जिसका कही अन्त नहीं होगा।² यदि हम कहीं बीच में ठहर जाते हैं तो प्रमाण की सिद्धि नहीं होती। नैय्यायिक की दृष्टि में यह कोई गंभीर आपत्ति नहीं, बल्कि केवल एक काल्पनिक आपत्ति है। सब प्रकार के कार्य-सम्पादन के लिए हम प्रमाणों की यथार्थता को स्वयं सिद्ध मान लेते हैं। और एक प्रमाण से दूसरे प्रमाण की यथार्थता को निरन्तर सिद्ध करते रहने की कोई आवश्यकता नहीं होती।³ स्पष्ट ज्ञान की अवस्था में, जैसे कि जब हम किसी फल को अपने हाथ में देखते हैं, हमें बोध की यथार्थता के विषय में कोई सन्देह नहीं होता। हमें पदार्थ का निश्चित ज्ञान एक ही बोध से हो जाता है। किन्तु सहायक ज्ञानों में हमें उस ज्ञान की यथार्थता निश्चित करने के लिए अन्य ज्ञान की सहायता की आवश्यकता होती है और जब हमें पूर्णरूप में यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति हो जाती है तो हम आगे खोज करना बन्द कर देते हैं। कुछ प्रमाण ऐसे हैं जिन्हें पदार्थों की सिद्धि और व्यावहारिक कार्यवाही के लिए अपने ज्ञान की आवश्यकता होती है। और कुछ प्रमाण ऐसे हैं जिन्हें पदार्थों की सिद्धि के लिए अपने ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। स्वयं ध्रुव का ज्ञान, इससे पूर्व कि वह आग का ज्ञान कराए, आवश्यक है। उद्दिष्टों में

1 न्यायभाष्य, 2 1, 16। वात्स्यायन दीपक के प्रकाश का दृष्टान्त दिया है जो अन्य पदार्थों का प्रकाशित करने के साथ-साथ अपने-आपको भी प्रकाशित करता है। दीपक के प्रकाश में अबस्था में वह पाया जाता है कि जहाँ वह स्वयं दृष्टि का विषय है, वहाँ ऐसा साधन भी है जिसके द्वारा हम अन्य देखे जाने योग्य पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस प्रकार, परिमिति के अनुसार, वह बोध का विषय भी है और साधन भी है। (न्यायभाष्य, 2 1, 19) दूसरे सम्बन्धों में आपत्ति करता है कि दीपक अपने को प्रकाशित नहीं कर सकता, क्योंकि उसके अन्दर अन्धकार नहीं है। वह अन्य पदार्थों को प्रकाशित करता है उस अन्धकार को दूर करके जो उन्हें प्रकाशित किए हुए हैं। (भाष्यमिका, 7)। वात्स्यायन के मत को प्रमाणों ने स्वतः प्रमाण-सम्बन्धी वेदान्त की स्थिति के साथ न मिलाना चाहिए। एक ही प्रमाण पदार्थ को भी प्रकाशित करे तथा अपनी यथार्थता को भी सिद्ध करे ऐसी बात नहीं है। सपीतकर इसका स्पष्टीकरण भी करता है कि प्रमेय पदार्थों के सम्बन्ध में दीपक का प्रकाश प्रमाण है किन्तु इसकी अपनी सिद्धि एक अन्य प्रत्यक्षज्ञान से होती है जो कि चतुर् इन्द्रियों में नय के साथ दृग्का सम्पर्क होने से होता है। इन प्रकार एक प्रमाण दूसरे प्रमाण में सिद्ध किया जाता है (न्यायवार्तिक, 2 1, 19)। और देखिए न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, 2 1, 19।

2 यह आपत्ति नागार्जुन द्वारा उनके 'निग्रहन्वापत्तेर्नोकारिका' नामक ग्रन्थ में उठाई गई आपत्ति के सदृश है। देखिए 'हिस्टरी ऑफ बुद्धिजन लौकिक', पृष्ठ 257 और देखिए न्यायभाष्य, 2 1, 17-18। श्री एन न बौद्ध तार्किक धर्मेकीर्ति के कथन का इस प्रकार उद्धरण दिया है "जो यह स्वीकार नहीं करता कि बोध का ज्ञान स्वतः और भीषा होता है, उसके मत में पशु का ज्ञान सिद्ध नहीं हो सकता।" देखिए खण्डन, 1 3।

3 न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, 2 1, 19।

पदार्थों का ज्ञान देती है, किन्तु इन्द्रियों के अपने ज्ञान का प्रश्न नहीं उठता । हम इन्द्रियों का ज्ञान अन्य साधनों द्वारा प्राप्त कर सकते हैं, किन्तु वह ज्ञान अनावश्यक है ।

नैय्यायिक के मत में, हम सोचें यह नहीं जान सकते कि हमारे बोध पदार्थ से मेल खाते हैं या नहीं । हमें इसके लिए अनुमान का आश्रय लेना होता है कि यह कहा तक हमें सफल प्रयत्न की ओर अग्रसर करने में सक्षम है । सब प्रकार का ज्ञान हमें कर्म करने के लिए प्रेरणाहित करता है । यह हमें बतसाता है कि अगुक्त पदार्थ वाछनीय है, अथवा अवाछनीय है, अथवा दोनों में से किसी कोटि का भी नहीं है । जीवात्मा केवल निश्चेष्ट दशांक के रूप में दस्तुओं की मात्र कल्पना ही नहीं करती है । वह ग्राह्य पदार्थों को ग्रहण करने तथा अग्राह्य पदार्थों को त्यागने के लिए सदा ही उत्सुक रहती है । विचार जीवन-यात्रा में केवलमात्र एक प्रक्षिप्त बया-प्रसंग है । "ज्ञान ऐसा बोध है जो अभिलाषा को उत्तेजना देता है और कर्म की ओर अग्रसर करता है ।"¹ नैय्यायिक उपयोगितावादियों के इस विचार के साथ सहमति प्रकट करता है कि ज्ञान का आधार है मानव-प्रकृति की महत्त्वपूर्ण आधर्यकताएँ, और वह एक ऐच्छिक प्रतिक्रिया को जन्म देता है । हमारे विचारों का पदार्थों से मेल है या नहीं, इसका निश्चय हमें सफल कर्म के प्रति अग्रसर करने की उममी योग्यता में ही हो सकता है, जिसे प्रवृत्तिसामर्थ्य कहा गया है ।² इसलिए यह स्पष्ट है कि पदार्थों के साथ विचारों का सम्बन्ध अनुकूलता का है, सादृश्य का नहीं है । नैय्यायिक के मत से हमारे विचारों की यथार्थता तथ्यों के साथ उनके सम्बन्ध पर निर्भर करती है, और उनके मत में वह सम्बन्ध अनुकूलता का है जिसका अनुमान हम विचारों की कार्यप्रवृत्ति से करते हैं ।³

वस्तुतः उम्मी विचार को रास्य कहा जाता है कि जो हमें विचार द्वारा अभिनपित ज्ञान को प्राप्त करा सके और हमें परिस्थितियों के अनुसार सफलतापूर्वक कार्य करने के योग्य बना सके । तत्त्वचिन्तामणि के प्रामाण्यवाद के अनुसार, बोधों की प्रामाणिकता अनुमान द्वारा स्थापित की जाती है । जब हम एक घोड़े को देखते हैं तो हमें सबसे पहले आकृति का बोध होता है, 'यह एक घोड़ा है', जिसके बाद एक अस्पष्ट-ता विचार मन में आता है कि 'मैंने एक घोड़े को देखा है ।' और जब कोई घोड़े के समीप जाकर और

1 न्यायभाष्य, 1 । 1, 2 ।

2 न्यायसूत्र, 1 । 1, 17 और देखिए न्यायभाष्य तथा न्यायवार्तिक, 1 । 1, 1 । और ब्रह्म-मान्जलि, 3 । 18 ।

3 बुनना कीरिए, मैटर्गर्टवुड 'मेजर ऑफ़ एक्सिस्टेन्स', 2 में प्रतिपादित सादृश्य और अनु-प्रत्यक्ष के भेद के साथ तथा सत्य की नग्न और चित्र-सत्यताओं प्रत्यक्षताओं के साथ । इसपर ध्यान देना संस्कार होना कि समीपस्थ यथार्थवादी, विनम्र ज्ञानविषयक विरूपण न्याय के विरूपण के समान है, इस परिणाम पर विचार करने के लिए उसी उपाय का आश्रय लेते हैं । इस प्रश्न का कि क्या हमें भौतिक पदार्थों के अस्तित्व में विश्वास रखने का कोई अधिकार है, उत्तर इस प्रकार दिया जाता है, अपने पारों और स्थित भौतिक जगत् के अस्तित्व में हमारा सहज (और लगभग अनिवार्य) विश्वास उपयोगिता को दृष्टि से युक्तिमत्त है । प्रतीति का यह साधन्य (अर्थात् जो बुद्ध प्रतीति होता है, और प्रस्तुत है) निरुक्त जगत् में रहनेवाले मन का स्वयंसाध है, ऐसा सोचा जा सकता है । किन्तु हम अपने अन्तःकरण में सहज प्रवृत्ति द्वारा यह अनुमान करते हैं कि वे प्रतीतियाँ यथार्थ पदार्थों के निगिष्ट लक्षण हैं । हमारी प्रतिक्रिया उनके प्रति ऐसी होती है कि यानी उनका अपना अस्तित्व है, माने ही हम बुद्ध्यावस्था में या उन्हें भूने हुए ही क्यों न हों । वे प्रतिविद्याएँ इन्हीं विश्वास पर कार्य करती हैं ('एथ इन् क्रिटिकल रियलिज्म', पृष्ठ 6) ।

वस्तुतः उसे छूकर देसता है, तभी उसे अनुमान होता है कि उसका बोध यथार्थ था और यदि आशा के अनुरूप प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तो वह अनुमान करता है कि उसके बोध में भ्रान्ति हुई। हम जल को देखते हैं और उसके पास जाते हैं। यदि वह हमारी आवश्यकताओं की पूर्ति करता है तो हम अपने जल-सम्बन्धी ज्ञान को यथार्थ कहने लगते हैं, क्योंकि जो यथार्थ नहीं है वह सफल क्रियाशीलता के लिए प्रोत्साहित नहीं कर सकता।¹ जब हमारी आकांक्षा पूरी हो जाती है तो हम अपने ज्ञान की यथार्थता को जान जाते हैं। इस प्रकार हम परिमाणों से कारणों का अनुमान करते हैं। सत्य का यह मिद्धान्त अर्थात् विध्यात्मक दृष्टान्तों से यथार्थ ज्ञान की सफल उपलब्धि तथा अभावात्मक दृष्टान्तों से अयथार्थ ज्ञान की असफल उपलब्धि, आगमन कहलाता है।

यह व्यवहार्यता सत्य की केवल कसौटी मात्र है, विषय-वस्तु नहीं है। उपयोगितावाद के कुछ पक्षपोषकों की यह भी सम्मति है कि क्रियात्मक परिणाम ही सम्पूर्ण सत्य है, और बौद्ध तार्किक इसका समर्थन करते हैं। बौद्ध तार्किकों का मत है कि “यथार्थ ज्ञान वह है जिसका विरोध न हो सके। ऐसे ज्ञान को हम अविरोधी कह सकते हैं जो हमें दृष्ट पदार्थों की प्राप्ति करा सके।”² पदार्थों की प्राप्ति से तात्पर्य उसके सम्बन्ध में सफलतापूर्वक कार्य करना तथा उसके स्वरूप को समझना है,³ नैष्ठिकाधिक के मत में सत्य व्यवहार्यतामान नहीं है, यद्यपि सत्य इससे जाना जाता है। प्रमाणित होने से पूर्व सत्य विद्यमान रहता है। निर्णय सत्य है, इसलिए नहीं कि वह प्रमाणित हो जाता है, बल्कि वह सत्य है इसीलिए प्रमाणित हो जाता है। उक्त सिद्धान्त के सम्बन्ध में की गई अनेकों आपत्तियों की समीक्षा नैयायिकों ने की है। हमारी आकांक्षा पूर्ण हो गई, इसका हमने निष्कर्ष नहीं हो सकता। भ्रमात्मक सन्तोष के भी अनेकों उदाहरण सुने गए हैं। स्वप्न में हमें भासमान सन्तोष होता है, किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि स्वप्न की अवस्थाएँ यथार्थ हैं। इसका उत्तर न्यायशास्त्र यो देता है कि केवल सफल क्रियाशीलता की अनुभूति ही पर्याप्त नहीं है, बल्कि एक सामान्य स्वस्थ भक्तिक की अनुभूति चाहिए जो सफल क्रियाशीलता के विछले अनुभवों का समर्थन करे। केवल मानसिक अवस्था की विगदता या सन्तोष की अनुभूति नहीं, बल्कि सम्पूर्ण अनुभव के साथ अनुकूलता अभिष्ट है। स्वतन्त्र पदार्थ अनुभव के देय-काज रूपी साधे में ठीक नहीं बैठ सकते, और इसलिए वे काल्पनिक हैं।

जब तक फल की प्राप्ति नहीं होती तब तक हम अपने ज्ञान को निश्चित रूप से यथार्थ नहीं कह सकते। इस प्रकार हमें वह आत्मविश्वास नहीं मिल सकता जिसके बिना कोई प्रयत्न समर्थ नहीं है। पदार्थों का यथार्थ ज्ञान सफल

1 पूर्वोक्त-व अज्ञानं प्रमा सफलप्रवृत्तिजनकत्वात्, एतन्नेव तन्नेव यथा अग्रमा (अभिनवदृष्टकृत धीपिका, 63।)

2 धर्मोत्तर-न्यायविन्दुटीका, 1 ‘अविसर्वात्’ अत्र सम्यग्ज्ञानम् प्रदर्शितम् अर्थं प्रापयन् सदादर्श उच्यते।”

3 प्रवर्तकत्वम् एव प्रापकत्वम् प्रवर्तकत्वमपि प्रवृत्तिविषयप्रवर्तकत्वमेव। धर्मोत्तर के बिचार से ज्ञान पदार्थ और ज्ञात पदार्थ एक नहीं हैं यद्यपि वे उसी शृंखला के हैं। यद्यपि शोध तथ्यों और विचारों के सम्बन्ध के न्याय के मत से सहमत नहीं हो सकते तो भी वे अर्थसिद्धि अर्थात् प्रमेय पदार्थों की प्राप्ति, अथवा क्रियात्मक सत्यता (अर्थनियामात्मक) को सत्य की कसौटी रखीकार करते हैं और प्रमेय पदार्थों के साथ निश्चयों के मादुश्य जैसे अविश्व वाक्यों का प्रयोग करते हैं, जैसे अवसात्स्यम् अन्य प्रमाणम् (न्यायविन्दु, 1. 1)।

त्रियाशीलता की पूर्ण शक्ति के और सफल त्रियाशीलता से पूर्ण हमें पदार्थों का पर्याय ज्ञान नहीं हो सकता।¹ उद्योतकर बचपूरक कहता है कि त्रियाशीलता और ज्ञान की सापेक्षिक पूर्ववर्तिता के प्रश्न में कोई सार नहीं है, क्योंकि सृष्टि जगत् इति है। इसके अतिरिक्त, कर्म के लिए ज्ञान की यथार्थता नहीं, बल्कि पदार्थ का ज्ञान ही आवश्यक है। जहाँ तक परिचित पदार्थों का सम्बन्ध है, कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होती। ऐसी स्थितियों में जहाँ हमारे मगध अद्भुत रूप-रेखा उपस्थित होती है और केवल पूर्ववर्ती घटनाओं को लागू करना अपर्याप्त है, वहाँ भी अपर्याप्त ज्ञान के आधार पर हम परीक्षण करते हैं। कभी-कभी हम प्रतिष्ठित प्राक्कल्पनाओं का दयार्थ रूप जानने के लिए कर्म में प्रवृत्त होते हैं। जीवन सामान्य धारणाओं के आधार पर चलता है और प्रत्येक प्रस्तुत त्रियाशीलता को उसके आधार पर कर्म करने से पूर्व तर्क की सूक्ष्म सुजा पर तोलना सर्वदा सम्भव नहीं हो सकता। व्यावहारिक आवश्यकताओं का बचाव हमें विचारों के अनुनायक कार्य करने को बाध्य कर देता है, अर्थात् उनका साक्ष्य अपूर्ण हो। धार्मिक विश्वास के विषय हमारे कर्म का निर्णय करते हैं, चाहे वे तर्क के क्षेत्र में गैर ही क्यों न हों। नैत्यात्मिक स्वीकार करता है कि ऐसी अवस्थाएँ हैं जहाँ पूर्ण ज्ञान सम्भव नहीं है। अस्मिन्हीन के अनुमान से हमें स्वर्ण-प्राप्ति होती है या नहीं, इसका निर्णय हमारी मृत्यु से पूर्व नहीं हो सकता। ऐसा व्यक्ति जो पूर्ण ज्ञान प्राप्त किए बिना कर्म ही नहीं करेगा, या तो अति बूढ़ भस्मिष्क पाला होगा, या अकाल मर्यादा होगा।

वाचस्पति और उदयन जैसे परवर्ती नैत्यात्मिक प्रामाणिक ज्ञान के कुछ रूपों का स्वयं प्रमाण होगा स्वीकार करते हैं। सब की भांति तथा असंगति से रहित अनुमान और तार्किक समानता पर आधारित उपमान वाचस्पति के अनुसार स्वतः प्रामाण्य रखते हैं, क्योंकि बुद्धिमत् आवश्यकता बोध तथा पदार्थों की परस्पर सम्बन्धमयता है। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान और शाब्दिक ज्ञान विषय में हम समान रूप से निरिप्त नहीं हो सकते। उदयन वाचस्पति के मत को स्वीकार करता है और पुष्टि देता है कि अनुमान और उपमान के अतिरिक्त साम्यवेत्तना (अनुपपन्नता) और केवल-मात्र गत का साम्यन्तर तथा साक्ष्य प्रत्यक्ष (धर्मज्ञान) स्वतः प्रामाणिकता रखते हैं।²

19. शान्ति

प्रमा अथवा प्रामाणिक ज्ञान सम्यक् तथा शान्त ज्ञान (विषयम्) से भिन्न है जहाँ कि विचार सफल किया तक नहीं पहुँचाते। आनन्द और मातृविधायन उद्देश्य की पूर्ति करने में असफल होते हैं, जबवा यो कहना उचित होगा कि उनके द्वारा उससाईं भई आभाष

1 इस कठिनाई का विचार करते हुए, धर्मोत्तर सत्यज्ञान में, जो शान्ति का हीन पूर्ववर्ती है (वर्णनिका निपाति), और उसमें जो कुछ सम्बन्धी स्थितियों में से पृथक् होते हुए शान्ति की और से जाता है (अपविशामयं य प्रवृत्तम्), भी कहा है। पक्ष बोधा चर्च में प्रवृत्त जाता है और वाच का विषय नहीं हो सका। (देहिम, 1 : 1, 2 पर सञ्ज्ञावर और वाचस्पति।)

2 न्यायकारित्वाचस्पति, 1 : 1, 1।

3 न्याय ४ सञ्ज्ञाविषयक सिद्धान्त की वृद्धि तबीया के लिए देखिए धर्मज्ञान, 1 : 13-14।

पूर्ण नहीं होती। हमें भूल अथवा भ्रम का ज्ञान तब होता है जबकि हमारे उद्दिष्ट भूतकाल की आकांक्षाएँ वर्तमानकाल से पूर्ण नहीं होती। हम एक स्वेत पदार्थ को देखते हैं और उसे चादी समझ लेते हैं। जब उसे उठाते हैं तो ज्ञात होता है कि यह तो केवल सीप का एक टुकड़ा है। सीप-राम्बन्धी नये अनुभव ने चादी की आकांक्षा को काट दिया। न्याय-शास्त्र के अनुसार, सब प्रकार की भ्रांति व्यक्तिपरक है। वात्स्यायन कहते हैं “यथार्थ ज्ञान के द्वारा जिसका निराकरण किया जाता है, वह भ्रान्त ज्ञान है, पदार्थ नहीं है।”¹ उद्योतकर मृगत्पिङ्गका के दृष्टान्त को लेकर कहते हैं कि “पदार्थ जैसा अमल में है सदा वैसा ही रहता है। मृग की चञ्चल किरणों के कारण जब जल का बोध उत्पन्न होता है तो स्वयं पदार्थ में कोई भ्रान्ति उत्पन्न नहीं होती, किरणें भी किरणें ही रहती हैं और उनकी चञ्चलता भी चञ्चलता ही है। भ्रान्ति तो बोध में है, क्योंकि यह बोध ही है जो किरणों की चञ्चलता के रूप में प्रकट न होकर जल के रूप में प्रकट होता है। तात्पर्य यह हुआ कि किसी वस्तु का ज्ञान यथार्थ रूप में प्रकट न होकर उस रूप में प्रकट होने का नाम भ्रान्ति है जैसी कि वह वस्तु नहीं है।”² आकाशपुष्प की भ्रांति ज्ञान का सर्वथा अभाव तो नहीं है, किन्तु यह यहाँ और इस काल में उपस्थित नहीं है, यद्यपि उसकी उपस्थिति की कल्पना की गई है। सूर्य की किरणें इस भ्रांति का कारण हैं, यद्यपि वे जल के भ्रमात्मक ज्ञान का विषय नहीं हैं। न्यायशास्त्र के यथार्थवाद ने यहाँ थोड़ा-ना परिवर्तन किया गया है, क्योंकि वह भ्रांतियुक्त ज्ञान की इस मत से उचित व्याख्या नहीं कर सकता कि अनुभव करने वाले कर्ता से स्वतन्त्र अनुभूत पदार्थों की उनके विशेष गुणों सहित अपनी सत्ता है। समस्त भ्रान्त ज्ञान का कुछ न कुछ आधार वस्तुस्थिति में है। वात्स्यायन कहते हैं कि “कोई भी भ्रान्त ज्ञान बिल्कुल निराधार नहीं है।”³ पदार्थ-विशेष को उसके वास्तविक रूप से भिन्न रूप में जानने का नाम भ्रान्ति है। इस ‘अन्यथाख्याति’ मत का केवल न्याय ने ही नहीं, अपितु जैन तात्त्विकों तथा बुमारिल ने भी समर्थन किया है।

भ्रान्तिविषयक अन्य मतों को नैय्यायिक स्वीकार नहीं करते,⁴ जो उनके अनुसार, तात्त्विक न होकर अधिकतर अध्यात्मविद्या-मन्त्रवन्धी हैं। सौवर्णिकों के अनुसार, बाह्य पदार्थ पर एक अशुद्ध ज्ञानाकार का आरोप करना ‘भ्रांति’ है। योगाचार के मानने वाले अमानसिक सत्ताओं की अंगीकार न करते हुए भी व्यावहारिक रूप में पदार्थों की सत्ता को मान लेते हैं। अनादि अविद्या की प्रवृत्तियाँ इसका कारण हैं। इस प्रकार के पदार्थों पर ज्ञानाकार का आरोप ही भ्रांति है।⁵ हमें भ्रांति का ज्ञान हो जाता है, क्योंकि एक अन्य ज्ञान से वह दूर हो जाती है⁶ और स्वयं क्रियात्मक क्षमता (वर्धकक्रियाकारित्व) से रहित होती है। ‘यह चादी है’ इस ज्ञान में जिस अण का निराकरण होता है वह चादी नहीं, बल्कि ‘इदंता’ अर्थात् ‘यह’ है, क्योंकि निष्कर्ष में ‘चादीविषयक ज्ञान’ इसके

1 न्यायभाष्य, 4 2, 35।

2 न्यायवार्तिक 1 1 4।

3 न्यायभाष्य, 4 2, 35।

4 न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका 1 1, 2।

5 अनाद्यविद्यादान्दरोपिषमलोहं बाह्यम्, उन्न ज्ञानाकारस्यारोपे (भामती, 1 1 1)।

6 भामती। बलवद्वाचकप्रत्ययवशात्।

विषय में बताया गया है। निराकरणात्मक निष्कर्ष, अर्थात् 'यह चादी नहीं है' इस कथन में हम 'यह' को रद्द करते हैं, 'चादी' को नहीं, क्योंकि पिछले, अर्थात् 'चादी' को निराकरण करने का सात्पर्य होगा कि हम ज्ञान के एक रूप में इसके अस्तित्व का ही निराकरण कर रहे हैं। यह 'ज्ञानाकार-व्याप्ति' का सिद्धान्त है, जिसके अनुसार एक बाह्य पदार्थ के विषय में एक ज्ञानाकार का गलती में उल्लेख किया जाता है। जब भ्रम दूर हो गया तो चादी के बाह्य उल्लेख का भी निराकरण हो गया। यह मत योगाचारों की इस सामान्य आध्यात्मिक मान्यता का सहज परिणाम है कि जीवात्मा, प्रमेय पदार्थ और ज्ञान में वस्तुतः कोई भेद नहीं है। इसपर आपत्ति उपस्थित करते हुए नैयायिक कहता है कि योगाचार के मत से हमारे ज्ञान का स्वरूप 'यह चादी है' ऐसा न होकर 'यह चादी है' ऐसा होना चाहिए, किन्तु बात ऐसी नहीं है। योगाचार सम्प्रदाय वाले सत्य और भ्रांति के भेद की व्याख्या नहीं कर सकते। विषयोविज्ञानवाद सारे स्थिति को दूषित कर देता है। मित्राम सहृद के अन्दर है और कड़ु भाषन माजुफल में है, और ये गुण केवल काल्पनिक नहीं हैं। न्याय का सूत्र (अर्थात् किसी वस्तु को जैसी वह नहीं है उस रूप में समझना ही भ्रांति है) योगाचार के मत पर ही जमा हो सकता है।¹ आस्त्यविक्रम योग 'यद्यन्यमस्ति' के सिद्धान्त को

तथा आभ्यन्तर

चादी सत्तात्मक के रूप में आसती है, जिसका कारण हमारी ज्ञान-सम्बन्धी क्रिया-विधि है। नैयायिक इसपर आपत्ति करता हुआ कहता है कि सीप में चादी-विषयक भ्रमात्मक ज्ञान अभाव से उत्पन्न नहीं होता, बल्कि सीप के टुकड़े में विद्यमान किसी चीज से उपजता है। यदि अपारम्भिक ज्ञान के उत्पन्न की बाह्य सत्ता न मानी जाए और उसका कोई पदार्थ-विषयक बाध न हो तो हम एक प्रकार के भ्रम को दूसरे प्रकार के भ्रम से किस प्रकार भिन्न कर सकते हैं। अभावात्मात्मक वस्तु किसी कार्य को उत्पन्न नहीं कर सकती। भ्रमात्मक ज्ञानों का उद्भव स्मृतियों के आधार पर भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उनके आधार भी तो ठोस पदार्थ ही स्वीकार करने पड़ेंगे।² अद्वैतवाद अनिर्वचनीय व्याप्ति को स्वीकार करता है। बोध से जो कुछ व्यक्त होता है वही बोध का विषय है। चादी की भ्रांति में चांदी हमारी चेतना में प्रकट होती है और उसका बोध होता है, अर्थात् हम यह क्योंकर कह सकते हैं कि यह चांदी का भ्रम ही है, किसी और चीज का नहीं है। किन्तु चांदी, जिसका इस प्रकार बोध होता है, न तो वास्तविक है, न अवास्तविक है और न वास्तविक तथा अवास्तविक दोनों ही है। यदि वह वास्तविक है तो बोध भी यथार्थ होगा। यदि अवास्तविक है तो उसकी ओर प्रवृत्ति नहीं हो सकती। यदि वास्तविक और अवास्तविक दोनों है तो दो परस्पर-विरोधी गुण एक ही वस्तु के अन्दर मानने पड़ेंगे। इस प्रकार इसका स्वरूप वस्तुतः अनिर्वचनीय है, अर्थात् जिसकी व्याख्या नहीं की जा सकती।

1. माध्यमिकधनसूत्र पर अनिर्वच, ३ : 42, न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 178।

2. यदि भ्रांतियों की संप्रति बाह्य पदार्थों से नहीं होती तो सुबुद्धि तथा भ्रांतियों में सिवाय हमारे कोई उत्तर न रहेगा कि भ्रांति में चेतना विद्यमान रहती है और सुषुप्ति में नहीं। 'प्रमेयकमल-माण्ड', पृष्ठ 13 में बोध, न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 177-78।

यह अव्याख्येय चादी अविद्या के कारण उत्पन्न होती है, और उसकी सहायक है चादी के भूतकालीन प्रत्यक्ष ज्ञान की स्मृतियाँ, जो चादी जैसे पदार्थ के साथ दोषपूर्ण दर्शनेन्द्रिय का संयोग होने से जान जाती है। अद्वैतवाद के मत में भ्रांति एक प्रत्यक्षात्मक बोध है जो चेतना में वस्तुतः प्रस्तुत हुए पदार्थ द्वारा उत्पन्न होता है। जहाँ और जब भ्रांति उत्पन्न होती है, उस स्थान पर और उस समय चादी विद्यमान है। अन्यथा भ्रांति का साक्षात्कार नहीं हो सकता। यह प्रस्तुत चादी तब तक रहती है जब तक कि भ्रांति रहती है। नैयायिक इस पर आपत्ति करते हुए कहता है कि यदि चादी के अभाव में भी चादीरूप भ्रांति-विषयक पदार्थ की उत्पत्ति होती है तो हम किसी भी ऐसे पदार्थ को देख सकते हैं जिसका विचार हमारे मन में हो, और फिर प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय तथा विम्ब में कोई अन्तर नहीं रह जाता। परन्तु नैयायिक इस बात के लिए अपने को बर्धाई दे सकता है कि उसके अन्यथाख्याति सिद्धान्त के अन्तर्गत यह मत वा सचाता है, क्योंकि एक ऐसा पदार्थ जिसकी परिमाणा नहीं हो सकती, हमारी चेतना में यथार्थ की तरह प्रकट होता है।¹ प्रभाकर के भ्रांति-सम्बन्धी मत को 'अख्याति' (अथवा विवेकाख्याति), अथवा अविवेकी की सजा दी जाती है। सीप के टुकड़े में, जिसे हम देख रहे हैं, और चाबी में, जिसकी हम कल्पना करते हैं, जो भेद है वह दिखाई नहीं पड़ता, और हम कह देते हैं कि 'यह चाबी है'। निराकरण करनेवाला बोध भ्रांति का लक्षण नहीं करता, बल्कि वह भ्रमात्मक ज्ञान में प्रत्यक्ष देखे गए और स्मरण किए गए अवयवों के मध्य जो भेद है, केवल उसे स्वीकार-मात्र करता है। इसके विरोध में न्याय वलपूर्वक कहता है कि जब तक भ्रांति रहती है, चाबी का भी वस्तुतः प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, उसकी केवल प्रतिकृति-मात्र नहीं होती। हम यह अनुभव करते हैं कि चाबी हमारी चेतना में यहाँ और इस काल में प्रस्तुत है, और कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसका प्रत्यक्ष भूतकाल में हुआ था और अब केवल स्मरण हुआ है। भ्रांति के समय अविवेक से कर्म की प्रेरणा नहीं हो सकती। स्मृति के धुसलेपन (स्मृति-प्रमोह) का स्वरूप स्पष्ट नहीं किया गया है। इसलिए यह मानना ही पड़ेगा कि हमारी तात्कालिक प्रत्यक्ष की चेतना स्वयं भ्रांति-दोष से सम्पूवत है।²

न्यायशास्त्र के अन्यथाख्याति सिद्धान्त की सब सम्प्रदायों में समालोचना की है, जिनमें अद्वैत वेदान्त द्वारा की गई समालोचना विशेष ध्यान देने योग्य

1 अद्वैतमत की आलोचना करते हुए रामानुज प्रश्न करते हैं कि भ्रांति के समय में अव्याख्येय चाबी की उत्पत्ति का कारण क्या है? चाबी का बोध यथार्थ को उत्पन्न नहीं कर सकता क्योंकि पदार्थ ही चाबी के बोध का कारण है। यह चक्षुस्पी अन्ध के किसी बोध के कारण नहीं हो सकता, क्योंकि इन्द्रिया वाह्य पदार्थों में कोई काय उत्पन्न नहीं करती। इन्द्रियोपे ज्ञान की उत्पत्ति होती है, प्रमेय पदार्थों की नहीं।

2 जयसिंह मूरि अवलोकिकाख्याति के सिद्धान्त का उल्लेख करता है जिसे जयन्त एक गीगानक की कृति वतसता है। इसके अनुसार चाबी के आखिरस्थ बोध में भ्रांति का विषय चाबी है, जो साधारण (लौकिक) चाबी से भिन्न है। हमारी विचारणा आवश्यकताओं को भी गुण करता है, वह लौकिक है और जो नहीं करता वह अलौकिक है। 'अलौकिक' चाबी भी कुछ प्रेरणा क्रियाशीलता की ओर करती है। नैयायिक प्रकृत है कि क्या हमें अवलोकिकाख्याति चाबी का कोई ज्ञान होता है? और जब हमें अपनी भूल का ज्ञान हो जाता है तो फिर उस ज्ञान का क्या होता है। प्रयाचन्द्र अपने 'प्रमेय-कल्पमार्तण्ड' में यह उल्लेख करता है कि 'प्रसिद्धाचार्यवार्ति' मत का समर्थन भास्कर और माधव के अनुयायियों ने किया है। इसके अनुसार, आखिरस्थ बोध का विषय अवाच्यत्वक वस्तु नहीं है, बल्कि

है।¹ किसी अन्य काल एवं स्थान में उपस्थित चादी इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकती, क्योंकि इस समय वह इन्द्रियों के समक्ष प्रस्तुत नहीं है। यदि यह कहा जाए कि हमारी चेतना की उसकी पुनः स्मृति हो जाती है तो हुए से आग के अनुमान में आग की स्मृति भी चेतना में आ सकती है और इस प्रकार अनुमान की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी और फिर, अन्यथात्व किसका प्रतिपादन करता है? यह ज्ञानविषयक त्रिधासीनता का प्रतिपादन नहीं कर सकता, जहां कि अविच्छिन्नरूप शीघ्र अपनी आवृत्ति को उस ज्ञान के प्रति व्यक्त नहीं कर सकता जो चादी का बोध ग्रहण करता है, और न ही ज्ञान विषयक त्रिधासीनता के प्रतिपादन का प्रतिपादन कर सकता है, क्योंकि माहात्मा में वह चाहे प्रामाणिक हो अथवा अप्रामाणिक, कुछ अन्तर नहीं जाना। बोध के विषय को भी प्रतिपादन कहा कर सकते हैं कि शीघ्र ही, जो चादी के साथ तत्काल नहीं हो सकता, या अपने को चादी से परिवर्तित नहीं कर सकता। यदि शीघ्र चादी में सर्वथा भिन्न है, तो उसके साथ तत्काल कैसे हो सकता है। और यदि दोनों हैं, अर्थात् भिन्न भी और अभिन्न भी, तो इस प्रकार के निर्णय भी कि 'साथ एक छोटी सी गो-दाला जानकर है' प्राप्तिपूर्ण ठहरे। यदि शीघ्र वस्तुतः अपने का चादी में परिवर्तित करता है, तो चादी का बोध अर्थार्थ नहीं है और उसका निराकरण नहीं हो सकता। यदि यह कहा जाए कि जब तक आति रहती है सभी तक के लिए यह दार्शनिक परिवर्तन है, तो जिन व्यक्तियों की दृष्टिगतित में कोई शीघ्र नहीं है वह भी चादी का प्रत्यक्ष होना चाहिए।²

20 न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यार्जन

न्यायशास्त्र द्वारा परिचित ज्ञानविषयक सिद्धान्त, जिनके अनुसार ज्ञान को आत्मा का गुण कहा जाता है या सत्यार्थता पर अनुकरण करती है, महत्तु बुद्धि को ज्ञानात्मान तथा है कि उसके लिए किसी प्रकार के समयन की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। तो भी इस निर्दोष मनेवाने मत में ऐसी धारणाएँ हैं जिन्हें समानोचना के बिना ही स्वीकार कर लिया गया है। बौद्धों के 'ज्ञान सत्यज्ञतावाद' की प्रतिस्पर्धा में, न्याय का दावा है कि वस्तुएँ नास्तिक सत्य का आधार हैं कि हमारे ज्ञान में अज्ञान वाला सत्य की अपनी स्वतंत्र सत्ता है, और वास्तव जगत् ही उस ज्ञान का निर्णायक है, और हमारे विचार वस्तुओं के अनुकूल होते हैं। न्याय सत्य का दावा में विवक्षित करता है—द्रष्टा और द्रव्य, और दृग् प्रकार का सत्य बुद्धि की सामान्य धारणाओं को एक व्यापक सिद्धान्त का रूप देता है ज्ञान चेतना के तथ्यों तथा तथ्यों की भावों के लिए प्रमाण नहीं है। मुख्य-मुख्य धारणाएँ, जो न्याय के प्रमाणवाद के विरुद्ध जानी हैं, ये हैं (1) आत्मचेतना और ज्ञान-तन्त्र एक-दूसरे में भिन्न हैं। (2) ज्ञान आत्मा पर ज्ञान की शिवा का परिणाम

एक भाषा-पर वस्तु है जिसका विविध ज्ञान के द्वारा हुई है। जब जब विषय आति का विषय है, और जब इस चानिधय की वस्तुओं की विषयों के साथ-साथ-साथ-साथ हो जाता है या विषय का विषय यह की कर्मों हो जाती है। यह सब समायोजन नहीं है, क्योंकि इस अनुसार सभी वाच्य सत्य दृष्ट है (न्यायदर्श, पृष्ठ 187-88, प्रत्यक्ष-प्रमाण-संज्ञ, 1)।

1. देखिए वैशालि-परिभाषा, 1।

2. विवरण-प्रमाण-संज्ञ, पृष्ठ 33।

है। (3) ज्ञान आत्मा का गुण है। उक्त आध्यात्मिक पूर्वग्रहों के रहते हुए भी न्याय के पास सफल सुभाव है जिससे उसके दोषों पर विजय पाई जा सकती है। जहाँ तक न्याय इस विषय की व्याख्या करता है कि ज्ञानरूपी कर्म से तात्कालिक अनुभव किस प्रकार का होता है, यह मुद्दा भित्ति पर है। किन्तु जब वह आध्यात्मिक समाधान ऐसी परिभाषाओं से देने का यत्न करता है जो हमें ज्ञान के अन्तिम तथ्य के पीछे की ओर ले जाती हैं, तो वह आलोचना का विषय हो जाता है। निम्न विचार अनुभव के द्वारा प्रमाणित है कि हमें इस जगत् की प्रत्यक्ष अभिज्ञता है, जो केवल अमूर्तअशब्दापी अवयवों के एकत्र हो जाने से ही नहीं बना हे वस्तु एक मिश्रित विश्व के रूप में है, जो सजाओ एवं सम्बन्धों, अशब्दापी एवं सर्वव्यापी अवयवों से युक्त है, और यह कि हमारे विचारों का क्रियात्मक मूल्य है। न्याय की मौलिक भूल लौक तथा अग्न्याग्न्य प्रयोगवादियों की भूल के ही समान है, जो व्यक्ति तथा जगत् को पृथक्-पृथक् डकारों के रूप में मानते हैं। यह दार्शनिक दृष्टिकोण हमारे दैनिक तथा मनोवैज्ञानिक सीमित आवश्यकताओं के लिए कितना ही कथो न युक्तियुक्त प्रतीत हो किन्तु जन्मतोगत्वा इसकी रक्षा नहीं की जा सकती। तर्क के समस्त ज्ञान के मूल रूप की समस्या उतनी नहीं है जितनी कि उसके स्वरूप की है। हम ज्ञान के स्वरूप का निर्णय उसके पीछे जाकर और उसकी उत्पत्ति का पता लगाकर करने की धाणा नहीं कर सकते। जब नैय्यायिक चेतना को उत्पन्न अवस्था परिणाम मानता है तो वह जानने की प्रक्रिया के पीछे जाने का प्रयत्न करता है।

यदि आत्म एवं अनात्म के अन्दर तीव्र भेद है और यदि चेतना केवल अनात्म की आत्मा पर क्रिया का ही परिणाम है, जैसा कि लोक एवं डेकार्ट, होम और काट समझते थे, तो चेतना के सम्मत् तथ्य केवल प्रमाता व्यक्ति की विषयीगत अवस्थाएँ हैं। अनात्म जगत् की घटनाएँ आत्म-सम्बन्धी ज्ञान का भाग नहीं बन सकती। और यदि ज्ञान वस्तुस्थिति की पुनरावृत्ति करता है तो उसमें केवल वास्तविक घटनाओं की नकलमात्र हो सकती है, स्वयं घटनाएँ नहीं हो सकती। जब हम द्रष्टा को दृश्य पदार्थ से पृथक् करते हैं तो एक-दूसरे के बीच जो अन्तर है उसे पाटने की समस्या कठिन हो जाती है। या तो हम यह स्वीकार करें कि दृश्य पदार्थ का निर्माण द्रष्टा के द्वारा हुआ या दृश्य पदार्थ है ही नहीं, चाहे तो हम यो कहे कि पदार्थ चेतना में ले लिया जाता है, अथवा उसके अन्दर प्रतिबिम्बित होता है, अथवा एक रूपरेखा के रूप में प्रस्तुत होता है। इस प्रकार हम पदार्थ के साथ ज्ञान के सम्बन्ध का जो भी स्वरूप स्वीकार करें, यह निश्चय से कहना कि जगत् वैसा ही है जैसे कि हम इसे देखते हैं, हमारे लिए असम्भव ही है। जब तक कि दोनों एक-दूसरे के लिए बाह्य हैं, जैसे कि एक पदार्थ दूसरे के लिए बाह्य है, तब तक हम निश्चित नहीं हो सकते कि हमारे विचार पदार्थों को सही-सही प्रस्तुत करते हैं, अथवा वे पदार्थों को प्रस्तुत करते भी हैं या नहीं। हम अपने बोधों की तुलना वास्तविकता के साथ नहीं कर सकते, क्योंकि वास्तविकता विचार के लिए बाह्य है, सिवाय विचार के अन्य कुछ शीघ्र नहीं जाना जाता है। और हम विचार की तुलना वस्तु से नहीं कर सकते, क्योंकि हमें एक ही पद प्राप्त है, जबकि तुलनारूपी कर्म का आकार दोनों पर है। यदि कोई चीज विचार को एक ओर रखकर और पदार्थ को दूसरी ओर रखकर उसकी तुलना कर सकती है तो वह चेतना ही हो सकती है।¹ किन्तु इस प्रकार की चेतना में विचार और पदार्थ दोनों ही

1 प्रोफेसर अर्नेस्ट गेन्डर का मत है कि चेतना एवं वास्तविकता दोनों रजतत्रय वस्तुएँ हैं, और उनमें सम्बन्ध यह वस्तुस्थिति का है। यद्यपि दोनों सत्ता में भिन्न-भिन्न हैं, वे भी वे दोनों साथ रहती

मनाविष्ट रहने चाहिए।

यदि सत्य से तात्पर्य विचार का वास्तविकता में भेन है, और यदि वास्तविकता की परिभाषा यह हो कि वह विचार में वास्तव है—अर्थात् जो विचार न हो, विचार के अन्तर्गत न हो और विचार से बनी न हो—तो सत्यान्वेषण निरर्थक दौड़-धूप है ऐसा मानना पड़ेगा। विचार एक ऐसे लक्ष्य की प्राप्ति करने का प्रयत्न करता है जिसे प्राप्त नहीं किया जा सकता। यही नहीं, बल्कि कहना होगा कि एक ऐसा लक्ष्य जिसका कोई स्पष्ट भाव ध्यान में नहीं आ सकता। इस प्रकार वैय्याधिक के समस्त वही परिणाम आता है कि विचार का लक्ष्य, अर्थात् सत्य की प्राप्ति, प्रत्यक्ष रूप में हो नहीं सकती। वह यह मन रखना है कि एक सीमाबद्ध मरिचिक के लिए विचार का लक्ष्य प्राप्त करना शक्ति से बाहर की बात है। हमें विचारों के क्रियात्मक मूल में विश्वास करने विम्वर आदर्श से ही सन्तोष प्राप्त करना होगा। क्रियात्मक समझ ही हम विश्वास की उत्पत्ति करती है। किन्तु यह कार्यक्षमता स्पष्ट की इस धारणा की मान्यता पदान नहीं करती कि विचार हमारे काम करते हैं कि उनका वास्तविकता के साथ मेल होता है।¹ थोड़ा तार्किक, जो सत्य की इसी कसौटी पर। अतीवसर आने हैं, इसमें एक भिन्न परिणाम निकालते हैं, और वह मानता है कि प्रौढतम अधिपत्तमम्भ है। सत्य का सारनाथ पदार्थों के साथ ज्ञान की अनुवृत्तता नहीं है क्योंकि वे केवल आदर्श हैं, बल्कि अनुभव द्वारा उनका समर्थन ही मान्य है।² विचार हमें कर्म की ओर प्रवृत्त करते हैं, और जब हम अपनी इच्छाओं को पूर्ण कर लेते हैं तो उनका मूल होने का दावा बर्थाप्य समझ जाता है। हमारे स्वप्न नातिमय कहें गए हैं, क्योंकि उनके आधार पर किए गए कर्म उद्देश्यों की निष्ठि में असफल रहते हैं। वस्तुतः कर्म, हमें कुछ स्पष्ट हुआ, हम अपने मेल को मोड़ते हैं और एक लाला या जाने है, अब हमारा स्वप्न मर्य है, चाहे यह वास्तविकता के साथ मेल खाए या न खाए। यह स्पष्ट है कि दृढ़ निश्चिती जाने और मुनिश्चित ज्ञान में भी भ्रान्ति की सम्भावना रहती है। हमारा कोई भी विश्वास इतने का आधार पर स्थापित नहीं होता कि उसके मिथ्या होने की छोटी सी भी सम्भावना न हो सके। इस उपयोगितावादी परख पर निर्भर करके जीवन-आपन मन्त्रमन्त्र है, किन्तु हमें हमने पूर्ण सन्तोष नहीं होता। जो एक आवश्यकता की पूर्ति करता है, सम्भव है वह अन्य की पूर्ति न कर सके। हमें आवश्यकता है एक मनुष्य तार्किक विधि को, जो हमें वास्तविकता का ज्ञान कर सके, जो हमकी पूर्ति हो नहीं सकती। स्पष्ट है, जो हमें थोड़ा कि विषयविज्ञानवाद में बचाने के लिए उत्पन्न है, वास्तविकता के विषय में कोई अधिपत्तमम्भ सन्तोषजनक मत नहीं दिया है। अब बाह्य जगत् के ज्ञान की व्याख्या व्यास का मित्रान्त मनीषीयताया न कर सके तो उसे अपनी श्रारम्भिक धारणाओं के प्रति सौदकर ज्ञानरूपी तन्त्र के विश्लेषण के प्रकाश में उनकी परीक्षा करनी चाहिए।

यद्यपि यह स्पष्ट है कि मेरे या तुम्हारे अनुभव में आए विद्या भी पदार्थ अपने-

हैं। किन्तु हम जेजना का स्वरूप क्या है? जेजना क्या है? किसी वस्तु की जेजना है, और यह हम एक पदार्थ की जेजना के विषय में कुछ नहीं बताता जो पहले बाहर और इसके अन्तर्गत ॥

(स्पष्ट यह स्पष्ट एकी सत्ता प्रतीत हो जो हमारे मान्यताओं में भिन्न हैं (सांख्यिक दृष्टि, पृष्ठ 39)।

2 व्याख्यिदु, पृष्ठ 103, और व्याख्यिदुता, पृष्ठ 6।

आपमे वास्तविक अस्तित्व रखते हैं और उनकी सत्ता उस समय आरम्भ नहीं होती जबकि हम या मैं उनके विषय में अभिज्ञ होते हैं, तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि वास्तविक सत्ता सब प्रकार के अनुभव से स्वतन्त्र है। ज्ञान और पदार्थ के बीच जो सम्बन्ध है उसे न्याय में स्वरूप-सम्बन्ध कहा जाता है। ज्ञात पदार्थ ज्ञान की प्रणाली का निर्धारण करता है। बोध से तात्पर्य किसी पदार्थ की चेतना है।¹ मधुसूदन सरस्वती ने² उदयन का उद्धरण देते हुए लिखा है कि 'बोध, जोकि अपने-आपमे आकृतिरहित है, अपने प्रमेय पदार्थों के द्वारा विनिष्टता प्राप्त करते हैं। इसका तात्पर्य यह हुआ कि प्रमेय पदार्थ बोध के केवल विशेष विवरण हैं।' प्रत्येक बोध का विशेषत्व या उसका स्वरूप पदार्थ-विशेष के द्वारा ही जाना जाता है, जैसे, 'यह एक दवात है', 'वह एक गेजोप है'। यदि ज्ञात पदार्थ ज्ञान की प्रक्रिया से पूर्णतया बाहर है तो सत्य के विषय में अनुरूपता का भाव स्वीकार करना पड़ेगा। किन्तु इसका स्वरूप ज्ञान की प्रक्रिया के अन्तर्गत ही कहा गया है, यद्यपि पदार्थ अपने-आपमे पदार्थ के ज्ञान के साथ तादात्म्यरूप नहीं है। इस मत के अनुसार, ज्ञान पदार्थों को उत्पन्न नहीं करता, और न ही यह उनके अनुकूल होता है, बल्कि उनका बोध कराता है। इसलिए ऐसा मत प्रकट करना अनुपयुक्त है कि पदार्थ, ज्ञान की सीमाओं के बाहर अवस्थित है, और जो जाना जा सकता है वह या तो उसका कार्य है या प्रष्टा की चेतना से उसकी नक़ल है। हम बाह्य पदार्थ अथवा आत्मन्तर अवस्था को चाहे प्रत्यक्ष देखे चाहे उसकी कल्पना करें अथवा उसका स्मरण करें, हम जिसका ज्ञान, कल्पना या स्मरण करते हैं वह स्वयं पदार्थ है और ज्ञान की प्रक्रिया में स्वतन्त्र है। न्याय का यह सिद्धान्त कि हमें वास्तविकता का तत्कालिक और प्रत्यक्ष बोध होता है, उसकी अन्य धारणा से, अर्थात् इससे कि प्रष्टा तथा दृश्य अथवा प्रमाता और प्रमेय एक-दूसरे से पृथक् हैं, असंगत है। ज्ञाता और ज्ञेय के मध्य में किसी भी प्रकार का व्यवधान नहीं है। दोनों अभिन्न रूप से एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं। एक का स्थान दूसरा नहीं ले सकता। न्याय 'विपक्षीविज्ञानवाद' के इस मत का प्रत्याख्यान ठीक ही करता है कि प्रमेय पदार्थ की सृष्टि प्रमाता की कल्पना से होती है। प्रमाता के ज्ञान की प्रक्रिया पदार्थ का निर्माण नहीं करती। यहाँ तक कि सर्वव्यापी सम्बन्ध भी प्रमाता को दिए गए बताए गए है, प्रमाता उनका निर्माण नहीं करता। इन्द्रिय-सागशी अलग अलग परमाण्वों के रूप में प्रकट नहीं होती, बल्कि कतिपय गुणों तथा विनिष्टताओं से श्रुत प्रकट होती है। परन्तु न्याय के अनुसार, केवल व्याप्ति अथवा तादात्म्य के आधार का बोध ही इन्द्रियातीत (अलौकिक) मानसिक क्रिया द्वारा होता है। हमारे अनुभवों का एक बहुत बड़ा भाग, जो हमारे ज्ञान के अन्तर्गत है, स्वरूप में इन्द्रियातीत है। नैय्याधिक वास्तविकता की विवेक करने की शक्ति को स्वीकार करता है। हमारे अनुभव की आवश्यकता प्रमाता द्वारा आरोपित नहीं की गई है, बल्कि वह जगत् की आवश्यकता के कारण है। वस्तुसत्ता स्वयं दो भागों, अर्थात् आत्म तथा जगत्, में विभक्त नहीं है। प्रत्येक विचार के लिए पूर्व-उपस्थित सामग्री के रूप में एक अविभक्त वास्तविकता आवश्यक है जिससे से पृथक्करण की प्रक्रिया द्वारा प्रमाता तथा प्रमेय निकाले जाते हैं। यह सत्य है कि हमारे जीवन में पृथक्करण का एक बड़ा भाग है, परन्तु तो भी वास्तविकता स्वयं में, जिसपर हमारे ज्ञान का आधार होना चाहिए अर्थात् प्रधान तात्त्विकीय तथ्य, चेतना ही है। ज्ञान के स्वरूप और अवस्थाओं की

आध्यात्मिक खोज हमारे सामान्य चेतना की व्यापकता को प्रकाशरूप में सा देती है। यह चेतना ही सब वस्तुओं की व्यापार और स्रष्टा है, और चेतना की अर्धभौतिक रूप देना आपत्तिजनक होगा। यह अनेकावयवपरिचित मनुष्य कदार्थ नहीं है, यद्यपि हमारा जगत् पदार्थ माना में ठीक व मूल हो सकती है। व्याख्याओं तथा पदार्थों के रूप में हमारा विश्व-एक हमारी व्यावहारिक आवश्यकताओं का सामेख है, किन्तु यह मिश्रित विश्व एक वास्तविकता पर आधारित है जो अपने में अविभाज्य है। वस्तुमत्ता का विचार जब हमारे समक्ष आता है तो वह यही स्वरूप प्रदर्श करती है। हमारे लिए बुद्धि के द्वारा भेद करने के अनिवार्य वास्तविकता का बौद्धिक विवरण देना सम्भव नहीं है। तो भी हमारे विचार एक ऐसी वास्तविकता का प्रतिपादन करते हैं जिसके सिद्ध हमारे लिए भेद अनिवार्य नहीं है। जगत्, चेतना की अविभाज्य वास्तविकता ही एकमात्र निरपेक्ष है, जिसे दृष्टि में ओम्कार करते भेदात्मक व्याख्याओं व बौद्धिक पदार्थों के अनेकत्व को अंगीकार करना है।

प्रथम वास्तविकता चैतन्यवादी चेतना है, न, य—बोर्ड का किकों का सङ्घ है—उसमें भिन्न है। क्योंकि तत्कालीन को प्रारम्भ में प्रगाथा और प्रेमम भिन्न-भिन्न हैं, और उसकी प्रेरणा सभी सफल हो सकती है जबकि ना-प्राप्ता तथा पदार्थों का जगत् एक सामान्यप्रयुक्त पूर्ण दुर्गति के रूप में स्थापित है। व्यापकता और अनुकूलता के भाव का हमारा विचार विना ही सामान्य के सिद्धान्त के अधिक समुचित स्वरूप की गहन बार में आता है। इससे ज्ञान में ज्ञान के सम्बन्ध प्रकार एवं गम्भीर इकाई के अग्रगण्य हैं, और प्रत्यक्ष अनेक-रूप में ज्ञान में उसी पूर्ण के अन्दर निवास करता है, एवं उसका औचित्य उस पूर्ण के भाव के अनिवार्य नहीं है। किसी भी प्रमाण की मान्यता अन्य प्रमाणों द्वारा स्थापित की जाती है। ज्ञान के भिन्न-भिन्न प्रकार परस्पर एक-दूसरे में सम्बद्ध हैं। प्रत्येक ज्ञान की सफलता आवश्यकता है। जब वैचारिक उस सन्तोष की अनुभूति के विरुद्ध हमें चेतनानी होता है जो स्वप्नदृष्टा तथा विविध व्याख्याओं को होती है, और एक सामान्य स्वप्न मन्त्रिक बोले व्यक्ति की अनुभूति को ध्यान में रखने की बात कहता है, तो वह अपने अनुकूलता के विरुद्ध या उपाय देता है। सामान्य व्यक्ति वह नहीं है जिसे ब्रह्मण का समर्थन प्राप्त हो। उन लोगों में कुछ ज्ञान-ज्ञान भी सामान्य हो सकता है, किन्तु इसीलिए वह सत्य नहीं है। सामाजिक अर्थ केवल विमुक्त राष्ट्रनिक अनुभवों को उन अनुभवों में प्रयुक्त करके प्रकट करता है जो पदार्थों में प्रयुक्त सम्बद्ध हैं। अपने अनुभवों की उन्माद के अनुभवों के साथ तुलना करके हमें एक क्रियात्मक निश्चय होता है, जो सभी साधारण प्रयोजनों के लिए पर्याप्त है। जो हमारे सामान्यधर्मों ने भी देखा और जो हमने भिन्न भिन्न स्थानों व भिन्न-भिन्न कालों में एक समान देखा, उसे हम सब अर्थों में मान्य मान सकते हैं। विज्ञान की माय है कि हम अपने साधारण प्रत्यक्ष ज्ञानों की जाच-पड़ता न करनी चाहिए। हमें अपनी ऐन्द्रिय दृष्टि में सूर्य आकाश में चलता हुआ प्रतीत

1. इस एक वर्णों की प्रत्यक्ष दृष्टि के लिए — — — — —
 उनके अन्तर निहित अवयवों—दृष्टि
 सभी दिशा—तो व्यापकता के अनुमान
 बाह्य जगत् के एक वन निवास का पदार्थ जगत्की दृष्टि है। वहाँ का निश्चय दृष्टि प्रत्यक्ष के द्वारा होता है। भेद व अन्तराल के सम्बन्ध का अनुमान होता है। और परिणामस्वरूप होनेवाली प्रत्यक्ष दिशा का प्रत्यक्ष ज्ञान आता है। ज्ञान के साथ जगत् सम्बन्ध तथा ज्ञान के साथ जगत् निरपेक्ष सम्बन्ध के द्वारा होता है।

होता है, किन्तु विज्ञान हमें बतलाता है कि पृथ्वी सूर्य के चारों ओर घूमती है। अधिक प्रारम्भिक व परस्पर-असम्बद्ध अनुभवों की व्याख्या अधिक सघटित एवं व्यवस्थित अनुभवों को ध्यान में रखकर करनी चाहिए। आदर्श अथवा मानदण्ड दूसरी श्रेणी के अनुभव ही हैं। सत्य प्रमेय पदार्थों पर उतना निर्भर नहीं करता जितना कि इस पर निर्भर करता है कि उसमें सब स्थानों व सब कालों में कहा तक अव्यभिचारी रहने की क्षमता है। वास्तविकता की संरचना को सत्य के अनुकूल होना आवश्यक है। यह समझा जाता है कि देश व काल की निरन्तरता का एक व्यवस्थित स्वरूप है। नैव्यायिक, जो उपयोगितावादी परस्व का आशय लेता है, यह स्वीकार करने के लिए बाध्य है कि वास्तविकता सम्बन्धी हमारे विचार हमारे प्रयोजनों की अपेक्षा रखते हैं। किसी भी पदार्थ के ज्ञान में तात्पर्य हमारी वर्तमान आवश्यकताओं की पूर्ति के अनुसार ही समझा जाता है। क्रियात्मक जीवन में हमें पदार्थों के तत्त्व से कोई प्रयोजन नहीं रहता, बल्कि उनका अर्थ हमारे लिए क्या है इसी से हमें वास्ता रहता है। इस कथन का कि प्रत्येक व्यक्ति के लिए पत्थर फोड़ो है और आग गरम है अर्थ यह है कि वे पदार्थ हमारे लिए भी यही अर्थ रखते हैं। क्रियात्मक रूप में उचित अनुकूलता नैव्यायिक के लिए सत्य है, और अनेकों आत्मिक ज्ञान जो सब व्यक्तियों तथा जाति के लिए सामान्य हैं, इस कसौटी के अनुसार सत्य है। और इस कसौटी का उपयोग भूतकाल और भविष्य की घटनाओं के सम्बन्ध में भी नहीं हो सकता। यद्यपि हमारे सत्य सापेक्ष है, फिर भी वे सब एक समान महत्त्व के नहीं हैं। सर्वोच्च सत्य वह है जो ससार को पूर्ण रूप से समझने की महत्त्वपूर्ण तार्किक आवश्यकता की पूर्ति कर सके। आदर्श अनुभव, जो वास्तविकता के स्वरूप को यथार्थ रूप में—जिसमें परिमित प्रमाणा और परिस्थिति भी सम्मिलित है—पहचानता है, सत्य का निश्चित मानदण्ड है। इन अर्थों में नहीं कि कितने ही व्यक्तियों ने इसे प्राप्त किया है, अपितु इन अर्थों में कि जब एक व्यक्ति तार्किक मत का आश्रय लेता है तो वह इसे सत्य के रूप में समझेगा। वास्तविक यथार्थता का आधार बहुमत नहीं हो सकता।¹ यह वास्तविक कि मनुष्यों में अधिकतर अनेकतावाद में आस्था रखते हैं, इसके सिवाय और कुछ व्यक्त नहीं करती कि यह एक ऐसा विचार है जिसका क्रियात्मक महत्त्व है। सत्य तथा असत्य की परीक्षा बहुमत गणना द्वारा नहीं हो सकती। यदि मनुष्यों की अधिक संख्या पीलिया रोग का शिकार हो जाए तो इससे सत्य में कोई अन्तर नहीं आ सकता। सत्य वह है जो अपने को उन व्यक्तियों के आगे व्यक्त करता है जिन्होंने अनुभव की गहराई में जाकर श्लेषण किया है। नैव्यायिक भी आर्षमान अर्थात् ऋषियों की बुद्धि की प्रामाणिकता को स्वीकार करता है। वह हमें कहता है कि हम उन व्यक्तियों की उपलब्धि से, जिन्होंने अधिक योग्यता के साथ यथार्थसत्ता का ज्ञान प्राप्त किया है, अपने अनुभवों की परीक्षा करें। सत्य सज्जमता और सुन्दरता के समान एक व्यक्ति की अपनी उपार्जित सिद्धि है, और दूसरे अर्थ में यह मानवीय सस्तिष्क के लिए उस जगत् का दिव्य ज्ञान है जो अभी

1 क्या इस तथ्य की सत्यता कि एक अज्ञान मनुष्य अपनी बुद्धि-शक्ति के निर्दोष विकास से, जो सामान्यतः ही होना चाहिए था, वंचित रह गया है, अपने प्रमाण के लिए इस तथ्य पर निर्भर करते हैं कि मनुष्यों में अधिकांश व्यक्ति अंधे नहीं हैं। सबसे पहला प्राणी जिसे हड्डों से टडोलत एन्टिगनाइट प्राप्त हुई, इस विषय की घोषणा करने का अधिकारी था कि प्रकाश वास्तविकता है। मानवोपपत्ति के बहुत कम व्यक्ति ऐसे हैं जिनकी आध्यात्मिक आँखें खुली हुई हैं। किन्तु ऐसे व्यक्तियों के आध्यात्मिक भ्रमों में रहते हुए भी कि जो देख नहीं सकते, हम उन्हें प्रकाश के अभाव के प्रमाणरूप में धृष्ट नहीं कर सकते।¹ स्वीडनबाय ठाकुर। देखिए राधाकृष्णन रचित 'क्रिस्तामकी थाफ दि उप-निपत्स का प्रानकथन'।

नक अज्ञान है, किन्तु जिसका पूर्ण ज्ञान अधिक परिपक्व अनुभव के द्वारा हमें प्राप्त करता है। हम सत्य को निर्माण करने की अपेक्षा अधिकतर प्राप्त करते हैं। तो भी नैय्यायिक वादचार मनोवैज्ञानिक के मत की ओर शिथिल जाना है जो कल्पना करता है कि जीवार्थार्थ तथा प्रकृति इन दोनों के संयोग से ज्ञान उत्पन्न होता है। हमारे जूह्वमों के प्रति ज्ञान की सापेक्षता ज्ञान की इस धारणा का सत्यतया सही करती कि प्रमाणा और प्रत्यय सर्वथा एक-दूसरे के पूरक हैं। इससे हमारी प्रकृति की मानों और उनकी पूर्ति की सम्भावना स्थित होती है। यथार्थ या स्वभाव मनुष्य के कर्म की आवश्यकताओं के अनुकूल है, इनसे यह प्रकट होता है कि वास्तविकता के दो रूप, अर्थात् मन और उसकी परिस्थिति, परस्पर सम्बद्ध हैं। दुःखमान अनेकत्व और वस्तुओं की परस्पर असम्बद्धता केवल प्रामित होती है। वास्तविक पदार्थों की अनेकता का यह विचार कि पदार्थ बाह्य रूप में एक-दूसरे में सम्बद्ध हैं, जगत् की अनिवार्य श्रृंखला के विचार के आगे ठिक नहीं मचता।

ममस्त विचार के साधनात्मक तथा सापेक्ष स्वभाव में जी रहार्य दिया है उसके आधार पर नैय्यायिक को स्वीकार करना चाहिए कि स्वयं सत्य के आदर्श का स्वरूप सापेक्ष है। तात्त्विक मय, जो इस प्रकार की वास्तविकता है कि जिसका भाव मन में परम्परामुद्धे आकाशो तथा पदार्थों के एक सिलसिले के रूप में उदय हुआ है, तात्त्विक भावना की अपेक्षा करता है, यद्यपि यह उस मन से कदा अंगिक सन्तोषजनक है जिसकी दृष्टि में यह विश्व अनेक रस-रस तथा वास्तविक पदार्थों से मिलकर बना है। मय एक वह वास्तविकता है जो आदर्श है और निम्ने एक बुद्धिगम्य पदार्थ के रूप में माना गया है। हमारे निष्कर्ष और अनुमान उस पूर्ण हार्द को गम्य करने का लक्ष्य रखते हैं। जल्लहरी धरोर में अपने स्थान का निर्णय इस प्रयत्न में उनकी लक्ष्यता तथा विकास के दर्ज के अनुसार होता है। मय प्रकार का तात्त्विक मय सापेक्ष है, इस अर्थ में कि व्यक्ति वास्तविकता का ज्ञान अन्त-मात्र है, जो अपने विषय से शिथिल हो गए एक अन्य अर्थ की महारा देता है, और जब तक एक व्यक्ति तात्त्विक दृष्टि का सङ्ग्राह देता है, वास्तविकता को अपने-आपने ग्रहण करना असम्भव है। हमारा विचार भेद करने और चुनने के लिए दिया होता है, और हम उपयोगितावादी कसौटी का प्रयोग करने को बाध्य होते हैं। उदाहरण के द्वारा विचार भी अपनी स्वयं की उता को जोड़ देने के लिए बाध्य होता है जिसे कि उसे वास्तविकता में लक्ष्य सम्मिलित करना चाहिए। समस्त ज्ञान पदार्थ में परमकरा ही है। यह परम निरपेक्ष की आदर्श पुनरुत्पत्ति है।¹

व्यामगान्त्य मत ज्ञान-विषयक विस्तारण और इसका 'स्वल्प-अम्वान'-विषयक मत ज्ञान में वास्तविकता की उपस्थिति के विद्वान्त का समर्थन करते हैं। निर्विकल्प तथा सन्निकल ज्ञान का भेद भी यह सवेत करता है कि हमारा ज्ञान हमारे प्रयोगों की अपेक्षा करता है। कुछ अवस्थाओं में हमें वास्तविकता का केवल सन्दर्भित परिचय होता है, और अन्य अवस्थाओं में इसकी जटिलता का निरन्तर ग्रहण होता है। नियामक उपयोगिता की, कसौटी का स्वीकार करने से इन मत का समर्थन

1. दुपता नीतिज्ञ ब्रह्मे, "हम जगत् का औरत जगत् के एक प्रतीति-भाव है, किन्तु यह चीज जगत् की ओर की दृष्टि शीघ्रतासे बना देती है यदि हम यह अनुभव करें कि यह एक पूर्णतर अर्थपूर्ण गरिमा का प्रदर्शन-साज है। किन्तु यह दृष्टि सन्निकल होकर एक प्रकल्पना है, यदि जिसे यह प्रतीति है वह परमाणुओं की केवल कक्षीय बल है, यद्यपि मयकर्मों का कोई वैज्ञानिक दाल-गना है, या रसायनिक मयों का कोई अर्थपरिचय है" (नैय्यायिक, खण्ड 2, पृष्ठ 391)।

होता है कि हमारे ज्ञान को हमारे सीमित दृष्टिकोणों की अपेक्षा रहती है। वास्तविकता की यह धारणा कि वह दो विभिन्न क्षेत्रों से मिलकर बनी है, मनोविज्ञान के लिए युक्ति-संगत और उपयोगी हो सकती है। परन्तु, जब हम तार्किक दृष्टिकोण पर आते हैं तो हमें उससे आगे बढ़ना चाहिए। जैसा कि हम पहले दिखा चुके हैं, न्याय को विदित है कि सत्य की रामजस्य की धारणा ही है जो तर्कशास्त्र में स्वीकार की जा सकती है। मापेय-तावाद के इस समस्त सिद्धान्त का स्वाभाविक निष्कर्ष यह है कि एक मिश्रित विश्व का, जिसमें अवयव परस्पर सम्बद्ध हैं, यह तार्किक आदर्श भी परम निरपेक्ष नहीं समझा सकता। न्याय ने इस मूल समस्या का मुकाबिला करना पसंद नहीं किया, किन्तु इसका ज्ञान-सम्बन्धी सिद्धान्त जब सगतिपूर्वक व्यवहार में लाया जाता है तो स्पष्टतः हमें इस स्थिति में पहुँचाता है कि प्रमाता तथा प्रमेय के भेद ज्ञान अथवा अनुभव के तथ्य में ही लक्ष्य होते हैं, जो अकेला ही परम निरपेक्ष है अथवा अन्तिम तथ्य है, जिसके परे हग नहीं जा सकते।

21. भौतिक जगत्

न्यायशास्त्र वैशेषिक के तत्त्वविज्ञान से सहमत होकर इस भौतिक जगत् को नित्य, अपरिणामी, कारणविहीन तथा हमारे विचारों से बलग अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखने वाले परमाणुओं द्वारा घटित मानता है। भौतिक जगत् के विषय में न्यायशास्त्र की अवधारणाएँ लगभग वैशेषिक ही के समान हैं।

यह जानना भी रोचक होगा कि न्याय अपने प्रतिद्वन्द्वी सम्प्रदायों द्वारा किए गए आक्षेपों का उत्तर किस प्रकार देता है। काल के विषय में विशेष कठिनाइयाँ हैं। कुछ नैयायिकों का मत है कि काल अनुभव का ही एक रूप है और उसका ग्रहण भी इन्द्रियों द्वारा प्रमेय पदार्थों के गुण के रूप में होता है। दृष्टान्त के रूप में 'शिखामणि' के रचयिता रामकृष्णाव्वरी का कहना है कि क्योंकि हमें पदार्थों का बोध 'इस काल में वे उपस्थित हैं,' इस रूप में होता है, इसलिए समय का भी साथ-साथ बोध होता है। घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान में, अर्थात् कि 'बड़ा इस काल में है' वर्तमानकाल भी पदार्थविषयक ज्ञान के साथ-साथ ही सम्मिलित है। प्रत्येक पदार्थ के विषय में वह असूक्त काल में है या था इस प्रकार का ज्ञान होता है, यद्यपि काल का स्वतन्त्र बोध कभी नहीं होता है।¹ पदार्थों के विषय में जो कुछ कहा जाए, काल विषयक सम्बन्ध उस पर निर्भर है। शीघ्र या विलम्ब से, पहले अथवा पीछे इस प्रकार का भाव घटनाओं एवं क्रियाओं से भिन्न कुछ नहीं हो सकता। क्योंकि काल का बोध पदार्थों के गुण के रूप में होता है, इसलिए उसका वास्तविक अस्तित्व है।²

माध्यमिक के इस सिद्धान्त का कि भूत तथा भविष्य से स्वतन्त्र वर्तमान-काल की पूथक् कोई सत्ता नहीं है, विवेचन वात्स्यायन ने किया है।³ भूतकाल

1 न्यायमञ्जरी, पृष्ठ, 136।

2 वही पृष्ठ 137।

3 न्यायभाष्य, 2 1, 39 और आगे 1 43। और देखिए 'शास्त्रीय र्थान', खण्ड 1, पृष्ठ 596।

की परिभाषा यह है कि वह वर्तमानकाल से पहले आता है, और भविष्य वह है जो वर्तमानकाल के पीछे आता है। किन्तु वर्तमान का भूत तथा भविष्य से स्वतन्त्र कोई अभिप्राय नहीं है। वात्स्यायन का उत्तर है कि यह सब देस तथा काल के सम्मिश्रण के कारण होता है। आलोचकता का तर्क है कि जब कोई वस्तु गिरती है तो उसे कुछ दूरी पार करने में कुछ समय लगा है और शेष दूरी पार करने में कुछ समय लगेगा। बीच की कोई दूरी ऐसी नहीं है जिसे वह वस्तु वर्तमान में पार करे। पार करती भई दूरी हमें भूतकाल का विचार देती है, जो दूरी पार करनी है वह हमें भविष्यकाल का विचार देती है, तथा शेष कोई और दूरी नहीं है जो हमारे सामने वर्तमान का विचार रख गके।¹ किन्तु वात्स्यायन कहते हैं कि समय अथवा काल की अविच्छिन्न दूरी (देस) से नहीं अपितु क्रिया से होती है। जब वस्तु का गिरना बन्द हो जाता है तो हमें भूतकाल का भाव मिलता है जब वस्तु के गिरने की क्रिया होने वाली होती है तो भविष्यकाल का भाव मिलता है, और अन्त में, जब वस्तु की क्रिया बिल्टाई दे रही है तो हमें वर्तमानकाल का भाव मिलता है। इस प्रकार की परिस्थिति में यदि कोई व्यक्ति होती हुई क्रिया को कभी न देखे, तो उसे क्रिया की समाप्ति तथा आगे होने का विचार भी कैसे हो सकता है ?² भूत और भविष्य दोनों ही काशी में वस्तु के अन्दर क्रिया नहीं है, जबकि हमारे इस विचार के समय कि 'वस्तु गिर रही है,' वस्तु का सम्बन्ध वस्तुतः क्रिया के साथ होता है। इस प्रकार वर्तमानकाल जिसका ज्ञान कराता है वह वस्तु और क्रिया का वास्तविक विद्यमान सम्बन्ध है। इसलिए हमारे (अर्थात् विद्यमान सम्बन्ध और उसके द्वारा प्रकटित काल के) आधार पर ही हम काल के अन्य दोनों बिन्दुओं—अर्थात् भूत एवं भविष्य—का भाव ग्रहण कर सकते हैं। और, इस कारण, यदि वर्तमानकाल न होता तो भूतकाल व भविष्यकाल की भी भावना सम्भव न होती।³ इनके अतिरिक्त प्रत्यक्ष केवल उन्हीं पदार्थों का होता है जिनकी सत्ता वर्तमानकाल में हो। इसलिए यदि वर्तमानकाल की सत्ता को स्वीकार न किया जाए तो प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता। इस प्रकार वर्तमानकाल केवलमात्र गणित का ही विषय नहीं है, बल्कि काल का एक खण्ड है जिसकी एक निश्चित अवधि है, जिसमें भौतिक उत्पत्ति है।⁴

भौतिक जगत् के उद्भव व स्वरूप के सम्बन्ध में दिए गए भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों के विरोध में वात्स्यायन तर्क करते हैं।⁵ क्षणिकवाद की आलोचना करते हुए उनका कहना है कि हम यह निश्चित नहीं कह सकते कि एक क्षण के बाद एक सत्ता का स्थान दूसरी सत्ता ले लेगी, और एक सत्ता की उत्पत्ति एवं उसके अन्त के बोध कोई जोड़ने वाली कड़ी तो होनी ही चाहिए। क्षणिकता के तथ्य को हम वहाँ स्वीकार कर सकते हैं जहाँ उसका बोध होता हो, किन्तु वहाँ उसका बोध नहीं, जैसे पत्थर आदि में, वहाँ कैसे स्वीकार कर सकते हैं।⁶ पदार्थों के लगातार बोध से परिणाम यह निकलता है कि उसका अस्तित्व

1 न्यायभाष्य, 2 - 1, 39।

2 न्यायभाष्य, 2 - 1, 40।

3 कृतिरूपेण - वि प्रतिपत्त आद्य विवेचिकी, पृष्ठ 7।

4 न्यायभाष्य, 4 : 2, 31-33, और 4 : 2, 26-27।

5 न्यायभाष्य, 3 : 2, 11; और देखिए 3 : 2 12-13।

निरन्तर रहता है। 'प्रत्येक पदार्थ अभावात्मक है इस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान हम आधार पर हो जाता है कि यदि प्रत्येक पदार्थ अभावात्मक है तो कोई सकलित पदार्थ कैसे हो सकता है।¹ और न ही सब पदार्थों को एक-दूसरे का सापेक्ष कहा जा सकता है। यदि सम्बा और छोटा दोनों आन्योर्नश्रित हैं, तो एक के अभाव में दूसरा भी न रहेगा। और यदि दोनों में से एक भी अपने-आपमें 'सत्' नहीं है तो उनके परस्पर-सम्बन्ध की स्थापना नहीं हो सकती।² अनित्यता के मिद्धान्त का अवलम्ब पदार्थों की उत्पत्ति और विनाश के तथ्यों पर है। नैयायिक का तर्क है कि परमाणु, आकाश, देश और काल उनके कुछ गुण ऐसे हैं जो न तो उत्पन्न होते हैं और न विनष्ट होते हैं।³ इसका विरोधी मत कि सब पदार्थ नित्य हैं, समान रूप से दोषयुक्त है, क्योंकि कुछ पदार्थों को हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि वे उत्पन्न भी होते हैं और नष्ट भी होते हैं। मिश्रित पदार्थ तो अवश्य ही बनते व पिनडते हैं।⁴ वात्स्यायन 'सर्वपृथक्त्ववाद' पर भी विचार करते हैं।⁵ नैयायिक का मत है कि सम्पूर्ण केवल अपने भागों का सकलन नहीं है। उसका अपना अलग अस्तित्व है और वह अपने भागों में समवाय-सम्बन्ध से रहता है। वात्स्यायन इस बौद्ध मत का⁶ प्रत्याख्यान करते हैं कि सम्पूर्ण सिवाय अपने भागों के सकलन के अन्य कुछ नहीं है और सम्बन्ध केवल मिथ्या है।⁷

अभाव (असत्) से जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अभावपरक प्रकल्पना के समर्थक युक्ति बते हैं कि कोई कार्य सब तक उत्पन्न नहीं होता जब तक कि कारण नष्ट नहीं होता। अंकुर की उत्पत्ति के लिए बीज को अवश्य नष्ट हो जाना होता है। इस विचार के विरोध में वात्स्यायन का तर्क यह है कि कारण, जिसे नष्ट हो गया कहा जाता है, विनाश के पश्चात्, फिर से अस्तित्व में नहीं आ सकता, और नष्ट हो गई वस्तुओं से कुछ भी उत्पन्न नहीं हो सकता। यदि बीज का नाश अंकुर की उत्पत्ति का कारण होता तो जैसे ही बीज के टुकड़े-टुकड़े हुए, उसी क्षण में अंकुर की उत्पत्ति हो जाना चाहिए था। वस्तुतः अंकुर केवल तभी प्रकट होता है जबकि बीज के विभाग के बाद उसके कणों में एक तदीय सम्मिश्रण बन जाता है। इस प्रकार अंकुर की उत्पत्ति अभाव से न होकर बीज के कणों की पुनर्व्यवस्था से होती है।⁸ इस मत कि जगत् अकस्मात्

1 न्यायभाष्य, 4 : 1, 37-40, और देखिए 4 : 2, 26—27, 31—33।

2 यदि वस्तुओं का कोई निश्चित लक्षण (वधवा व्यनित्य) जैसी कुछ वस्तु नहीं है, तो हमें एक-से दो अणुओं अथवा एक ही आकार के दो पदार्थों के विषय में सम्बाई और छोटाई के सापेक्ष भाव क्यों नहीं होते? जैसा से तात्पर्य यह है कि जब हम दो वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं तो उनमें से एक का दूसरे पर नाशित्व लक्षण करना हमारे लिए सम्भव हो जाता है। (न्यायभाष्य, 4 : 1, 40)।

3 न्यायभाष्य, 4 : 1, 25-28।

4 न्यायभाष्य, 4 : 1, 29-33।

5 न्यायभाष्य, 4 : 1, 34-36।

6 देखिए बौद्ध अलोचकृत 'अवयवनिराकरण'। इसका रचयिता नवी शताब्दी के अन्त के लगभग हुआ था।

7 वात्स्यायनकृत 'सत्त्विकान्तवाद' की व्याख्या स्पष्ट नहीं है। यह उद्यमरत पिदागोरस की संवादिपरक प्रकल्पना जैसे किमी विद्वान्त का उत्प्रेषण करती है।

8 न्यायभाष्य, 4 : 1, 14-18।

ज्ञान अथवा स्मृति सम्भव न हो सकेगी।¹ सवेदनात्मक तथा स्नेहात्मक तत्त्वों की केवल समिश्रणमात्र होने से चेतना की कोई भी अवस्था मेरी है या अन्य की, ऐसी पृथक् करके नहीं जानी जा सकती। दूसरे का अनुभव मेरा अनुभव नहीं है, क्योंकि मेरी आत्मा उसकी आत्मा से भिन्न है। हमारी सब मानसिक अवस्थाएँ जैसे स्मृति, अभिज्ञान, जीवात्मा की सापेक्ष निरन्तरता की अभिज्ञता, आत्मा का सकल्प या आग्रह, अन्य आत्माओं के साथ सहानुभूति अथवा सम्बन्ध की चेतना, ये सब यह सूचित करती हैं कि आत्मा का अर्थ अस्तित्व है।

भौतिकवादी के इस मत का कि चेतना देह का गुण है, सरलता के साथ प्रत्याख्यान हो जाता है। यदि यह देह का गुण होती तो इसका स्थान देह के भिन्न-भिन्न भागों में और उसके भौतिक अंगों में भी होता।² यदि देह के भौतिक अंगों में भी चेतना है तो हमें मानना होगा कि व्यक्ति की चेतना विविध प्रकार की चेतनाओं का सम्मिश्रण है जो देह के भिन्न भिन्न अंगों से उत्पन्न हुई है। यदि देह में चेतना मानी जाए तो प्रकृति-मात्र में भी चेतना माननी पड़ेगी, क्योंकि प्रकृति के तत्त्व ही देह का निर्माण करते हैं। यदि देह से भिन्न आत्मा का अस्तित्व नहीं है तो नैतिकता का कुछ भी महत्त्व नहीं रह जाता।³ क्योंकि देह क्षण-क्षण में बदलती रहती है, इसलिए कोई भी पाप आत्मा में जीवन में हमारा पीछा कैसे करेगा। यदि चेतना देह का अनिवार्य गुण है तो वह अपने इस अनिवार्य गुण को कभी भी छोड़ न सकती, हमारे लिए ऐसी देहों को देखना जो चेतना-रहित हों, अमभव हो जाता—जैसे कि मृत देह चेतना-रहित देखी जाती है। समाधि अवस्था में चेतना नहीं पाई जाती। देह का यह स्वाभाविक गुण नहीं है, क्योंकि जब तक देह रहती है तब तक यह बराबर उसके साथ नहीं रहती, जैसे कि रंग आदि अन्य गुण देह के साथ बराबर रहते हैं।⁴ यदि चेतना देह का गौण गुण होती तो इसका कारण देह के अतिरिक्त अन्य कुछ होता। इसके अतिरिक्त, चेतना उस गद्यार्थ का गुण नहीं हो सकती जिसकी कि चेतना होती है, वरिष्ठ उसी का गुण हो सकती है जो स्वयंचेतन है। चेतना को देह का गुण मानें तो इसका ज्ञान दूसरों को भी होना चाहिए।⁵ देह चेतना की सहायक भी नहीं है, जैसा कि अनुभव सर्वविदित है। अधिक से अधिक यह स्वीकार किया जा सकता है कि यह (देह) चेतना की अभिव्यक्ति में साधन व सहायक-मात्र है। देह की परिभाषा यह की गई है कि देह क्रियाओं, इन्द्रियों तथा पदार्थों का माध्यम है।⁶ आत्मा देह के द्वारा ही पदार्थों को प्राप्त करने अथवा उनसे छुटकारा पाने का प्रयत्न करती है, क्योंकि देह ही इन्द्रियों, मन तथा भावनाओं का स्थान है। हम देह की चेतना

1 न्यायवातिक, 1 1, 10। वाचस्पति का कहना है कि "यदि आत्मा की अनुपस्थिति में बोध की स्मृति तथा उनका विलयन इस प्रकल्पना के जन्तुगत सम्भव हो सकता कि प्रत्येक बोध बोध की श्रृंखला में एक अवयव बन जाता, तो प्रत्येक बोध स्वयं श्रृंखला के प्रत्येक अन्य बोध का स्मरण करा सकता तथा उनके साथ मिलित हो सकता। अतएव वाचस्पति का उक्त कथन वाचस्पति के इस कथन का भावानुवाद है कि "एक बोध की प्रत्यभिज्ञा दूसरे बोध के द्वारा उच्च प्रकार सम्भव होगी जैसे एक शरीर द्वारा किए गए अनुभवों की प्रत्यभिज्ञा दूसरे शरीर को हो।" (न्यायभाष्य, 1 1, 10)।

2 देखिए साध्यसूत्र, 3 : 20-21, और इनपर विज्ञानभिक्षु तथा अनिरुद्ध की टीका।

3 न्यायभाष्य, 3 1, 4।

4 न्यायभाष्य, 3 2, 47।

- देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 261-62। और देखिए न्यायभाष्य, 3 2, 53-55।

6 न्यायसूत्र, 1 1, 11।

एव आत्मा के साथ जो उसे धारण करती है, एकात्मा स्वीकार नहीं कर सकते। और न ही हम जीवनी शक्ति की प्रक्रियाओं के साथ चेतना का तादात्म्य स्वीकार कर सकते हैं। आत्मा का देह के साथ जो विशेष सम्बन्ध है उसी का नाम जीवनी शक्ति है।¹

आत्मा इन्द्रिया नहीं है, बल्कि इन्द्रियों का नियन्त्रण करने वाली है, तथा इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान का समन्वय करने वाली है।² यह जीवात्मा ही है जो भिन्न-भिन्न प्रकार के अनुभवों में एकत्र स्थापित करती है। आत्म शब्दों को नहीं सुन सकती, न ज्ञान ही वस्तुओं को देख सकते हैं, और यह चेतना कि मैं जिस पदार्थ को अब देख रहा हूँ उसके विषय में मैंने सुना भी था, सम्भव नहीं हो सकती थी यदि आत्मा इन्द्रियों से भिन्न तथा उनसे परे न होती। इन्द्रिया साधनमात्र हैं और इसलिए उनका उपयोग करने के लिए किसी कर्मा की आवश्यकता है। इन्द्रिया केवल भौतिक प्रकृति से उत्पन्न हैं, अतः चेतना उनका गुण नहीं हो सकती। देखा हुआ पदार्थ और आँखें यदि दोनों नष्ट भी हो जाएं तो भी यह ज्ञान कि मैंने देखा था, रहता ही है, और इसलिए यह ज्ञान इन्द्रियों या बाह्य पदार्थों का गुण नहीं हो सकता।³ आत्मा और मन को भी एक नहीं माना जा सकता, क्योंकि मन एक साधन-मात्र है जिसके द्वारा आत्मा मनन अपना दिखार करती है। क्योंकि मन परमाणुओं से बना है अतः यह भी देह की भाँति ही, आत्मा नहीं हो सकता। यदि बुद्धि को मन का गुण मानें तो अनेकों वस्तुओं के एक साथ ज्ञान की, जैसा कि योगियों को होता है, व्याख्या नहीं हो सकेगी।⁴ आत्मा का ऐक्य देह, इन्द्रियों या मन के साथ नहीं हो सकता, क्योंकि देह के नष्ट होने, इन्द्रियों के जलम हो जाने और मन के निवर्ण हो जाने पर भी आत्मा बनी रहती है।⁵ उक्त सब प्रमेय पक्ष के पदार्थ हैं और प्रमादा नहीं बन सकते, जबकि आत्मा ही प्रमाणा है।⁶

यह स्थायी आत्मा बुद्धि, उपनिषद् अथवा ज्ञान नहीं है।⁷ बुद्धि अस्थायी है, जबकि आत्मा का अवश्य स्थायी होना चाहिए।⁸ हम अपनी चेतना की वहुता हुई जल की धारा से उपमा दे सकते हैं, जहाँ मन की एक अवस्था के निमील होते ही दूसरी प्रकट हो जाती है। पदार्थ का जो भी स्वरूप हो, शब्द की भाँति हृत् गति से भिन्नकने वाला अथवा पड़े की तन्तु अवस्थाकृत स्थायी बोध अपने-आप में क्षणिक (अस्थायी) है।⁹ पदार्थ का सापेक्ष न्यायित्व बोध की सापेक्ष विशिष्टता का कारण होता है, किन्तु इसके कारण बाध स्वयं स्थायी नहीं हो जाता।¹⁰ प्रत्यभिज्ञा (पहचान) को योग्यता बुद्धि का गुण नहीं हो सकती।¹¹ बुद्धि, नैय्यायिक के अनुसार, न तो द्रव्य है और न ही प्रमाता है, बल्कि जीवात्मा का एक गुण है जिसका बोध हो सकता है। जीवात्मा उन सबकी द्रष्टा है जिनसे दुःख-सुख उत्पन्न होते हैं। वह सुख व दुःख की भोक्ता, अर्थात् अनुभव करने वाली

1. न्यायकन्दौ, पृष्ठ 263।

2. न्यायभाष्य, 3 1, 1।

3. न्यायभाष्य, 3 2, 18।

4. न्यायभाष्य, 3 2, 19।

5. प्रश्नोत्तरावली पर पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 69, और देखिए भाष्यपरिचय, 47-49।

6. न्यायकन्दौ, 3 2, 19।

7. न्यायसूत्र, 1-1-5।

8. न्यायवाक्यव्याख्यानटीका, 1 3, 10।

9. न्यायभाष्य, 3-2, 12, 3; 2 18 41।

10. न्यायभाष्य, 3 2, 44, और देखिए न्यायवाक्य, 3 2, 45।

11. न्यायभाष्य, 3 2, 3।

है, और सब पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करनेवाली है।

वह द्रव्य जो इन गुणों का निधान है, अवयव-घटित नहीं हो सकता, क्योंकि न्यायशास्त्र की यह धारणा है कि मिश्रित पदार्थ नाम्नावान् है जबकि सरल (निरवयव) पदार्थ नित्य है। जिसकी उत्पत्ति है वह अवश्य अवयवों से मिलकर बना है, और जब अवयव अलग-अलग हो जाते हैं तो पदार्थ का विनाश हो जाता है। जीवात्मा निरवयव है और नित्य है। इसका न आदि है, न अन्त है। यदि जीवात्मा ने कभी बनना आरम्भ किया होता तो उसका कभी अन्त भी होता। जीवात्मा का आकार भी परिमित नहीं हो सकता, क्योंकि जो परिमित है उसके अवयव हैं और वह नाशवान् है। आत्मा को या तो परमाणु-निर्मित होना चाहिए, अथवा अपरिमित होना चाहिए। वह मिश्रित पदार्थों के समान मध्यम परिमाण वाली नहीं हो सकती। वह परमाणु-घटित नहीं हो सकती। क्योंकि उस अवस्था में हमें उसके बुद्धि व इच्छा आदि गुणों का ज्ञान न होता। उसके परमाणु-घटित होने की अवस्था में बोध सारी देह में व्याप्त नहीं हो सकता था।¹ यदि वह मध्यम परिमाण की होती तो या तो देह से बड़ी, या छोटी होती। दोनों ही अवस्थाओं में वह देह को व्याप्त न कर सकती, जबकि वह करता है और उसे करना चाहिए। यदि वह देह के ही परिमाण की होती तो देह के लिए बहुत छोटी सिद्ध होती, क्योंकि देह तो जन्म के बाद से बराबर बढ़ती रहती है। इसके अतिरिक्त, जन्म-जन्म में वह अपना परिमाण बदलती रहती, यह कठिनाई उपस्थित होती जिसे दूर किया ही नहीं जा सकता। इसलिए वह सर्वव्यापक है, यद्यपि वह एक समय में अनेक पदार्थों का ज्ञान उपलब्ध नहीं कर सकती, क्योंकि उसका साधन मन अणुरूप है। देह द्वारा किए गए रामस्त कर्मों के सत्कारों को मन ही समालंकर रखता है, और हर एक आत्मा के पास सामान्यतः एक ही मन है, जिसे मित्य कहा गया है।²

प्रत्येक व्यक्ति में आत्मा अपनी विक्षेपता रखती है।³ जीवात्माओं की संख्या अपरिमित है। यदि प्रत्येक व्यक्ति की जीवात्मा पृथक्-पृथक् न होती तो सबके अनुभव एक समान हो जाया करते।⁴ यदि सब देहों के अन्दर एक ही आत्मा विद्यमान रहती तो जब एक को सुख या दुःख अनुभव होता तो सबको उसी प्रकार के सुख और दुःख का अनुभव होता, किन्तु ऐसा होता नहीं है।

चेतना आत्मा का अनिवार्य गुण नहीं है। बोध की शृङ्खलाओं का भी एक अन्त है। "अन्तिम बोध के विषय में स्थिति यह है कि कारण (पुण्य या पाप) के न रहने पर वह भी समाप्त हो जाता है अथवा काल की विक्षेपताओं से (जो अच्छे व बुरे कर्मों का अन्त कर सकता है), अथवा स्वयं अन्तिम बोध द्वारा उत्पन्न सत्कारों से भी अन्तिम बोध का अन्त हो जाता है।"⁵ परिणाम यह निकला कि आत्मा, जो चेतना का आधार है, सदा ही चेतन रहे, आवश्यक नहीं है। वस्तुतः यह एक जब दत्त है जो चेतना की अवस्थाओं से गुणवान् होता है।⁶ चेतनता आत्मा से पथक् नहीं रह सकती। जैसेकि

1 तर्कसंग्रहटीका, 17।

2 न्यायभाष्य, 1. 1, 16, 3. 2, 56।

3 न्यायप्रतिपत्तिटीका, 1. 1 10 न्यायभाष्य 3. 1, 14।

4 एक ही आत्मा द्वारा निम्न-निम्न शरीरों के संचालन की सम्भावना को असाधारण घटना माना गया है (न्यायभाष्य, 3. 2. 32)।

5 न्यायवार्तिक, 3. 2, 24।

6 उदयन के मत में यह एक ऐसा द्रव्य है जिसमें ज्ञान आह-वाद तथा अन्य चिह्नों भूत हैं,

अग्नि की ज्वाला अग्नि से पृथक् नहीं रह सकती। किन्तु आत्मा के लिए यह आवश्यक नहीं कि वह चेतन रहे। जागरित अवस्था में आत्मा का मन के साथ संयोग होने से उत्पन्न एक गुण चेतनता है। यह आत्मा का एक अन्तर्निगामी गुण है।¹

आत्मा एक ऐसा नित्य तत्त्व है कि समय नमय पर इसका ऐसी एक देह में सम्बन्ध होता रहता है जो इसके अनुकूल होती है। देह मनुष्य को अपने कर्मों के अनुसार मिलती है, और सुख-दुःख का आधार देह ही है।² देह की रचना नियति³ की अदृष्ट शक्ति से होती है और पूर्वकर्मों के फलों का परिणाम है।⁴ प्रत्येक मनुष्य को ऐसी देह मिलती है जो कि उन अनुभवों का, जो उसे भोगने हैं, माध्यम बन सके। प्राणी का जन्म केवल भौतिक प्रक्रिया नहीं है। उत्तरोत्तर का कहना है कि माता-पिता का कर्म जिन्हें बच्चे की उत्पत्ति में होनेवाले अनुभवों का भोगना है, और उस व्यक्ति का अपना कर्म जिसे इस जन्म में अनुभवों को भोगना है—ये दोनों परस्पर मिलकर माता के गर्भ में देह की उत्पत्ति के कारण बनते हैं।⁵ देह के माध्यम आत्मा का सम्बन्ध उसका जन्म कहना जाता है एक उससे जन्म हो जाने का नाम मायु है।⁶ सृष्टि के प्रारम्भ में परमाणुओं ने एक क्रिया चालू हो गई, जिससे वे संयुक्त होकर भौतिक वस्तुओं की सृष्टि करते हैं। इसी प्रकार भी एक क्रिया आत्माओं के मनो में भी होती है जो आत्माओं के अपने पिछले कर्मों के अनुसार कई अन्य गुणों को उत्पन्न करती है। प्रत्येक आत्मा के पूर्व इतिहास में अनेक जन्म अन्तर्निहित होते हैं। प्रत्येक क्षण में हमकी ऐतिहासिक परम्परा अपनी जहाँ भूतकाल में रक्ती है और भविष्य की रूपरेखा लिए रहती है। प्रत्येक जन्म, ऐतिहासिक रूप से व्यक्तित्व इस प्रकार की शृङ्खला की केवल एक कड़ी है।

पूर्व-अस्तित्व की प्रकल्पना को सिद्ध करने का कोई विशेष प्रयत्न इसलिये नहीं किया गया क्योंकि इसे साधारणतः स्वीकार कर दिया गया है। किन्तु एकदम प्रारम्भिक अवस्थाओं में मूल और बुद्धि के चिह्नों को प्रकट करने लगते हैं, और इन बच्चों की मुस्कान अथवा रोने को कमल के खिलने तथा मुरझाने के समान केवल मानविक गति बतलाकर दान नहीं सकते।⁷ मनुष्य-प्राणी एक फूल में कहीं अधिक महत्वपूर्ण अस्तित्व

एक यह निश्चय, भविष्य, परिवर्तनरहित, जागर ४ वषु से जरा नहीं, किन्तु समस्त शरीर में व्यापक होने की क्षमता रखता है।

1 1 : 10 पर 'मायमात्र और व्यावहारिक, प्रकृतपादृत परावर्तनपर, पृष्ठ 90।

2 'मायमात्र, 3 1, 27। देह भूतकाली पृथ्वी से पनी है, यद्यपि अन्य तत्व भी इसके मायमात्रिक रूप में रहते हैं (3 1, 27-29)। शरीरीय देह का निर्माण पृथक्कर से पृथक् से हुआ है, किन्तु शरीर, वस्तुतः में निहित जलीय देहों को भी स्वीकार करता है। इसी प्रकार वह भूतकाली में आनेम और वायुमय में वायव्य देहों का भी स्वीकार करता है। किन्तु आकाशीय अथवा ईश्वर की देह नहीं है।

3 'मायमात्र 3 2, 60-72।

4 'पुनर्जन्म-तानुव्याप्त (मायमात्र, 3 2, 60)।

5 'मायमात्रिक, 3 2, 63।

6 4 1, 10। प्रत्येक पृथक् जन्म है कि समस्त शरीर चक्र का केन्द्र, अर्थात् जन्म व मृत्यु का सम्बन्ध मन के साथ है या जन्म के साथ। उत्तरोत्तर जन्म देते हैं 'यदि समस्त से तुम्हारा अभि-प्रय कर्म से है (अर्थात् शरीरों में प्रकट होने और उन्हें छोड़ने से है) तो इसका सम्बन्ध मन में है, क्योंकि जो वस्तुएं गति करती हैं (अन्तरित) वह मन है। दूसरी ओर यदि समस्त में अभिप्रय तुम्हारा (मन और दुःख के) संपुर्ण है तो इसका सम्बन्ध आत्मा में है, क्योंकि वह जागर ही है जो मुख और दुःख का अनुभव करता है।' (मायमात्रिक, 1 1, 10)।

7 3, 1, 19-21।

रखता है। नवजात शिशु की दूध पीने की इच्छा का समाधान चुम्बक के प्रति लोहे के टुकड़े के स्वाभाविक आकर्षण से उसकी उपमा देकर नहीं किया जा सकता, क्योंकि शिशु केवल धातु का टुकड़ा नहीं है।¹ यह आपत्ति कि इच्छाओं समेत वच्चे उत्पन्न हो सकते हैं, जैरेकि गुणों समेत द्रव्य पैदा होते हैं, मान्य नहीं है, क्योंकि इच्छाएँ केवल गुण नहीं हैं अपितु उनका प्रादुर्भाव भूतपूर्व अनुभव से होता है।² हम इस जगत् में नितान्त भुलावे में नहीं आते और न ही पूर्वजन्मा को लेकर आते हैं, बल्कि कुछ स्मृतियों तथा स्वाभावों को लेकर आते हैं जो हमने अपने पूर्वजन्म में अर्जित किए हैं।³ पूर्वजन्मों तथा भावी जीवन मगधी तर्कों को नैतिक भावनाओं से समर्थन प्राप्त होता है। यदि हम अपनी आत्माओं के लिए भूतकाल तथा भविष्य के अस्तित्व को न मानें तो उस अवस्था में 'वृत्तहीन' तथा 'अवृत्ताभ्यास'—अर्थात् जो कुछ किया उसका लोप तथा जो नहीं किया उसका फलभोग—इन दोनों से हमारा नैतिक भाव गूट हो जाएगा। भविष्य जन्म को अवश्य होना ही चाहिए, जिसमें हम अपने कर्मों का फल भोग सकें, और वर्तमान में व्यक्तियों के भय में जो इतना भेद दिखाई देता है उसका समाधान करने के लिए भूतकाल के जन्म को भी मानना आवश्यक है। जब हमारे दण्ड अथवा पुरस्कार दिलाने वाले गुणवगुणों का कोष निःशेष हो जाता है तो जीवात्मा ससार एवं पुनर्जन्म से मुक्त हो जाती है और मोक्ष प्राप्त कर लेती है।⁴ आत्म्यायम के अनुसार, हमारे सब कर्मों का फल मोक्ष से पूर्व के अन्तिम जन्म में प्राप्त होता है।⁵

दुःख से छुटकारा पाने का नाम मोक्ष है।⁶ यह असमरता की अवस्था भय से निर्मुक्त, अविनश्य, परमानन्द की प्राप्ति के भाव से युक्त, ब्रह्म कही जाती है।⁷ मोक्ष परम आनन्द का नाम है, जो पूर्ण ज्ञानि से युक्त एवं अपवित्रता (कलुषता) से रहित है। यह आत्मा का विनाश नहीं है, बल्कि केवल बन्धन का विनाश है। निपेक्षात्मक परिभाषा में कह सकते हैं कि यह दुःख का अन्त है, और निर्विघ्न सुख की प्राप्ति नहीं है। क्योंकि सुख के साथ दुःख सदा ही मिश्रित रहता है और इनकी उत्पत्ति का भी कारण दुःख की उत्पत्ति के समान जन्म है। उद्योतकर बलपूर्वक कहता है कि यदि मुक्त आत्मा को स्थायी सुख की प्राप्ति करनी हो तो उसे स्थायी शरीर भी चाहिए, क्योंकि शरीर की आन्यिक क्रिया के बिना अनुभव हो नहीं सकता।⁸

जब धार्मिक ग्रन्थ सुख को आत्मा का अनिवार्य सारतत्त्व कहते हैं, तो उनका तात्पर्य उससे दुःख का सर्वथा अभाव होता है। नैय्यायिक सिद्ध करता है

1 3 1, 22-24।

2 3 1, 25-26।

3 यह भी कहा जा सकता है कि इच्छाएँ तथा प्रवृत्तियाँ केवल आत्मा के अस्तित्व को निश्चि करती हैं, इनके पूर्वजन्म की सिद्ध नहीं करती। अन्तर्गतत्वा, नये प्रारम्भ की न्याय की प्रकल्पना के अनुसार, हमें अपनी आत्माओं के भूतकाल की गानना आवश्यक नहीं है।

4 न्यायभाष्य, 3 2, 67।

5 न्यायभाष्य, 4 1, 64।

6 1 1, 9।

7 तदभाष्य, अक्षरमालुपध, ब्रह्मसंमप्राप्ति (न्यायभाष्य, 1 1, 22)।

8 न्यायमालिक, 1 1, 22। और देखिए न्यायभाष्य 4 1, 58। सुख आत्मा का गुण है, किन्तु अवयवरूप नहीं है, ऐसा वाचस्पति का कहना है। देखिए न्यायवातिकदात्यदीना, 1 1, 22।

कि मुक्ति का प्रत्येक विचार कम से कम दुःख से छुटकारा चाहता है।¹ न्याय के मत में, अथवा अन्य स्थिरस्थकता और चेतनता का पूर्ण अभाव तथा शरीर व मन में आत्मा की सर्वथा गुणरहितता ही मोक्ष है। इस विषुद्ध स्थिति की तुलना, जिस मुक्त आत्माएँ प्राप्त करती हैं अगणित स्वप्नाविहीन निद्रा के साथ की जाती है।² अमूर्त आत्मत्व की यह अवस्था³ मोक्ष की सलाई गई है। क्योंकि गुणों को धारण करने के, यद्यपि अतन्त्र विद्यमान नहीं होते। वास्तविकता इस गिज्ञान की अभावसे कि आत्मा व गुण की अभिव्यक्ति का नाम ही मोक्ष है, इस आधार पर कहा है कि न तो इसमें विना कोई अभाव है और न ही अविद्य ही है। यदि गुण की अभिव्यक्ति का कोई कारण है तो वह या तो निम्न हो सकता है या अनिमित्त हो सकता है। यदि निम्न है, तो मुक्त तथा बद्ध आत्मा में कोई अन्तर नहीं होता चाहिए। यदि कारण अनिमित्त है, तो वह बना हो सकता है। आत्मा का मन के साथ सम्पर्क यह नहीं हो सकता, क्योंकि कर्म इससे कुछ बनता नहीं। अन्य महायुक्त, पुण्य आदि, स्थिराएँ बनने पड़ेंगी। किन्तु अनिमित्त गुण में उत्पन्न वस्तु निम्न नहीं हो सकती। जब पुण्य क्षीण हो जाता है तो उत्तम उत्पन्न गुण का ही प्रभाव हो जाता चाहिए।⁴ यह अवस्था बोधा से भी विनिरुद्ध मुक्त है। क्योंकि, न्याय के अनुसार, बोध भी क्षणमग्न और नर्म के उत्पादक है, हवी-विता बंधन व भी उत्पन्नक है। सारय के इस मत की कि मोक्ष विषुद्ध चेतनता की अवस्था है, मनीषा में वह। क्या है कि इस चेतनता की उत्पत्ति का भी तो बाह्य कारण अवश्य होता चाहिए, और जिनका कोई कारण है वह अवश्य अनिमित्त है। इसके अनिमित्त, सारय का यह मत कि मुक्तिरश्मि में पूर्ण प्रकृति से प्रभव रहता है जिससे प्रकृति अपना कार्य बन्द कर देती है और पूर्ण अपने स्वरूप में अग्रिम हो जाता है, प्रकृति के नष्ट तत्त्व की अत्यधिक बुद्धि-पूर्ण काला है।⁵

मनीषक अनुभव करता है कि नैयायिकों का मोक्ष एक निरर्थक लक्ष्य है, क्योंकि भौतिकवाद और न्याय के दर्शन में कुछ अधिक भेद नहीं प्रतीत होता। न्याय के मत में व्यक्ति न तो आत्मा है और न देह ही है, बल्कि इन दोनों के संयोग का परिणाम है। जब आत्मा का देह से पृथक्त्व होता है तो ऐसा कुछ घटित नहीं होता जो भवेदना का उत्तेजित कर, अभावस्थ स्थितिप्रसन्न के कहा है, "यतो पृथिवी स्पृष्ट म समा जायती और न स्पृष्ट स्वयं संस्था जायते।" विनिरुद्ध चेतनता का धारित मनुष्य की दार्मिक के समान हो है। स्पष्ट-रहित विद्या महाकर्म्य लक्ष्य की स्थिति है। और हम यह भी कह सकते हैं कि एक पापान्त्रिणी गाम्भीर्य निद्रा में परम आत्मस्थ ध्यान का रहा है जिसमें स्वप्न कोई भिन्न नहीं होता सकते। दुःख तथा कामना से रहित अस्तित्व, जो न्याय का आदर्श है, मनुष्य के स्वप्न का वैदिक एक यज्ञक आलस्य देता है। संवेदनाओं, कामनाओं और

1. सारदर्शनसूत्र, 11।

2. मनुष्यत्व व पञ्चदशी के मतानुसार (4, 1, 63)।

3. "शास्त्राचार्य 1, 1, 22 और देखिए 'न्यायकाली', पृष्ठ 296-297।

4. न्यायसूत्र, 3, 2, 73-78।

सब प्रकार के हितों का त्याग करना और देश और काल के बन्धन से मुक्त होना परमात्मा में नये सिरे से उत्पन्न होने से निश्चय ही सिद्ध है। भावकहृदय व्यक्ति इस प्रकार के एक अपरूप राक्षस को, जो देवी-देवताओं की मुर्तियों के संग्रहालय में स्थान पाने के योग्य है, कभी मान्य नहीं ठहरा सकते। वेदान्ती, चाहे वह किसी भी सम्प्रदाय का क्यों न हो, तर्क करता है कि मोक्ष से सात्पर्य इस निर्वैल, तन्मय, व्यक्तित्व को छोड़कर अन्यत्र से समा जाना है। नैयायिक यह प्रतिपादन करने को उत्सुक है कि मुक्ति की दशा परमानन्द की दशा है।¹ किन्तु वे ऐसा तब तक नहीं कर सकते जब तक कि वे आत्मा के साथ चेतना के सम्बन्ध की अपनी धारणा पर पुनर्विचार न करें।

23 आत्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ समालोचनात्मक विचार

नैयायिक के समक्ष इस विषय में स्थिति स्पष्ट नहीं है कि उसके सिद्धान्त में चेतनता की पद मर्यादा क्या है। वह आत्मा को अपने आपमें चेतनाविहीन मानता है और युक्ति वेता है कि चेतनता की उत्पत्ति भौतिक प्रकृति के प्रति आत्मा की प्रतिक्रिया से होती है। उसकी धारणा है कि हमारी चेतनता में जो एकत्व है वह आत्मारूपी एक यथार्थ तत्त्व के अस्तित्व के कारण ही है। हमारी चेतनता अणिक भी है और कभी-कभी यह कुछ समय के लिए सर्वथा विलुप्त भी हो जाती है। तो भी एक समान सत्ता विद्यमान अवश्य है जो हमें वस्तुओं का स्मरण कराती है और यह ध्यान दिलाती है कि हम ब्रह्मपन और बुद्धावस्था में वही हैं। इस तथ्य की व्याख्या के लिए नैयायिक आत्मारूपी एक नित्य सत्ता को स्वीकार कर लेता है जो सदा उरी रूप में रहती है, यद्यपि चेतनावस्थाएँ एक के पश्चात् दूसरी परिवर्तित हो सकती हैं। किन्तु क्या आत्मा स्वयं चेतनाविहीन होते हुए भी प्रत्यभिज्ञा कर सकती है? यदि निद्रितावस्था और तत्समान अन्य भी कतिपय अवस्थाओं में हमारे चेतन जीवन का पूर्ण विच्छेद होता है और यदि आत्मा स्वयं चेतनसारहित है तो फिर प्रत्यभिज्ञा की व्याख्या किस प्रकार हो सकती है? यदि नैयायिक द्वारा कल्पित आत्मा नित्य तथा स्वयं चैतन्य-स्वरूप नहीं है जो मानसिक स्थितियों की शृङ्खलाओं की साथी है तो वह न तो पहचान सकती है न ही स्मरण कर सकती है। जैसा कि शाकराचार्य का कहना है “जो यह मानता है कि चेतनता का उन अवस्थाओं से कार्य बन्ध हो जाता है, उसके लिए भी चेतनता द्वारा असाक्षीकृत चैतन्य-विहीनता के विषय में कुछ कह सकना सम्भव नहीं हो सकता।”² जीवात्मा को दिना व्यवधान के चेतन रहना चाहिए, जिसे कभी अवकाश नहीं मिलता। नैयायिक का यह मानना ठीक है कि यदि चेतनता से सात्पर्य स्वयं देखी गई या बाहर से देखी गई, किसी वस्तु की चेतना की अवस्थाओं का सिलसिला है तो वह मौलिक यथार्थ सत्ता नहीं है। यथार्थसत्ता है द्रष्टा, जो नित्य है और आत्मनिर्भर है। किन्तु यह पिछला तत्त्व चेतनता में परे होना आवश्यक नहीं है। अचेतन आत्मा चेतनावस्था के अवशिष्ट प्रभावों को मग्न करके हुए मस्तिष्क के ही समान है जो चेतनावस्था की घटनाओं के प्रभावों को अपने अन्दर धारण करता है। यदि आत्मा को एक निरन्तर चेतना के रूप में नहीं माना

1 न्यायसार, पृष्ठ 39-41। और तुलना कीलिय न्यायशास्त्र, 1 1, 22।

2 शाकरशास्त्र, 2 3, 18।

जा सकता तो उसकी कल्पना करने की ही आवश्यकता नहीं है। मानवदेह के भौतिक के कोष्ठक ही मूर्ति और श्रमयित्रा के आधार बन सकते हैं। किन्तु नैय्यायिक का मतानुसार इस प्रकार के गमाधान से नहीं होता इसीलिए उसे एक चेतनामय प्रमाणा भवना आत्मा को मानना होता है। आत्मा को एक अभौतिक पदार्थ स्वीकार करो कि जो उसका मत है यह ठोका कठिनायें प्रतीत होता है। इसे वाध्यत्मिक माना गया है और यह भी आवश्यक है कि इसे चेतन्यत्व स्वीकार किया जाए, यद्यपि प्रयोगमिद धर्म में नहीं। नैय्यायिक को चिन्ता है कि जिस आत्मा को अस्थायी बोधों के साथ एक गमान न मान लिया जाए। आत्मा की आध्यात्मिक गमायेता को अस्थायी भौतिक अवस्थाओं के साथ मिश्रित करना ठीक न होगा। आत्मा सब समय में एक दृष्टिक मानविक अवस्थाओं से प्रतिबिम्बित नहीं रहती। किन्तु इसे यदि उस उद्देश्य की पूर्ति कानी है जिसके लिए इसकी कल्पना की गई है, तो इसे चैतन्यमय होना ही चाहिए। इस विषय में मान्यता मत न्याय से एक पग धागे है।

जब तक हम आत्मा की गमायेता को चैतन्यमय नहीं मानें, चेतनता की व्याख्या करना कठिन हो जाता है। हम चेतनता को एक तृतीय वस्तु (tertium quid) नहीं बना सकते—अर्थात् एक प्रकार की यांत्रिक चमक, जो दो चेतनताविहीन पदार्थों को परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न हो जाती हो। यदि आत्मा अपने आपमें चैतन्यमय नहीं है, और यदि यह चैतन्य बाह्य जगत् की क्रिया के द्वारा उसके अन्दर उत्पन्न किया जाता है, तो आत्मा के सिद्धान्त तथा भौतिकवाद में भेद ही क्या रह जाता है? अर्थात् यह ही कहना है कि चेतनता केवल-मात्र भौतिक के एक आनुपातिक उपग्रह हो। चेतनता भौतिकता में बहुत आगे बढ़ जाती है और हम इसके समान कोई यांत्रिक पदार्थ नहीं ढूँढ सकते। यह विषय कि भौतिक तथा अभौतिक वस्तुएँ एक-दूसरे पर किस प्रकार क्रिया-प्रतिक्रिया करती हैं, अविस्तरीय है। जब हम एक भौतिक पदार्थ से मानसिक क्षेत्र में आते हैं तो हम एक जगत् से दूसरे जगत् में पग बढ़ाते हैं, जो अपरिमेय है। यह कह देना कि चैतन्य अजगत् चेतना-विरहित दो पदार्थों, अर्थात् आत्मा तथा मन, की क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न उपविकार हैं, कोई समाधान नहीं है। आत्मा अभीम तथा निर्विकार है, मन परमाणुओं में बना तथा विरमय है, इसलिए इन दोनों की क्रिया प्रतिक्रिया की कल्पना हम कैसे कर सकते हैं? यदि चेतनता कोई ऐसी वस्तु है जिसकी दायित्व अभीम रूप में किञ्चित् आत्मा के अन्दर होती है, तो क्या हम चेतनता का आधार आत्मा अपने पूर्ण रूप में है अथवा देहाव विविध भाग के रूप में? पहली अवस्था स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि उस अवस्था में सब पदार्थ चेतनता में एक-साथ आ जाते चाहिए। दूसरी अवस्था इसलिए सम्यक् नहीं है, क्योंकि आत्मा के हिस्से नहीं होते। पुण्य तथा पाप को यदि हम विषय का निर्माणक माना जाए तो यह भी असम्भव है, क्योंकि समुद्र, नदियों, आकाश तथा पर्वतों के प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ पुण्य व पाप का क्या सम्बन्ध हो सकता है? डॉक्टराचार्य इसमें वलपूर्वक अनेकों आक्षेप करते हैं। क्योंकि प्रत्येक आत्मा सर्वव्यापक है, इसलिए एक आत्मा से सम्बद्ध मन को सब आत्माओं से सम्बद्ध होना चाहिए, जो परिणतवस्तुत्व सब आत्माओं को एक समान अनुभव होने

1 शङ्कराचार्य, 2, 17। प्रत्यक्षतया के अन्तर्भावों का परमाणुओं के साथ सम्पर्क होता नहीं माना जाता। तब वे अपने भुतकाल के अन्तर्भावों की वीर धारण कर सकते हैं? क्या मन उन्हें अपने अन्दर स्थित रखता है और क्या अन्तर्भाव में भी मन आत्मा के साथ रहता है?

चाहिए। क्योंकि सब आत्माएँ सर्वव्यापक हैं, अतः उन्हें सब देहों में भी विद्यमान होना चाहिए। उस अवस्था में अनेक सर्वव्यापक आत्माएँ एक ही दश को भी घेरेंगी।¹ यदि यह कहा जाए कि मन पर, जो स्वरूप में भौतिक है, आत्मा की क्रिया से चेतनता की उत्पत्ति होती है, तो कहना पड़ेगा कि आत्मा का चेतनता में भाग है, क्योंकि जब दो भौतिक पदार्थ एक-दूसरे के सम्पर्क में आते हैं तो वे केवल भौतिक घटना के ही कारण बन सकते हैं। यदि हम भौतिकवाद के दोष से बच निकलना चाहें, जो बुद्धि को परमाणुओं अथवा डबेकटूनों की एक अच्छी हलचल का निरुद्देश्य कार्य बताता है, तो हमें चेतनता की स्वतन्त्र सत्ता माननी ही पड़ेगी। आत्मा को एक निरन्तर त्रिधाशील आत्मा के रूप में मानना होगा, भले ही हम इसके कार्यकलाप से अभिज्ञ न हों। विस्मृति और असत्य की व्याख्या की आवश्यकता हो सकती है, स्मृति और ज्ञान की नहीं।

यदि हम देह और आत्मा में भेद करते हैं तो हमें उनकी पारस्परिक प्रतिक्रिया की व्याख्या के लिए अदृष्ट (भाग्य) के सिद्धांत का आश्रय लेना होगा, जिसे डेकार्टे ने 'दैवयोग' कहा है। न्याय के अनुसार, आत्मा जो विभु (व्यापक) है, सर्वदा मन के साथ सम्बन्ध रखती है। और बोध सब उत्पन्न होते हैं जब मन का सम्बन्ध इन्द्रियों के साथ होता है। मन एक और इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध होता है और दूसरी ओर आत्मा के साथ। यह ऐसा करते में किस प्रकार समर्थ होता है, यह एक ऐसा रहस्य है जिसका समाधान नैय्यायिक केवल परमात्मशक्ति की ओर संकेत करके करता है।

न्याय, आत्मा और देह को न केवल एक-दूसरे से भिन्न अपितु सामाज्यपूर्ण यथार्थसत्ताएँ मानता है। यह देह से भिन्न किन्तु देह में निवास करनेवाली आत्मा के सिद्धांत की स्वीकार करता है। देह अवश्य प्रकृति से बनी है। मनुष्य की शरीर-रचना में आत्मा और देह दोनों एक ही कोटि के नहीं माने जा सकते और न ही वे ऐशान्तिक हैं। देहरूपी जन्म में आत्मा कोई बाहर से जोड़ा गया पदार्थ नहीं है। नैय्यायिक मनुष्य-प्रकृति के आध्यात्मिक एवं भौतिक अंशों में अधिक व्यवस्थित सव्य में विश्वास रखता है।² न्याय एक वैशेषिक द्वारा समर्थित सिद्धान्त के अनुसार, भौतिक प्रकृति विचारों को मूर्तत्व में व्यक्त करने के लिए उपकरण है। भौतिक प्रकृति की अपेक्षा आत्मा की साधनता एवं मूल्य कहीं अधिक है और इसीलिए उसकी यथार्थता भी अधिक है। आत्मा तथा देह के मध्य भेद अनुभव के उच्चतर व निम्नतर स्तर का है।

नैय्यायिक को विदित है कि चेतनता समस्त अनुभव का आधार है। यह तथ्यों में से कोई एक तथ्य नहीं है जैसा कि सूर्य अथवा पृथ्वी है, बल्कि सब तथ्यों के लिए यह एक आवश्यक आधार है। बुद्धि भी बाह्य पदार्थों के कर्म द्वारा आत्मा के अन्दर उत्पन्न हुआ गुणमात्र नहीं है, बल्कि सब प्रकार के अनुभव का आवश्यक आधार है। अमनस्य इसकी परिभाषा करते हुए इसे सब प्रकार के अनुभव का कारण (सर्वव्यवहार-हेतु) बताता है।³ शिवादित्य बुद्धि की परिभाषा करते हुए इसे आत्मा के द्योतनात्मक अंश

1 शाकरभाष्य, 2 3, 50 53।

2 न्यायभाष्य, 3 2 60।

3 तर्कसंग्रह, 43। शैलवर्न अपने 'न्यायवैशिष्ट्य' नामक ग्रन्थ में व्यवहार को मूल्य-प्रयोग के समान, अथवा जो कुछ शब्दों द्वारा अभिव्यक्त किया जा सके समझता है यद्यपि यह मत अत्यधिक संकुचित है।

है, जिनसे वह मरणशीलता के अभिभाष से छुटकारा पाने पर मुक्त हो जाएगा। मुक्ति अथवा बन्धन दोनों ही अवस्थाओं में आत्मा का विशिष्ट लक्षणोप स्वरूप बना ही रहना चाहिए। क्योंकि आत्मा का स्वरूप हमारे ज्ञान से अतीत है, इसलिए हम अनुभव करने लगते हैं कि बौद्धिक, भावनात्मक एवं ऐच्छिक अन्तःप्रेरणाओं से रहित होने पर जो रूप बचता है वह केवलमात्र अन्त्य है। किन्तु तो भी नैय्यायिक को निश्चय है कि आनु-पञ्चिक गुणों का आधार वास्तविक कुछ है। प्रगेव पदार्थ के साथ जो सम्बन्ध है उसीके कारण आत्म-सम्बन्धी यथार्थता छिपी रहती है। हमारे अन्दर जो आत्मा है उसके ऊपर प्रकृति के निष्क्रिय अवयव का आवरण है। नैय्यायिक अपने उस मत में ठीक है कि आत्मा अमर है, यद्यपि वह उसे और जीवात्मा को मिला देने में भूल करता है, क्योंकि जीवात्मा चेतनता की अवाधित विद्यमानता के अतिरिक्त पूर्वजन्म को स्मरण नहीं रखता। जबकि हमारे अन्दर विद्यमान आत्मा सार्वभौम आत्मा है, अमिन्न आत्मा है, फिर भी सत्कारों को ग्रहण करने को क्षमता अपने साहकतागुण के कारण, ऐसी पस्तु है जो पराधीन निश्चेष्ट और नखर है और जो स्वभाव में अधिकतर प्रकृति के साथ मिलती है। हमारे अन्दर जो आत्मा है और जिसे अभीष्ट माना गया है, वह अपनी कर्मशीलता को स्थगित नहीं होने देती, वह निर्वसता तथा विकार के अधीन नहीं होती। किन्तु मन ऊरीर के समान, जोकि इसका निवासस्थान है, तथा सम्बद्ध इन्द्रियों के समान भिन्नस्वरूप है। प्रत्येक जीवात्मा द्वारा अनुभूत सत्य भिन्न-भिन्न है, क्योंकि जीवात्माएँ भिन्न-भिन्न ज्ञानेन्द्रियों से सम्बद्ध होती हैं। यदि आत्मा मन के साहचर्य से मुक्त हो जाए तो मन पदार्थ एक साथ ही चेतना को प्राप्त हो जाएँ, और आत्माओं के वस्तुत्व भी, क्योंकि आत्मा सर्वत्र विद्यमान है, समान होंगे। इस सार्वभौम वस्तुत्व को प्रत्येक आत्मा एक विशेष दृष्टिकोण से ग्रहण करती है, जिसका निर्णय देण और काल की उस व्यवस्था के कारण होता है जिसमें कि प्रत्येक आत्मा अवस्थित है। विश्वनाथ के अनुसार, जो वेदान्तियों का यह मत है कि आत्मा ज्ञानमय है एवं नव पदार्थ उसकी ऐतिहासिक परिस्थितियों द्वारा निर्णीत विशेष आकृतियाँ हैं, अपरिहार्य है।¹

जीवात्मा की ऐकान्तिकता इसका अनिवार्य गुण नहीं है, यह स्वयं ज्ञान के तथ्य से ही प्रकट हो जाता है। यदि प्रत्येक जीवात्मा एक विशिष्ट मन से सयुक्त पृथक् आध्यात्मिक इकाई है, तो हमें यह निश्चय नहीं हो सकता कि वे सब जगत् जिन्हें वे देखती हैं, एक ही हैं। यदि प्रत्येक इकाई अपने लिए एक जगत् का निर्माण करती है तो एक निरन्तर अनेकस्वप्न का, अर्थात् जिसकी इकाइयाँ हैं उतने ही जगत् हैं ऐसा, परिणाम निकलेगा। न्याय 'विषयीविज्ञानवाद' से बचने के लिए आतुर है और इसका विचार है कि हम सब एक सामान्य जगत् को जानते हैं। दूसरे शब्दों में, हम 'यद्वा' और 'अव' अर्थात् देण और काल की सीमाओं से ऊपर उठने का सामर्थ्य रखते हैं, आत्मिक, विशिष्ट तथा आत्मिक से ऊपर उठकर आवश्यक, सार्वभौम तथा अनन्त तक पहुँचने का सामर्थ्य रखते हैं। प्रत्येक ज्ञान में एक आवश्यक तत्त्व निहित रहता है,

1. ज्ञानानुसूचितज्ञानयोग आत्मा तत्त्व स्वतः प्रकाशस्वरूपत्वान्मैतन्यम्। ज्ञानसुखादिकन्तु तन्मैवाकार-विशेषः। तस्यापि भावत्वादेव साधिवन्त्वं पूर्व-पूर्वविज्ञानस्योत्तरविज्ञाने हेतुत्वात् (मिथ्यामतनुवृत्तानलि, 49)। आत्मा नि सन्नेह ज्ञान है। इसका ज्ञानस्वरूप उसकी अपनी अभिव्यक्ति से ही निम्न होता है। ज्ञान अपना उस पदार्थ का ज्ञान तथा सुख आदि इसकी विशेष आकृतियाँ हैं। केवलमात्र पदार्थ होने के कारण वे अवस्थायी हैं। पूर्ववर्ती गानविक स्थितियाँ परवर्ती स्थितियों को उत्पन्न करती हैं।

अर्थात् जिसे होना ही चाहिए। जाननेवाला आत्मा सन्त नहीं हो सकता। मानव विषयी (प्रमाता) का सम्बन्ध जगत् के साथ स्थिर नहीं है। मानव चेतनता कभी परिपूर्ण नहीं है, और इसीलिए सदा अपने में देखी रहती है। सान्त विचार का विशेष लक्षण यह है कि वह निरन्तर अपने में परिवर्तनमय है। मानवीय विचारधारा की अपनी विविध द्वन्द्वप्रवृत्ति है, जिसका प्रयत्न बाह्य पदार्थों के अपेक्षाकृत स्थिर स्वभाव के पर्याख्यान की ओर रहता है। वह सब विषय जो चेतना की बाह्य प्रकट होता है, वस्तुतः वैसा नहीं है। हम जो कुछ हैं उससे असन्तुष्ट रहते हैं, यह हमें जो कुछ बनना चाहिए उसके लिए हमारा शब्द है। पदार्थों तथा घटनाओं की भौतिक व्यवस्था से परे जाने का प्रयत्न अधिकतर भौतिक सकार्यता को प्राप्त करने के लिए होता है, जो सर्वोपरि चेतनता के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जो किसी भी वस्तु को अपने में विधर्मी नहीं मसभती। नैसर्गिक विमुक्त आत्मा को ऐतिहासिक वास्तव से, जो आदर्शों तथा विद्वानों पर निर्भर है—दूसरे शब्दों में जो विमुक्त आत्मा का एक प्रकार से मूर्तरूप है—पृथक् जानना है। यदि हम किसी समय सान्त आत्मा के स्वस्व को पहचान सकते हैं तो हमारे आध्यात्मिक स्वरूप व आदर्शों के द्वारा ही पहचान सकते हैं जोकि हमारे भूतकालीन इतिहास तथा वास्तवरण-सम्यग्धी अवस्थाओं से निर्गत होते हैं। किन्तु आदर्शों, शरीर-रचना और वातावरण की ये अवस्थित दशनिवासी अवस्थाएँ, सत्य-स्वरूप आत्मा में भिन्न हैं, यद्यपि वे उसपर आधारित हैं—इसे नैसर्गिक स्वीकार करता है। तार्किक दृष्टि से नैसर्गिक को स्वीकार करना होता है कि आत्माओं के अनेकत्व ने विद्वानों का आधार आत्मा के आधुनिक गुण है, और अब आत्मा के तार्किक स्वरूप पर इस विचार आया तो इस विद्वान्त को स्वीकारा पड़ेगा। ऐतिहासिक दृष्टिकोण, जो निरूपण नहीं है, जगत् के अनेकत्व की ओर ले जाता है। किन्तु आध्यात्मिक दृष्टिकोण, जो निरूपण है, अनन्तवाद ■ ऊपर उठता है। तब का यह तर्क कि परम आत्मा एक नहीं हो सकना क्योंकि इस प्रकार मानने से सुख और दुःख के भिन्न-भिन्न ज्ञान घटित हो जायेंगे, प्रबल नहीं है, क्योंकि ऐतिहासिक आत्माओं के पक्षपात का निषेध नहीं किया गया है। अनेक मत भिन्न-भिन्न आत्माओं का निर्णय करते हैं, जो फिर अपने-अपने द्वारा जगत् को रूप देती हैं। क्योंकि व्यावहारिक आत्माएँ जगत् के सब रूपों से सम्बद्ध नहीं रहती, इनलिए धीमे-धीमे का मत है कि कर्म में कर्म एक आत्मा ऐसी होनी चाहिए जिसमें अनुभव का क्षेत्र सम्मिलित जगत् हो। इस आत्मा का सब पदार्थों के साथ कोई सम्बन्ध सम्बन्ध नहीं है, बल्कि सब पदार्थों के साथ प्रतिष्ठ सम्बन्ध है और उन पर नियंत्रण है।¹ सांख्यिक रूप में सब आत्माएँ एक हैं। तार्किक चेत जो हम आत्माओं में देखते हैं, उन धर्मों तथा विशेष सम्बन्धों से निश्चित होते हैं जिन्हें आत्माएँ, सब वस्तुओं में सामान्य रूप से सम्बद्ध रहते हुए, प्राप्त करती हैं।

सार्वभौम चेतनता अर्थात् आत्मा की भौतिक सकार्यता को मान लेना विषयी-विज्ञानवाद के सिद्धान्त की समर्थन देना नहीं है। सार्वभौम आत्मा की सकार्यता के आधार पर प्रमाता तथा प्रमेय के अन्तर भेद करने का तात्पर्य यह नहीं है कि हम इस तथ्य को अस्वीकार करते हैं कि सूर्य के प्रकाश से लाभ उठानेवाले किसी जीवित वनस्पति अथवा शरीर वस्ति को प्रकाश में परिवर्तित करनेवाले किसी चेतन वस्तु के प्रादुर्भाव से दूरी पहले पृथ्वी तथा अन्यत्र यह अपने-अपने धुरों पर तथा सूर्य के चारों ओर वककर पड़ते थे।

जब तक न्याय चेतनता की आत्मा का एक गुणमात्र मानता है तब तक वह अनुभव का कारण नहीं बतला सकता। यदि अनुभव को बुद्धिमय बनाना है तो आत्मा को सार्वभौम चेतनता मानना होगा। न्याय ठीक मार्ग पर है जब वह यह कहता है कि परिस्थिति-सम्बन्धी अवस्थाएँ कतिपय विचारों तथा आदर्शों के विकास की ओर ले जाती हैं और यह विकास मानव-स्वभाव की ऐतिहासिकता को बनाता है परन्तु यह मानव-स्वभाव समस्त चेतनता का विषय नहीं है, बल्कि इसका विकास स्वयं चेतनता के अन्दर होता है और वह एक प्रमेयरूपी माध्यम द्वारा निर्णीत होता है। आत्माओं का भेद लौकिक जीवन के कारण है जिसमें वे भाग लेती हैं। परिमित शक्ति वाले प्राणी, यद्यपि उनका मूल प्रकृति में है, आत्मा के अन्दर ही फलते-फूलते हैं। पूर्णताप्राप्त आत्मा आध्यात्मिक अग्नि में विश्रामान रहते हैं जबकि भौतिक देहरूपी धुआँ नष्ट हो जाता है। इस मत को स्वीकार करने में मुक्त आत्मा के एकवचन रिक्त होने का भय ही नहीं रहता। जहाँ तक आत्माओं की मुक्तावस्था के विचार का सम्बन्ध है, एक और अनेक का भेद कुछ अर्थ नहीं रखता। यदि हम न्यायदर्शन की मुख्य शिक्षा का अनुसरण करें और उसमें असमर्थियों को निकाल दें, यद्यपि न्यायशास्त्र के विचारक स्वयं उनसे स्पष्ट रूप में अवगत नहीं हैं, तो हम कुछ इसी प्रकार के परिणाम पर पहुँचते हैं।

24. नीतिशास्त्र

ज्ञान के विचारक इच्छा और बुद्धि के मध्य कोई कड़ा भेदक चिह्न नहीं रखते हैं। बुद्धि प्रस्तुत पदार्थों को ग्रहण करने अथवा उनपर विचार करने में कोई निष्क्रिय कर्ता नहीं है, और इच्छा, जो बुद्धि द्वारा पदार्थों के प्रस्तुत किए जाने के पश्चात् कार्य प्रारम्भ करती है, कोई रहस्यमयी शक्ति नहीं है। समस्त ज्ञान प्रयोजन को लिए रहता है और जैसे ही हम पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं, या तो हम उन्हें पसन्द करते हैं या नापसन्द करते हैं, उन्हें प्राप्त करने की इच्छा करते हैं अथवा उनसे बचते हैं। जब हम किसी पदार्थ का चिन्तन करते हैं तो उसका मूल्य भी निर्धारित कर लेते हैं, और उसके प्रति एक निश्चित क्रियात्मक भावना भी बना लेते हैं। नीतिशास्त्र मनुष्य-जीवन के क्रियात्मक पक्ष को, विशेषकर स्वेच्छाकृत कर्मों को अपना विषय बनाता है।

कतिपय न्यायग्रन्थों में कामना के स्वरूप का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया गया है। विध्यनाथ,¹ इच्छा की अनेक प्रकार की अवस्थाओं का वर्णन करता है। हम असम्भव पदार्थों की इच्छा नहीं करते। केवल अवोध बच्चे ही चाद को पकड़ने के लिए हाथ फैलाते हैं। साधारणतः हम ऐसे ही पदार्थों के लिए अपनी इच्छा प्रकट करते हैं जो हमारी पहुँच के अन्दर होते हैं।² फिर, जिन पदार्थों की प्राप्ति के लिए इच्छा प्रकट की जाती है वे ऐसे ही पदार्थ होते हैं जिन्हें

1 सिद्धान्तमुक्ततन्त्री, 146-50।

2 कृतिसाधयता ज्ञान।

माछनीय माना गया है, अर्थात् जिनमें शांति का उपकार होगा।¹ यहाँ तक कि जब हम आत्महत्या भी करने का विचार करते हैं, या अपने शरीर में काटा घुमाते हैं तो वह भी इस विचार में करते हैं कि ये हमारे लिए उपयोगी होंगे। किसी भी पदार्थ का धूल्य कर्त्ता के लिए उपयोगी होने के नाते ही माना जाता है, यह बात अनन्त है कि मनुष्य आत्महत्या इत्यादि ऐसे ही धर्म कार्यों को भस्तिष्क को असाधारण अवस्था (विकृति) के कारण ही क्यों न उपयोगी मानेगा हो।² पीछे पाइए उसके विषय में कुछ भी सम्मति क्यों न प्रकट की जाए, कामता करते समय ही उस पदार्थ की उपादेयता ही सम्झी जाती है। किसी भी कार्य-योजना का नियोजन बनाते समय हम उसके सम्बन्ध परिणामों को ध्यान में रखते हैं और निश्चय कर लेते हैं कि उसके अंगीकार करने से अधिक पुराई न होगी।³ यदि किसी पदार्थ के अधिक हानिकर मिद्ध होने की सम्भावना होती है तो हम उसका अनुसरण नहीं करते। इस तरह हमें प्रस्तावित कार्यपद्धति के परिणामों का ध्यानपूर्वक सर्वेक्षण सम्मिलित रहना है।

ऐसे स्वतः प्रवृत्त कर्म, जो आन्तरिक प्रेरणायों के कारण होते हैं⁴ तथा स्वतः सम्पन्न होते हैं, जिनके सम्पन्न में इच्छा की प्रेरणा का कोई स्थान नहीं है, वस्तुतः नीति-शास्त्र के क्षेत्र में नहीं आ सकते। आत्मा स्वयं इच्छा व द्वेष की दोषी नहीं है, ये बाहर से उसपर आते हैं। यदि आत्मा स्वयं एक अचेतन व्यक्तित्व रखती तो राग-द्वेष इसके भाग्य का निर्माण करते और आत्मा भी उसीके साथ खिन्ती। न्याय की धारणा है कि आत्मा को उपक्रम तथा चलाय करने का अधिकार प्राप्त है। जिसमें यह स्वतः उपलक्षित होता है कि आत्मा को ईवीय स्वातन्त्र्य प्राप्त है। वास्तव्यम इस मत का गोर विरोधी है कि ममस्त कर्म सीधे वचमात्म की प्रेरणा में सम्पन्न होते हैं और पुरुषार्थ का उनमें कोई स्थान नहीं है।⁵ मानवीय इच्छा में परीष्ट अमग्न है, यद्यपि यह कार्य करती है परमात्मा के नियन्त्रण के अन्तर्गत ही। वास्तव्यम इस मत का भी सङ्गत करता है कि इच्छा बिना किसी शास्त्र के कार्य करती है।⁶

समस्त कर्मों का प्रयोजन⁷ सुखप्राप्ति तथा दुःखपरिहार की इच्छा होता है। यैर्बन्ती⁸ का कारण दुःख इस विषय का चिह्न है कि आत्मा अपने-आपमें सन्तुष्ट नहीं है। परम वेद सुख की प्राप्ति में नहीं, अपितु दुःख में धुटकारा देने में है, क्योंकि सुख सदा दुःख के साथ मिश्रित रहता है।⁹ मसारा है दुःखमय, यद्यपि कभी-कभी यह सुखमय प्रतीत

1 इष्टसङ्गस्य शास्त्र।

2 योगदर्शनवित्त।

3 बलवद्वातिष्ठानतुमस्विक्रमज्ञान। यह श्लेषात्मक है और दूसरा अर्थ या तो अनिष्ट के श्वात की चेष्टता (अनिष्ट अन्वर्तकत्वज्ञान) अथवा किसी भी अनिष्ट को चेष्टा का अभाव (अनिष्टजन्य-व-ज्ञान) को भनना है। निरवस्था पर अज्ञान विद्ये अर्थों की ओर है।

4 जीवतुल्यनिर्पूर्वक, 1/52।

5 न्यायशास्त्र, 4 - 1, 19-21।

6 न्यायशास्त्र, 4 - 1, 22-24।

7 न्यायशास्त्र और इतर न्यायशास्त्रिक, I 1, 24, और न्यायशास्त्र, 3 : 2, 32-37।

8 1 1, 21।

9 सर्वदोषसङ्ग, 31। उच्यते-इह दुःख विचार में सुख परिवर्तन कण्ट है। यदि सुख न होता तो पुनः निरवस्था विषयक होता और न ही वेचन दुःख के अभाव की पुनः का परिणाम समझना ठीक

होता है। ससार से छुटकारा पाना ही परम श्रेय की प्राप्ति है। दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष, मिथ्याज्ञान इस श्रृंखला की एक-एक परवर्ती कड़ी के नष्ट होने से उसकी पूर्ववर्ती कड़ी नष्ट होनी जाती है।¹ दुःख जन्म का परिणाम है, और जन्म प्रवृत्ति का परिणाम है। सब प्रकार की प्रवृत्ति, चाहे वह अच्छी हो या बुरी, हमें ससाररूपी श्रृंखला में जकड़ती है, और उसीके कारण हमें नीच या उच्च जन्म प्राप्त होता है। नैयायिक को लज्जा होती है कि उसके शरीर है और नौबलिस के समान वह भी धोपपा करता है कि “जीवन आत्मा का एक रोग है, एक ऐसी प्रवृत्ति है जिसे काम से उत्तेजना मिली है।” यह प्रवृत्ति राग, द्वेष और मोह आदि दोषों के कारण है। द्वेष के अन्तर्गत क्रोध, ईर्ष्या, दुर्भावना, घृणा और निष्ठुरता सम्मिलित है। राग के अन्तर्गत वासना, लालच, तृष्णा (उत्कट अभिलाषा) और आलसा (स्पृहा) आदि का समावेश है। मोह के अन्तर्गत मिथ्याबोध, मग्न्य, दर्प (अहंकार) एवं प्रमाद का समावेश है। सबसे बुरा मोह है क्योंकि इसीके कारण राग और द्वेष उत्पन्न होते हैं।² उक्त दोषों के कारण हम यह भूल जाते हैं कि आत्मा के लिए कुछ भी उपादेय अथवा हेय नहीं है, और हम पदार्थों को पसन्द या ना-पसन्द करने लगते हैं। इन दोषों का कारण है आत्मा, सुख व दुःख इत्यादि के स्वरूप का मिथ्याज्ञान। मोक्ष का अन्तर्गत स्थिति की प्राप्ति के लिए, जो हमारा एकमात्र गद्गान्तक्य है, हमें उस श्रृंखला को समाप्त कर देना चाहिए जो मिथ्याज्ञान से आरम्भ होकर दुःख में समाप्त होती है। जब मिथ्याज्ञान दूर हो जाता है तो उक्त दोष भी दूर हो जाते हैं। इन सबके विलुप्त हो जाने पर फिर प्रवृत्ति का कोई आधार नहीं रहता, और इसलिये जन्म की भी संभावना नहीं रहती। जन्म के अभाव का तात्पर्य ही दुःख की समाप्ति है और इसीका नाम परम आनन्द, अर्थात् मोक्ष है।³

जब तक हम कर्म करते रहते हैं तब तक हमारे ऊपर राग और द्वेष दोनों का शासन रहता है और हम परम श्रेय को नहीं प्राप्त कर सकते। दुःख के प्रति घृणा भी घृणा ही है और सुख के प्रति राग भी राग ही है। इसलिये जब तक ये क्रियाशील रहेंगे तब तक परम श्रेय हमारी पहुँच से परे ही रहेगा।

नैयायिक हमें कहता है कि हमें पृथक्त्व के भाव को दबाए रखना चाहिए, क्योंकि उसके मत में ऐसे व्यक्ति की प्रवृत्ति, जो इन दोषों पर विजय पा लेता है, पुनर्जन्म का कारण नहीं होती।⁴ वे व्यक्ति जिन्होंने उक्त दोषों पर विजय पा ली है, बरीर के रहते कर्म करते रह सकते हैं और वे कर्म उनके बन्धन का कारण नहीं बनते। जब तक हमारा

होगा क्योंकि तब पुण्य का परिणाम केवलमात्र एक निवेद्यात्मक वस्तु रहे अथवा। साधारण जीवन में हम मनुष्यों में दो प्रकार की भेदा देखते हैं। एक व्यक्ति वाञ्छनीय पदार्थों को प्राप्त करने के लिए काम करता है, जबकि अन्य व्यक्ति वाञ्छनीय वस्तु से दूर रहने के लिए काम करता है। यदि कुछ भी वाञ्छनीय न होता तो यह दो प्रकार की भेदा सम्भव न होती। फिर (यदि सुख न होता तो) इस प्रकार का परामर्श भी न मिलता कि शत्रु सुख को दुःख ही समझना चाहिए। और अन्त में, किसी प्रकार कारण भी न होता, क्योंकि दुःख के प्रति कोई भी राग नहीं रहता। (न्यायवार्तिक 1. 1. 21)। शीघ्र इस मत में सहमत नहीं है कि केवल दुःख के अभाव का नाम ही सुख है, क्योंकि परम आनन्द का निश्चित अनुभव होता है और मनुष्यों की भेदाएँ भी दो प्रकार की देखी जाती हैं। (न्यायकान्दली, पृष्ठ 260)।

1 न्यायसूत्र, 1. 1. 2, 4. 1, 68। तुलना कीजिए इसकी बौद्धिक प्रतिपादित कायकारण-श्रृंखला के साथ। (चिन्तुद्विजय, 19)।

2 4. 1. 39।

3 न्यायभाष्य, 3. 2. 67, 4. 1, 6, 4. 2, 1।

4 न्यायसूत्र, 4. 1. 64।

न प्राप्त एक विसंग सत्ता के रूप में बना रहता है और हम इन्द्रपद अथवा ब्रह्मपद की प्राप्ति के लिए पुण्यसंचय करते हैं, तब तक हम इस संसारचक्र के साथ बंधे रहते हैं, क्योंकि इन्द्र अथवा ब्रह्म की अवस्थाएँ भी सन्तत अर्थात् एक न एक दिन समाप्त होने वाली हैं। परम ध्येय तो विरग्य सत्ता (पुरुषत्व) के आव से सर्वथा मुक्ति ही है।

यथायं ज्ञान में तात्पर्य संसार से तुरन्त मुक्ति प्राप्त कर लेने से नहीं है। गुणान्-गुण का, जो देह और आत्मा के सम्बन्ध का कारण है, भवैया निरोप हो जाता आवश्यक है, जिसमें कि उक्त दोनों ने सम्बन्ध की पुनरावृत्ति की संभावना ही न हो सके।¹

योंकि इस प्रकार पुरुषत्व से मुक्ति ही एकमात्र ध्येय है, अतः चरित्र-सम्बन्धी वे सब मार्ग जो इस ओर प्रवृत्त कराते हैं, अच्छे कहे गए हैं, और जो विपरीत दिशा में ले जाने हैं वे बुरे कहे गए हैं। कर्म खानी, मन बंधवा देह से सम्बन्ध रखते हैं और वे अच्छे प बुरे दो प्रकार के कहे गए हैं।² चरित्र-सम्बन्धी पापकर्म का सार पुण्यकर्म की अपेक्षा पापकर्म का जान-बूझकर चुनाव करने में है। उत्कृष्ट राम के प्रभाव में आकर हम पाप के दुःखदायी परिणामों को भुलकर सुख के आनन्दों का शिकार बनते हैं।

मुक्तियों के अर्थस्मार करने से व्यक्ति इस योग्य हो जाता है कि वह शरीर तथा इन्द्रियों से आत्मा के पृथक्त्व को जान सके। सत्य ज्ञान, जिसपर इनका बल बिना गया है, केवल बौद्धिक सम्पत्ति का ही विषय नहीं है, अपितु एक प्रकार की सामान्य मनोवृत्ति है। सिद्धांशान तथा स्वाध्यायक मनोवृत्ति का परस्पर साहचर्य है।³ इसी प्रकार सत्य (यथायं) ज्ञान तथा निःस्वार्थ-भाव परस्पर एक-दूसरे के अंग हैं। यह सत्यज्ञान पुस्तकों द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता, बल्कि केवल ध्यान तथा धर्मभावना की वृद्धि से ही प्राप्त हो सकता है।⁴ स्वाध्याय और चिन्तन के साथ-साथ योगिक क्रियाओं का भी आदेश दिया गया है।⁵ उद्योगधर्माध्यात्मिक गणों ने अल्पधन, वार्त्तिक विधेयन तथा ध्यान का आदेश देता है।⁶ हमें कभी-कभी सासारिक सुखों से बचे रहने, पत्थक लालसा को त्याग देने तथा मन से जाकर अपने अन्तर्यामी यज्ञ की अग्नि से सब प्रकार के भौतिक तमों की बाहुति दे डालने का आदेश दिया जाता है। सान्ति तथा मुख की प्राप्ति के लिए भस्मिन्ध साधन की हमें अनुज्ञा दी गई है। यद्यपि परमेश्वर हस्तक्षेप नहीं करता, तो भी शक्ति का भयना ही पुरस्कार समुप्य को प्राप्त होता अवश्य है।⁷

हिन्दू विचारधारा के अन्तर्गत दर्शनों के समान, न्यायदर्शन भी कर्म के निष्ठागत को स्वीकार करता है और ऐसा निश्चाय प्रकट करता है कि हमें अपने कर्मों का फल अवश्य

1 प्रायस्कृत 4 1, 19 21।

2 1 1, 17। धर्म, रत्न और सेवा शरीर से सम्बन्ध रखनेवाले पुण्य हैं, जबकि हत्या, चोरी और ध्वंसिचार पुण्य हैं। सत्य योग्यता, जो उपयोग्य तथा साधकारक भी हो, और धार्मिक पुण्य हैं। अल्पधन वाणी से सम्बन्ध रखनेवाले पुण्य हैं। अर्थात् ब्रह्म बौद्धिक, बठोर भाषा का प्रयोग, निरा, बुद्धि तथा निरवध वार्त्तिक पुण्य हैं। सत्य, उदारता और भक्ति मन से सम्बन्ध रखनेवाले पुण्य हैं, जबकि दौष, मानसता तथा नानाप्रकारक से पुण्य हैं।

3 न्यायभाष्य, 4 2, 2।

4 न्यायभाष्य, 4 2, 38 और 41।

5 न्यायभाष्य, 4 2, 47।

6 न्यायभाष्य, 4 2, 46। नैयायिकों को योग बंध से भी ज्ञात जाता है। "नैयायिकानां मायव्यभिधानात्" (गुणानुष्ठान पद्धतिनियमव्यवस्था)। और उससे अर्कहृत्पदीपिका भी देखिए। कात्यायन ने 1-1, 29 में न्याय के सब 7 योग के प्रकरण में उल्लेख किया है।

7 न्यायभाष्य 1 1, 2।

8 न्यायपर पृष्ठ 38, 40-41, तथा सचित्कालसरमह, 6 10 21। और 40 44।

मिलता है। कुछ कर्म तो हमारे ऐसे होते हैं कि जिनका फल तत्काल मिलता है, जैसे खाना पकाने का कर्म है, किन्तु अन्य प्रकार के ऐसे कर्म हैं जिनका फल मिलने में विलम्ब होता है, जैसे कि खेत में हल चलाना। पवित्र जीवन चित्ताना और कर्मकाण्ड-सम्बन्धी कर्म दूसरी कोटि में आते हैं, क्योंकि स्वर्गप्राप्ति मृत्यु से पूर्व हो ही नहीं सकती।¹ मध्यवर्ती काल में कारण नष्ट नहीं होते, बल्कि धर्म और अधर्म के रूप में विद्यमान रहते हैं। 'फल' मिलने से पूर्व भी किसी वस्तु का अस्तित्व (माध्यम के रूप में) अवश्य रहना है, जैसे कि वृक्षों पर फल आने से पूर्व की अवस्था में।² अदृष्ट अर्थात् न दिखाई देनेवाले गुण तथा अवगुण कर्म से भिन्न नहीं हैं, क्योंकि यदि ऐसा होता तो "अन्तिम मोक्ष के पश्चात् भी देह की उत्पत्ति की सम्भावना रहती।"³ जिन देहों को आत्माएं धारण करती हैं उनका निर्धारण उनके पूर्वकर्मों के अनुसार होता है। देह में आत्मा को नाम मिलता है, यद्यपि आत्मा न तो मनुष्य है और न घोड़ा है, तो भी उसे कौसी देह प्राप्त हुई है उस नाम से पुकारी जाती है।⁴ न्याय और वैशेषिक वर्णन 'सूक्ष्मशरीर' में विश्वास नहीं रखते। कारण एक शरीर से दूसरे शरीर में मन की सहायता से प्रविष्ट होती है। मन परमाणु से बना है और इसीलिए अतीन्द्रिय है और इसी कारण मृत्यु के समय देह को छोड़ता हुआ दिखाई गयी वेता।⁵ क्योंकि आत्माएं सर्वव्यापक हैं, इसलिए पुनर्जन्मकाल में फल भोगने के लिए प्राप्त नये घर (देह) में मन का ही जाना सम्भव हो सकता है।

न्याय-वैशेषिक के अनुसार, यथार्थसत्ता आत्माओं तथा प्रकृति का सम्मिश्रण है। प्राकृतिक विधान आत्माओं के द्वारा की गई सृष्टि नहीं है, बल्कि परमेश्वर द्वारा रची गई व्यवस्था है। परमेश्वर परमाणुओं से इस प्रकार की रचना करता है कि जिसमें ग्रह भौतिक सृष्टि जीवात्माओं के अनुभवों का माध्यम बन सके। जीवात्माओं तथा प्रकृति के बीच जो सामंजस्य हम देखते हैं, वह दैवीय योजना के कारण है।

25. महाविद्या

'न्यायसूत्र' में हम देखते हैं कि परमेश्वर का उल्लेख केवल शानुषणिक रूप में ही पाया जाता है, जिससे वह सदैव व्यक्तिगत ही ठहरता है कि स्वायत्त प्राचीन सिद्धान्त ब्रह्मवादी नहीं था।⁶ दैवीय कारणवाद की प्रकल्पना का उल्लेख न्यायसूत्र में मिलता है।⁷

1 उसीतकर लिखता है "उन शरीरवाधों में जहाँ कर्म का परिणाम तत्काल प्राप्त नहीं होता उसका कारण उन विशेष परिस्थितियों से उत्पन्न हुई बाधा होती है जो अक्षीभूत होने अवशिष्ट कर्मों के कारण उपस्थित हो जाती है, अथवा ऐसी बाधा होती है जो उन अन्य प्राणियों के अक्षीभूत होने अवशिष्ट कर्मों के कारण उपस्थित हो जाती है जिनके अनुभव प्रस्तुत मनुष्य के मसान है, अथवा इन कर्मों में उन प्राणियों के कर्मों द्वारा उपस्थित की गई बाधा होती है जो प्रातुल मनुष्यों के कर्म में भागीदार है, अथवा यह होता है कि धर्म तथा अधर्म जैसे महायथ कारण उस समय उपस्थित नहीं होते" (न्यायवातिक, 3 2, 60)।

2 न्यायभाष्य, 4 1, 47। देखिए, 4 1, 44-54।

3 न्यायभाष्य, 3 2, 68।

4 न्यायभाष्य, 3 1, 26।

5 "दोनों संप्रदायों के मूल ग्रंथों, वैशेषिक तथा न्यायसूत्रों में ईश्वर की सत्ता को प्रारम्भ में स्वीकार नहीं किया गया था। पीछे कुछ समय बीतने पर दोनों दर्शन परिवर्तित होकर ईश्वरवादी बन गए, यद्यपि दोनों में भी कोई भी यहाँ तक नहीं पहुँचा कि वह ईश्वर को प्रकृति का स्रष्टा मानने लगे।" (गर्वे फिलासफी ऑफ एशियाटिक इन्डिया, पृष्ठ 23)। म्योर "यह नहीं कह सकता कि न्याय का प्राचीन सिद्धान्त ईश्वरवादी था या नहीं" (ओरिजिनल सस्कृत टैक्स्ट्स, खण्ड 3 पृष्ठ 133)।

6 4 1, 19-21।

वात्म्यायन, उद्योतकर तथा विद्वन्नाथ इमे न्याय का अपना मत स्वीकार करते हैं, किन्तु यावत्परि, उद्योत और वधमान को सम्मति में यह वेदान्त के इस मत की आलोचना मात्र है कि ब्रह्म बिम्ब का उपादान कारण है। इस आलोचन में उत्तर में किमनुष्य की प्रायः अपने कर्मों का पुण्य फल नहीं मिलता और इसलिए सब कुछ ईश्वर की इच्छा पर निर्भर करता है—मानवीय पुरुषार्थ पर नहीं, न्याय का कहना है कि मनुष्य के कर्म ब्रह्म के नियन्त्रण में तथा उनके सहयोग से फल उत्पन्न करते हैं। वात्म्यायन इस प्रकार की घोषणा करते हुए नि आत्मा सबको देखती है, अनुभव करती है तथा जानती है, ब्रह्मविद्या का समर्थन करता है। उक्त विवरण का यदि अपूर्ण नीलात्मा पर भाग्य किया जाए तो इसका सब श्राव्य नष्ट हो जाता है।¹ परवर्ती नैय्यायिक और वैशेषिक भी स्पष्ट रूप से ब्रह्मवादी हैं और आत्मा-सम्बन्धी प्रकल्पना पर विचार करते समय ईश्वर के स्वरूप के विवेचन में भाग लेते हैं। अन्नभट्ट आत्माओं का वर्गीकरण करता है कि आत्माएँ दो प्रकार की हैं, अर्थात् सर्वोपरि तथा भानवोय। सर्वोपरि आत्मा ईश्वर है, एक है तथा सर्वज्ञ है। मानवीय आत्माएँ सख्या में अवन्त हैं, प्रत्येक देह में भिन्न हैं।² ईश्वर की एक विशिष्ट आत्मा-भावा गयी है, जो सर्वव्यक्तिमत्ता और सर्वज्ञता के गुण धारण किए हुए है, निनसे वह समस्त बिम्ब का सञ्चालन तथा नियमन करता है। क्योंकि मानवीय तथा ईवीय आत्माएँ अनेक विषयों में परस्पर भिन्न हैं, इसलिए ऐसा बिम्बवास करता कठिन है कि न्याय तथा वैशेषिक के जादिव्यकार गौतम और कणाद का अभिप्राय इन दोनों प्रकार की आत्माओं को एक ही वर्ग में रखने का रहा होगा। श्याय की लौकिक प्रवृत्ति तथा लौकिक इच्छा के कारण ईश्वर की यथाव्यवस्था के विषय में उसकी त्रियात्मक उदासीनता हो सकती है।³

उद्यमनहृत् कुमुदाञ्जलि नामक ग्रन्थ ईश्वर के अस्तित्व-सम्बन्धी श्याय के प्रमाणों का मानवीय विवरण है। उक्त पुस्तक के पहले अध्याय में कुछ विचारणीय विषय दिए गए हैं, जो एक अदृष्ट कारण की यथार्थमत्ता को दर्शाते हैं, जो हमारे सुख और दुःख का निर्णायक है।⁴ प्रत्येक कार्य कारण पर निर्भर करता है। इसलिए हमारे सुख-दुःख का भी कोई कारण अवश्य होना चाहिए।⁵ प्रत्येक कारण अपने में पूर्ववर्ती कारण का कार्य है और वह भी अपने-आपने अन्य किसी कारण का कार्य है। जिन प्रकार सप्ताह अनादि

1 यावत्परि, 1, 9, 4 1, 21।

2 सर्वभट्ट, 17।

3 आनन निवेद्य है "हो सबल है कि कणाद और गौतम ने पट्टन जान-बूझकर अपने दर्शनों में ईश्वर का उदाहरण दिया है, इसलिए पट्टन कि उसका सर्वथा अस्तित्व ही नहीं है, बल्कि इसलिए कि वह इस लौकिक जगत् में दूर तथा ऊपर है, क्योंकि उक्त दोनों दर्शनों पर प्रधान प्रतिपत्त्य विषय यह लौकिक जगत् ही था। सम्भवतः भूतवाच्यों ने अपने का ऐहवीनिक (साधारण) वस्तुओं के वर्गीकरण तथा विवेचन की सीमा के ही अन्तर्गत रखा और पारलौकिक वर्गों की ओर ध्यान नहीं दिया। किन्तु वात्म्यायन ने इस दृष्टि पर विचार करके ईश्वर पर अस्तित्वपूर्ण ज्ञान अपनी के अन्तर्गत विधा नहीं ऐसा करना सम्भव था, और उक्त दृष्टि की पुष्ट किया" (वक्तव्य, पृष्ठ 137)। 'न्याय तथा के विषय में उनकी अक्षर दृष्टि रखता है कि आध्यात्मिक ज्ञान में हमका अन्तर्गत हम में लिए हुए नाम से विभिन्न होता ब्रह्मात्मक। और यह हम ऐसा मान लेने से कारण करता है कि किसी विषय में जोन साधन का सात्विक उक्त विषय का त्याग देना है" (वीथ - इन्द्रियन लोकोच एण्ड ऐटोमिग, पृष्ठ 265)।

4 साधेन-वाद् अन्नादित्याद् वैचित्र्याद् विनयवत्ति ।

5 प्रायत्तनियमाद् भूतैर्घटैस्त हेतुत्वोक्तिर न (1 4)

है, उसी प्रकार यह कारण-कार्य की शृंखला भी बनादि है। इस प्रकार हमारे सुख-दुःख के आविकारण का पता नहीं लग सकता।¹ कार्यों की विविधता से कारणों की विविधता उलझित होती है। हमारे भिन्नता रखनेवाले भाग्यों का कोई एक ही सामान्य कारण, ईश्वर या प्रकृति, नहीं हो सकता।² हमारे कर्म विबुध हो जाते हैं किन्तु अपने पीछे सस्कार छोड़ जाते हैं, जो फल उत्पन्न करने की योग्यता रखते हैं।³ ऐसी वस्तु जिसे गुजरे हुए एक दीर्घ समय बीत गया हो, कोई परिणाम नहीं उत्पन्न कर सकती, जब तक कि उसका निरन्तर रहने वाला कोई प्रभाव (कर्मातिशय) न हो।⁴ एक श्रेष्ठ कर्म के सस्कार को पुण्य तथा निकृष्ट कर्म के सस्कार को पाप कहते हैं। ये दोनों मिलकर अदृष्ट या गुणावगुण की सृष्टि करते हैं जो कर्म करने वाले मनुष्य की आत्मा के अन्दर अवस्थित होता है—उस वस्तु के अन्दर अवस्थित नहीं होता जिससे उसे सुख या दुःख मिलता है। यही अदृष्ट जब उपयुक्त समय, स्थान तथा पदार्थ मिल जाते हैं तो सुख और दुःख को जन्म देता है। अदृष्ट की यह अतीन्द्रिय कार्यशक्ति यह प्रवर्णित करती है कि पुण्य और पाप बराबर स्थिर रहते हैं। इन्द्रिययुक्त शरीरों का आत्माओं के साथ सम्पर्क प्राकृतिक कारणों में नहीं है। नैतिक कार्य-कारणभाव प्राकृतिक विधान से ऊपर है। भिन्न-भिन्न आत्माएँ जो भिन्न भिन्न परिमाण में सुखानुभव करती हैं, यह सब उनके अपने-अपने अदृष्ट की भिन्नता के कारण होता है।

उपयत्न यहाँ तक प्राचीन नैयायिकों के मत में भक्ति रखता है। उनके समान, विश्व की रचना की व्याख्या के लिए वह भी अणुओं में एक आदिम क्रिया की तथा आत्माओं में अदृष्ट की कल्पना करता है। किन्तु जब वह यह युक्ति देता है कि अदृष्ट के समान एक बुद्धिहीन कारण किसी बुद्धियुक्त आत्मा के पथप्रदर्शन के बिना कोई कार्य नहीं उत्पन्न कर सकता, तो वह उनसे आगे बढ़ जाता है। ईश्वर को अदृष्ट के कार्य का निरीक्षण करने वाला कहा गया है।⁵ परमाणुओं अथवा कर्म की शक्ति से जगत् की व्याख्या नहीं हो सकती। यदि परमाणुओं के अन्दर क्रियाशीलता प्राकृतिक है तो वह कभी रुकनी नहीं चाहिए। यदि काल की शक्ति से उनकी क्रियाओं का संचालन होता है तो कालरूपी इस अचेतन तत्त्व को या तो सर्वदा क्रियाशील या सर्वदा निष्क्रिय होना चाहिए। बछड़े के पोषण के लिए गाय में दूध का जो प्रवाह है उसकी उपमा से प्रयोजन सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यदि दूध अपने आपसे क्रियाशील होना तो मरी हुई गाय से भी प्रवाहित होना चाहिए था। परिणाम यह निकलता है कि यदि किसी अचेतन वस्तु में क्रिया दिखाई दे तो उसका कर्ता अवश्य कोई चेतन होना चाहिए। जीवात्मा अदृष्ट की नियंत्रक नहीं हो सकती, क्योंकि यदि ऐसा होता तो वह अवश्यस्वरूप दुःखों को दूर कर सकती, किन्तु ऐसा होता नहीं है। इस प्रकार बुद्धिविहीन तत्त्व अदृष्ट, जो प्राणियों के भाग्य का निर्णायक है, ईश्वर के निर्देन में कार्य करता है। ईश्वर न तो अदृष्ट, को बनाता है और न इसका अनिवार्य कार्यपद्धति में कोई परिवर्तन करता है, बल्कि इसके कार्य करने को सम्भव कर देता है। इस प्रकार ईश्वर हमारे कर्मों का फलप्रदाता है।

- 1 1 6। इस प्रकार अदृष्ट के आदि का प्रश्न टाल दिया गया है। देखिए न्यायवातिक
4 1 21।
2 1 7।
3 1 9।
4 1 19।

उदयन ने अन्य युक्तिबो का मार निम्ननिम्न कारिका में दिया है।
 “वार्त्तो से, आयोजन से धारण आदि में, परम्परागत कलाओं से, प्रामाणिकता में, श्रुतियों तथा श्रुतिगत वाक्यों से और विचिष्ट सङ्गाओ से, एक नित्य-स्थायी तथा सर्वश्रेष्ठ मत्ता का अस्तित्व सिद्ध होता है।”¹ कार्य-कारणभाव-सम्बन्धी विवेचना का सबसे प्रथम स्थान दिया गया है। जगत् को एक उत्पन्न वस्तु माना गया है, क्योंकि यह स्पष्टक भावों से भिन्नकर बना है इसलिए इसका बनानेवाला अवश्य होना चाहिए। क्योंकि “समकाली कारणों की किसी मृद्वला के बिना जो स्वतन्त्र रूप में अपना यथोचित स्वरूप प्राप्त कर लेता है, वह कार्य नहीं है।” जगत् का रचयिता एक ऐसा बुद्धिमान है जो “सकल्प, कर्म करने की इच्छा एवं उचित साधनों के ज्ञान का ऐसा समुच्चय रखता है जो अन्य सब कारणों को मर्ति देता है, किन्तु वह स्वयं किसी के भी द्वारा गति में नहीं आता।” आयोजन से तात्पर्य उस कर्म से है जो सृष्टिरचना के आरम्भ में दो वस्तुओं को मिलाकर गुणमिश्र बनाता है। इस कर्म से एक बुद्धि-सम्पन्न कर्ता का अस्तित्व उपस्थित होता है। धारण में तात्पर्य है कि वह अद्भुत विद्वत् उमीकी इच्छा से मगना हुआ है। उक्त कारिका में जो आदि शब्द हैं वह इस द्वितीय का द्योतक हैं कि इस जगत् का संहार करनेवाला भी वही है। ईश्वर जगत् का निर्माणकर्ता है, संहारकर्ता तथा पुनर्निर्माणकर्ता भी है। परम्परागत कलाएँ इसका उपलक्षण हैं कि इनका कोई बुद्धिसम्पन्न आविष्कारक अवश्य होगा। वेदों की प्रामाणिकता इसलिए है कि जितने उन्हें प्रामाणिकता दी है वह स्वयं प्रामाणिक है। उदयन का मत है कि वेद, जगत् की अन्य सब वस्तुओं की भाँति, जो उत्पत्ति और विनाश के अधीन हैं, अनित्य हैं। हमपर भी यदि वेद सत्यज्ञान के उद्भव-स्थान हैं तो इसीलिए हैं कि उनका रचयिता ईश्वर है।² इसके अतिरिक्त, श्रुतियाँ (धर्मशास्त्र) ईश्वर को जगत् का कर्ता बताती हैं। फिर, वेदों के अन्दर वाक्य हैं और वाक्यों की रचना करनेवाला भी कोई होता चाहिए, जो केवल परमेश्वर ही हो सकता है। नैयापरक युक्ति का आधार यह विचार है कि गुण की भूता परमाणुओं की अनन्त सूक्ष्मता (परिमाणुत्व) से नहीं, बल्कि परमाणुओं की विशेष संख्या (अर्थात् दो) में उत्पन्न की गई है। जैसा कि हम देखेंगे, यह द्वित्व का विचार बुद्धि की जवला रखता है, मर्त्या बिना बुद्धिसम्पन्न कर्ता के नहीं हो सकता। इसलिए इस द्वित्व की व्याख्या के लिए, जो सृष्टि के आरम्भ में गुणों को उत्पन्न करता है, एक बुद्धिसम्पन्न कर्ता की कल्पना करनी ही होती है। प्रत्यक्ष विचारों न देने के कारण ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में जो आपत्ति की जाती है, उसका प्रत्याख्यान उदयन इस प्रकार करता है। किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष न होने में उसका अभाव सब सिद्ध होता है जबकि वह पदार्थ ऐसा हो जो साधारणतः प्रत्यक्ष होता हो। इन्द्रियों की क्षमताओं में परे जो वस्तुएँ हैं उन्हें असत् नहीं कहा जा जाता। अधिक में अधिक जो कहा जा सकता है वह यह है कि ईश्वर के अस्तित्व की

1. कार्णशतपथब्राह्मणे, पदात् प्रत्यक्षं श्रुते ।

वाक्यात् तद्व्यतिरेकस्य साधो विद्वदित्यर्थः ॥ (5-1)

सिद्धि प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हो सकती।¹ अनुमान प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को न तो सिद्ध करता है न असिद्ध ही ठहराता है।² उपमान प्रमाण को पदार्थों के अस्तित्व अथवा अभाव से कुछ प्रयोजन ही नहीं है।³ शब्द प्रमाण ईश्वरास्तित्व के पक्ष में है।⁴ अर्थापत्ति और अनुपलब्धि ज्ञान के स्वतन्त्र साधन नहीं हैं।⁵

नैयायिक का ईश्वर सरीरधारी है, जो सत्, चित् (ज्ञान) और आनन्द से पूर्ण है। उसमें अधर्म, मिथ्याज्ञान तथा प्रमाद का अभाव है, और वह धर्मज्ञान समाधि में मुक्त है। अपनी सृष्टि-रचना में वह सर्वज्ञानमान है, यद्यपि अपनी सृष्टि के प्राणियों के कर्मों के परिणामों से प्रभावित होता है। वह स्वयं तो आप्त कर्मफल है, अर्थात् अपने कर्मों के तमाम फल प्राप्त कर चुका है, और अपने रचे हुए प्राणियों के लिए कर्म करना जारी रखता है। जिस प्रकार एक पिता अपने बच्चों के लिए कर्म करता है, उसी प्रकार परमेश्वर भी प्राणियों के लिए कर्म करता है।⁶ परमेश्वर सर्वज्ञ है, क्योंकि वह सत्यज्ञान रखता है जो यथार्थसत्ता का स्वतन्त्र बोध है। वह नित्य प्रज्ञावान् है और क्योंकि उसके बोध निरवस्थायी हैं, इसलिए स्मृति अथवा अनुमान-सम्बन्धी ज्ञान की उसे आवश्यकता ही नहीं है। साधारण मनुष्यों में जो एक प्रकार का अन्तर्विरामी अतीतिक प्रत्यक्ष ज्ञान है, योगियों में जो प्राप्त की हुई गति (सिद्धि) है, ईश्वर में वही एक समान रहने वाली बोध की प्रक्रिया है।⁷ ईश्वर दृष्टान्वित से भी मुक्त है।⁸ ईश्वर विष्णु, ब्रह्मविन प्रतिभा तथा परमानन्द का भण्डार है।

सृष्टि-रचना की कठिनाइयों की उपेक्षा नहीं की गई है। सम्पूर्ण क्रिया को बुद्ध के अन्तर्गत माना गया है और कहा गया है कि वह दोषों के कारण है।⁹ प्रश्न उठाया गया है कि क्या ईश्वर अपनी किसी इच्छा की पूर्ति के लिए जगत् की सृष्टि करता है, अथवा दूसरों के लिए करता है। परन्तु ईश्वर की समस्त इच्छाएँ पहले से ही पूर्ण हैं, इसलिए सृष्टि-रचना ईश्वर की किसी भी इच्छा की पूर्ति का साधन नहीं हो सकती। जो दूसरों की भलाई के लिए चिन्तित रहता है, केवल बराबर व्यस्त रहता है। और न ही हम ईश्वर की उक्त क्रिया का कारण मनुष्यमात्र के प्रति उसके प्रेम की ही मान सकते हैं। जगत् का बुद्धस्वरूप होना ही उक्त कल्पना का प्रत्याख्यात करता है। नैयायिक उक्त आलोचना का उत्तर इस प्रकार देता है “ईश्वर का सृष्टि-रचनात्मक कर्म वस्तुतः केवल अनुकम्पावश है। परन्तु ऐसी सृष्टि-रचना का विचार जिसमें केवल सुख ही हो, वस्तुओं की प्रकृति से मेल नहीं खाता, क्योंकि जिन प्राणियों की सृष्टि की जाएगी, उनके

1 3 1।

2 3 4-7।

3 3 8-12।

4 3 13-17।

5 3 18-23।

6 न्यायभाष्य, 4, 1, 21।

7 जयन एक रोचक पक्ष उठाता है कि क्या ईश्वर की सर्वज्ञता के अन्दर सीमित शक्ति वाले प्राणियों के भ्रमात्मक बोधों तथा उनके विषयों (पदार्थों) का ज्ञान भी समाविष्ट है, और परिणाम-स्वरूप क्या ईश्वर पदार्थों को उन रूप में भी प्रत्यक्ष करता है जैसा कि वे नहीं हैं। इसके उत्तर में वह कहता है कि मानवीय आत्माओं का ईश्वर को जो ज्ञान है वह भ्रमात्मक नहीं है।

8 न्यायभाष्य, 4, 1, 21।

9 1 1, 18।

अच्छे या बुरे कर्मों के विभिन्न परिणामों से खन्तनोदया विभिन्नता होने आवश्यक है। और तुम्हें इस प्रकार की अपांति करने की भी आवश्यकता नहीं कि यह ईश्वर की अपनी स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप होगा (क्योंकि हम प्रकार यह हमारे के कर्मों पर निर्भर प्रतीत होगा)। क्योंकि यह नीति का तर्क है कि 'अपना शरीर स्वयं अपने को बाध नहीं देता, बल्कि अपने लक्ष्यधर्मादि में सहायक होता है।' ज्योंतक स्वीकार करता है कि ईश्वर की विया अन्य कारणों से मर्यादित हो जाती है, परन्तु ये कारण केवल स्वतः आरोपित मर्यादाएँ हैं। ईश्वर की दृष्टि में जो नदय है वह प्राणियों का सुख नहीं अपितु उनका आध्यात्मिक विकास है। जेम्स मुरो द्वारा योग्य की तथा त्याग द्वारा पूर्णता की प्राप्ति के लिए, जो हमारे आध्यात्मिक नदय है, एक प्रकार का क्षेत्र है।

वैष्णविक शैव हैं, जबकि वैद्योपिको को पाशुपत कहा गया है।^१ जिनका स्वरूप 'विद्योपिकविभास' (मेरहरी धत्तात्री के मध्य में स्थित) ग्रन्थ में कहता है कि शिव न्याय-वैद्योपिक वा देवता है। उद्योतकर एक पाशुपत था। भागवत में भगवान्-साराधि का फल महेश्वर का साक्षात्कार बताया है।^२ उद्यमन सर्वोपतिमता को शिव मानता है।^३

मृत्यु का ईश्वरवाद विषयक विद्वान् हिन्दू विचारधारा के इतिहास में बहुत दिवाड़ का विषय रहा है। आलोचक का कहना है कि मृत्यु प्राकृतिक समाधान अथवा होता है तो नैसर्गिक 'अदृष्ट' का आश्रय होना है। मृष्टि के आरम्भ में परमाणुओं में अणुचलन का होना, आणविक गति का ऊपर की ओर होना, यहाँ तक कि नुई का धुम्बक की ओर आकर्षण होना भी अदृष्ट के कारण माना गया है। अदृष्ट केवल व्याख्या की सीमा-माप है, ¹⁶ एक बुद्धिमान निमात्रक की आवश्यकता की गई है जो ईश्वर है, क्योंकि जिस रूप में परमाणु अणुचलन होती हैं उन अदृष्ट नियमितता की व्याख्या निमात्र ईश्वर के अणु चिन्ता प्रकार से की ही नहीं जा सकती। क्योंकि ईश्वर में ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न है। प्रलयकाल में आत्माओं की क्रियासक्ति नष्ट हो जाती है तथा मृष्टि-रूपता के समय उन्हें यह फिर प्राप्त हो जाती है, इस सबकी ध्याना विचार देवी मन्त्रात्मन के सम्भव नहीं है। अदृष्ट तथा भीषण के कार्य-कारणभाव से अत्यधिक लाभ उठाया है। ¹⁷

१. संस्कृतभाषाभाष्य, १११

2. ४५५ सार्जिक, ४ 1 21 1

3. 'मिथिल गुरुकुल' का 'सदस्य' नाम 'गुरुकुल' पत्रिका, पृष्ठ 4-51। और 'दक्षिण हरम' नाम 'सदस्य' नाम 'गुरुकुल' पत्रिका, पृष्ठ 4-51।

अपराधदण्ड दत्त, नरसिंहलालकृतं त्रिवेद ।

विमुनि ईव कथतो निष्पत्तिरित्याद्यम् ॥ (13)

सनातनधर्म पद्धतियों में मुख्य, जो कुछ समय पूर्व बना, इस मत का समर्थन करता है। ईशिया पाप 'इन्डिपेंडेंसी' का एक समर्थक, पृष्ठ 263-63।

४ "यायमार, पृष्ठ ३९ ।

३. मनुस्मृत्यनुसारेण, २. ४. ॥

■ कपल अपने व्यावसायिक जीवन काथ में पारस्परिक शिक्षात ही आगेबना सके हुए रहता है। यह हम किसी बालक के साथ भी नहीं पाते हैं। ऐसे समाजिक अथवा प्राकृतिक रहन सहने हैं।

7. सायन-जो, पृष्ठ ५५-५७।

यह धारणा करके कि यह जगत् एक कार्य है, नैयायिक ने जो सिद्ध करना है उसे पहले से स्वतः सिद्ध मान लिया है। पौष तथा पशु-पक्षी स्वात्मनिर्भर नहीं हैं। वे उत्पन्न होते हैं, बढ़ते हैं तथा मृत्यु को प्राप्त होते हैं। व्यक्तिरूप वस्तुएं उत्पन्न पदार्थ हैं। ऐसा कहने का अर्थ यह नहीं है कि यह जगत् एक पूर्ण इकाई के रूप में उत्पन्न पदार्थ है। नैयायिक अनेकों नित्यसत्ताओं के अस्तित्व को स्वीकार करना है जो उत्पन्न पदार्थ नहीं हैं।¹ तो क्या यह जगत् सम्पूर्ण रूप में भी नित्य नहीं हो सकता? फिर क्या समस्त कार्यों के निमित्त कारण भी रहने आवश्यक है? जैसाकि हम पहले देख चुके हैं, कार्य-कारण का विधान, जिस रूप में नैयायिक इसकी व्याख्या करता है, सार्वभौम प्रामाणिकता नहीं रखता। इसकी सार्थकता इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है कि यह एक समान और साहचर्य-सम्बन्धी परिवर्तन को दर्शाता है। क्योंकि इसकी साक्षी इन्द्रियगोचर जगत् से ली गई है, इसलिए इसके क्षेत्र को उससे परे बढ़ाना भूल है। सृष्टि के कारण का ज्ञान मानवीय मस्तिष्क से बाहर का विषय है। अनन्त कारणों की अनन्त प्रतीप गति असम्भव है, इसीलिए नैयायिक को एक ऐसे कारण के अस्तित्व पर बल देना पड़ा जो कार्य-कारण श्रृंखला से बाहर है जिसका कोई अन्य कारण नहीं है। शकटाचार्य कार्य-कारणभाव की युक्ति का विरोध करते हुए हमें परामर्श देते हैं कि हम साहसपूर्वक यह स्वीकार करें कि यह विश्व हमें विद्यमान प्रतीत होता है, इसके अतिरिक्त हम और कुछ नहीं जानते। इसका अस्तित्व अपने-आपमें है, अथवा यह किसी सुदूर कारण का कार्य है इसे हम नहीं समझ सकते। यदि हम किसी सुदूर कारण को स्वीकार करते हैं तो हम उसके भी सुदूर कारण की माँग क्यों न करें, और इस प्रकार अनिश्चित काल तक माँग करते करते दिमाग ही खराब हो जाएगा। यदि ईश्वर का अस्तित्व है तो उसे किसने बनाया? माय के अनुसार, यह मान लेना कि विश्व के कर्ता ने अपने को अपने-आप बनाया। अध्यात्मविद्या की दृष्टि से यह प्रश्न कम नहीं हो सकता और समाधान समस्या से भी बुरा है। नैयायिक के सगुणवाद से तो और भी कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं। प्रश्न उठता है कि सृष्टि का कर्ता शरीरी है या नहीं? यदि वह शरीरी है तो उसे अवृष्ट के अधीन मानना पड़ेगा, क्योंकि सब शरीरों की रचना अवृष्ट के ही आधार पर होती है। सब शरीरधारी निमित्त होते हैं, और वे सूक्ष्म परमाणुओं तथा पाप-पुण्य पर नियन्त्रण नहीं कर सकते। हम नहीं जानते कि नित्यशरीर क्या वस्तु है। इस विषय में नैयायिकों का मत स्पष्ट नहीं है। वे कभी कहते हैं कि परमेश्वर बिना किसी शरीररूपी साधन के सृष्टि की रचना करता है, और साथ-साथ यह भी कहते हैं कि हमारे अवृष्ट के कारण परमेश्वर को भी शरीर प्राप्त हो जाता है। कभी परमाणुओं को ही परमेश्वर का शरीर मान लिया जाता है, एक अन्य अवसरों पर आकाश को शरीर की कोटि में लाया जाता है। यदि ईश्वर किसी अचिन्त्य विधि से, शरीर के बिना, परमाणुओं द्वारा सृष्टि की रचना करने में समर्थ है, तो हम ऐसा भी कह सकते हैं कि वह बिना किसी पूर्व-अवस्थित गमत्री के सृष्टि की रचना कर सकता है।

ईश्वर की सिद्धि के लिए उपयुक्त की जानेवाली युक्तियों की प्रामाणिकता को हम यदि मान भी लें तो भी न्यायदर्शन का ईश्वर एक ऐसी पूर्ण आध्यात्मिक यथार्थसत्ता नहीं ठहरता कि जिगकी हम अपूर्ण अविश्ववित्या हैं। वह हमसे और जगत् से भी बाह्य है, भले ही हम उसे सृष्टि का कारण, शासक तथा सहारकर्ता कह लें। यथार्थसत्ता असंख्य

1 'नित्य वस्तु की कोई उत्पत्ति नहीं होती, और न ही नित्य वस्तु का कोई कारण होता है। (न्यायार्थिक 4 1, 32)।

अज्ञानवादी अवयवों से बनती है जो एक बाह्य बन्धन द्वारा मूलनावद्ध है, जैसेकि एक रस्ते में अनेकों मकड़ियाँ घसी रहती हैं। ईश्वर परमाणुओं का रचयिता नहीं, अपितु केवल उन्हें समष्टि करनेवाला है। उगकी बुद्धिमत्ता विश्व के तत्त्वों पर बाहर से काय करती है, दान्तरिक बीजों को धर्म के रूप में कार्य नहीं करती। ईश्वर के विषय में हम प्रकार का विचार कि वह जगत् से परे, देव के भयान विचार से बाहर, एक सापेक्ष आत्म-केन्द्रित एकांत में, दिल्बुज बलम रहता है, सर्वथा सुष्य और मोबा विचार है। हम इस प्रकार के दैतवाद को, जिसमें अनुसार एक जोर एक अत्यन्त स्पष्ट तथा दूसरी ओर एक अत्यन्त विद्वत् हो, प्रमाणित नहीं कर सकते। ये दोनों ही एक-दूसरे को मर्यादित कर देंगे। जिन वस्तुओं की परिभाषा एक-दूसरे के प्रति की जाए, वे अवश्य मान्य होनी चाहिए। बीजवादाएँ कभी न कभी स्तान्ध प्रत्यक्ष करती ही हैं। तबकी मुक्ति से गम्भीर भ्रष्ट हो जाया, ईश्वर का भावित्व भी भ्रष्ट हो जाया। निम्न अन्त है उसका भाव भी है। दोनों ही धर्म से प्रावृत्त हुए होंगे और इतिहास धर्म में ही भ्रष्ट भी हो जाये। यह सत्य है कि सृष्टि-रचना का कारण ईश्वर का प्रेम बताया गया है, किन्तु इस रूपता के आधार पर सृष्टि का तत्त्व क्या है? यदि परमाणु तथा आणविक दोनों ही निरर्थक हैं, और तब दोनो की किमा-प्रतिक्रिया का ही परिणाम सृष्टि है, तो फिर सृष्टि-रचना में ईश्वर का स्थान कहा है? इतिहास या तो वैज्ञानिक को ईश्वर की सृष्टि मानने का विचार दायर देना चाहिए तथा वह स्वीकार करना चाहिए कि परमाणु तथा आणविक ईश्वरवादी निष्पत्ति और वास्तविकता की अभिव्यक्ति हैं, यद्यपि इस कारणता को मान्य नहीं है तथा किमा-प्रतिक्रिया का ही कारण है। यह व्यापक है हम सुझाव से उपलब्ध होता प्रतीत होता है कि परमाणु का स्वभाव ही ईश्वर की देह है। यह एक ऐसा दृष्टान्त है जिसका उपयोग आधुनिक के आध्य में बहुत साधनाओं के साथ और तब प्रयोजन की लेकर किया गया है। ईश्वर के अवयववादिता का कुछ ऐसा ही विचार उसी सत्यता के कारण बनाई हमारे ऊपर आरोपित किया गया है। व्यापक के अनुसार, सत्य प्राणी केवल विचार को जानते हैं, और इस प्रकार तब की भी कि मर्त्य वस्तु विचार नहीं है। विचार और व्यापकता में परस्पर-सम्बन्ध क्या है, और कैसे है, इसे केवल एक भवत-मान्यता ही, जिसकी वस्तुता सत्य मान्यताओं से ही अनुभव की गई हो, जान सकता है। मान्यता तथा उद्वेग ईश्वर के साथ-साथ मान्यता में विद्यमान है, जो केवल मान्यता में प्रथम है। प्रारम्भ में तो ऐसा प्रतीत हो सकता है कि व्यापक ईश्वर के प्रति मान्यता पर आश्रित करके मनुष्य-जाति का धार्मिक जीवन में सहायता करता है। किन्तु व्यापक निष्पत्ति ही ईश्वर के साथ सत्यता के आदर्श को नहीं निभा सकता, क्योंकि उसकी प्रकृति के स्वरूप में ही ईश्वर मनुष्य तथा विश्व से बाह्य है। केवल अपने समस्त स्वरूप में तथा योगदान भी उपलब्धता का समर्थन करते हैं, किन्तु यह इस विचार को लेकर है कि व्यक्ति दीर्घमय प्रदान कर ले। व्यापक प्रति मनुष्य-जाति की उत्तमता धार्मिक प्रेरणाओं को मनुष्य करना चाहता है, तो उसे अपने ईश्वर-विषयक भाव पर पुन विचार करना होगा।

26 उपसंहार

हिन्दू विचारधारा के प्रति न्यायपूर्णता की सबसे बड़ी देन हमारी समीक्षात्मक तथा वैज्ञानिक अन्वेषण की तर्कसंगतता है। हमकी पद्धति को अन्य दर्शनों ने भी ग्रहण किया है,

यद्यपि अपने आध्यात्मिक विचारों के कारण कुछ परिवर्तनों के साथ ग्रहण किया है। इसने ज्ञान-जगत् के मानचित्र को उसके अनिवार्य रूपों में तैयार करके, उसके मुख्य-मुख्य विभागों को जो सजाए प्रदान की, हिन्दू विचारधारा में उनका जाल भी उसी रूप में प्रयोग हो रहा है। यह इस बात का विशद प्रमाण है कि न्यायशास्त्र ने विचारधारा के क्षेत्र में कितनी दूर तक उन्नति की थी। न्यायशास्त्र में प्रतिपादित हेत्वाभासों की सूची ने हिन्दू विचारकों को अताब्दियों तक ऐसे साधन दिए हैं जिनके द्वारा सत्य तथा मिथ्या अनुमान के मध्य बीच तथा निश्चित भेद किया जाता रहा है, और भ्रांतिमूलक निष्कर्षों को उचित सज्ञा देकर उनकी दोषपूर्णता की ओर संकेत किया जाता रहा है। संस्कृत के दर्शनग्रन्थों में हमें प्रायः इस प्रकार की चुप करा देनेवाली आलोचना मिलती है कि "यह एक शकक है", अर्थात् ऐसी युक्ति है जो शक की तरह घूमकर वही आ जाती है, "यह साध्यमय है", अर्थात् बिना तर्क के किसी बात को स्वीकार कर लेना है, "यह अन्वयान्वा-धय अर्थात् एक-दूसरे पर निर्भर है", "यह अवस्था की ओर ले जाता है, अर्थात् जिसका कहीं खल नहीं हो सकता।" न्याय के हेत्वाभास-सम्बन्धी सिद्धान्त ने भारतीय विचारकों के हाथ में इस प्रकार का एक तत्काल-नाशक दे दिया है जो, बोर्नी नामक विद्वान् के भाव-पूर्ण शब्दों में, हाथ धोने के लिए "बार-बार समुद्र के पास आने से हमें बचा देता है।"

न्यायदर्शन की शक्तिमत्ता तथा निर्वलता भी उसके इस विश्वास में है कि सहज बुद्धि तथा अनुभव की पद्धति का प्रयोग घर्म और दर्शन की समस्याओं पर भी हो सकता है। एक अनेकत्ववादी विश्व, जो आत्मा तथा भौतिक प्रकृति के मौलिक द्वैतभाव पर जाग्रत है, एक प्रक्रिया तथा पद्धति के रूप में काफी युक्तियुक्त है, किन्तु इसे एक सामान्य दर्शन का रूप नहीं दिया जा सकता। एक साधारण व्यक्ति को बाह्य दुःखगान जगत् की यथार्थता स्वीकार करने में कोई हिचकिचाहट नहीं होती। वह आत्मवादी भी है, यद्यपि उसका यह आत्मवाद जितना अन्तःप्रेरणा के आभार पर है उतना तर्कबल के आभार पर नहीं है, और इसलिए वह अपनी तथा अन्य आत्माओं के अस्तित्व को स्वीकार कर लेता है। वह यथार्थसत्ता की भिन्न-भिन्न श्रेणियों को नहीं मानता, क्योंकि इस प्रकार का विचार उनके द्वैतपरक यथार्थवाद के दृढ़ विश्वास के विरोध में जाता है। किन्तु तर्क के हित में वह इन्द्रियों की पहुँच के बाहर प्रमेय पदार्थों की श्रेणियों के विचार का स्वागत करता है। ब्रह्मविद्या में वह विश्व के कारण का प्रश्न उठाता है। विश्व का निर्माण किस प्रकार से होता है? वह कहता है कि यह जैसा अब है, जब से यह बनता प्रारम्भ हुआ, सदा वैसा ही रहा। यद्यपि, द्वैतवादी होने के कारण, वह जब और चेतन के मध्य किसी सन्नति को स्वीकार करने से दूर रहने का प्रयत्न करता है, पर उसकी अनुभवात्मक बुद्धि उसे विश्व की स्थिरता के मत को स्वीकार करने की अनुज्ञा नहीं देती। इस कठिनाई में वह अपने अनुभव की ओर झुकता है, जहाँ वह पाता है कि वह अपने से भिन्न भाग पदार्थों का, यथा देवल, कुरसी आदि का निर्माण करता है। जिन प्रकार हम अपनी बनाई वस्तुओं से सर्वथा भिन्न प्रकृति के हैं, इसी प्रकार इस सृष्टिरूप वस्तु को बनाने-वाला इससे सर्वथा भिन्न प्रकृति वाला हो सकता है। जिस प्रकार हम विद्यमान सामग्री के द्वारा नये सिरे से निर्माणकार्य में संचल होते हैं, ईश्वर भी ठीक उसी प्रकार आत्माओं तथा परमाणुओं रूपी उपलब्ध तत्त्वों से, जो दोनों ही साहचर्यभाव से उसके समान नित्य हैं, सृष्टि की रचना करता है। इस प्रकार न्याय सहज बुद्धि के अनुभवों के प्रति ईमानदार रहने का प्रयत्न करता है और अनेकत्ववादी यथार्थवाद के आध्यात्मिक ज्ञान का निर्माण करता है।

तबन् व्यावसायिका हमने इस विषय का निर्देश किया है कि व्याप का मत बड़ा विचारधारा के विकास से निम्न है। एक व्यावसायिक तथा व्यवसाय पद्धति है, यहाँ इसे अन्तिम नक़्शे नहीं कहा जा सकता। व्यवसायिता को व्यावसायिक व्याख्या, जो इसे पीछे की ओर इसके तत्त्वों पर ले जाती है, विकास के मध्य को बीच में से निकाल देती है। इस दर्शन की सत्यापनता इस कारण से है कि यह केवल विषयविज्ञानवाद का साधुपूर्वक विरोध करता है तथा अनुसंधान-क्षेत्र की आदिम भावनाओं को गन्वष्ट कर देता है। हिन्दू विचारधारा का कोई भी दर्शन, यहाँ तक कि शंकराचार्य का दर्शन भी मूर्ख के केवल मानसिक अन्विष्ट को स्वीकार नहीं करता। किन्तु आध्यात्मिक आदर्शवाद तथा मनो-वैज्ञानिक व्यवसायवाद से परम्पर कोई विरोध नहीं है। वस्तुओं की त्रिआत्मक व्यवस्था को, जो सीमित मनो में स्वतन्त्र है, विषयविज्ञान (व्यवसायविज्ञान) आदर्शवाद की गहनता दार्शनिक पद्धतियों में स्वीकार किया है। विचार के स्वतन्त्र तथा अवस्थाओं का आध्यात्मिक अन्वेषण हमें इस बात के लिए बाध्य करता है कि हम व्याप को मध्य पदार्थों की कोष्ठ का एक पदार्थ न समझें। यह एक इस प्रकार के आदर्शवाद को समझ देता जो सहज बुद्धि के मत को उत्तम समझता नहीं जितना कि इसके पार दृष्ट्या। आध्यात्मिक व्यवसायवाद भी हमें सहज बुद्धि तथा मनोविज्ञान के दृष्टिकोण से यह स्वीकार करने को अनुमति प्रदान करता है कि विचार तथा वास्तविकता में भेद है। हमारे अनुभव में अविच्छिन्नता तथा सामान्यता का तात्पर्य है कि अननुभूत वस्तुओं की भी व्यवसायिता है। भाव्य और वेदान्त ने तर्क भी दिया है अनुभव के बहुतरंग विस्तारण का भार अपने ऊपर लिया। रामानुज के भाव्य से हमें व्याप के बहुविध-अन्वेषी विचारों का अधिक व्याप-विज्ञान समझने मिलता है।

उद्धृत पद्यों की सूची

- आचार्य नवमध्व आर्य नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि
 आचार्य नवमध्व नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि
 आचार्य नवमध्व नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि 11
 आचार्य नवमध्व नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि
 आचार्य नवमध्व नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि
 आचार्य नवमध्व नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि
 आचार्य नवमध्व नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि
 आचार्य नवमध्व नवमध्व—आर्य भाषाशुद्धि

1. एन. सी. आर. यी. 'यह नवमध्व एक विचार-पद्धति है कि व्यवसाय को वेदान्त की ही भावना में मानना और तब भी यह स्वीकार करना कि केवल एक विचारधारा के बिना के लिए ही नवमध्व नवमध्व है' (वर्ग, खण्ड 1, पृष्ठ 422)।

तीसरा अध्याय

वैशेषिक का परमाणु-विषयक अनेकवाद

वैशेषिक दर्शन—निर्माणकाल तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—पदार्थ—द्रव्य—
परमाणुवाद की प्रकल्पना—गुण—कर्म जैसा कि—सामान्य—विशेष—
समवाय—अभाव—तीतिशाम्भ—ईश्वर—वैशेषिकदर्शन का सामान्य मूल्यांकन

1. वैशेषिक दर्शन

वैशेषिक दर्शन को यह नाम 'विशेष' शब्द के कारण दिया गया है। उक्त दर्शन अपने इन मत पर बल देता है कि इस विश्व के पृथक्-पृथक् पदार्थों, विशेषकर उन पृथक्-पृथक् जीवात्माओं और परमाणुओं में ही, जो प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, यथार्थ विशिष्टत्व अथवा पृथक्त्व दिखाई देता है। यद्यपि पृथक्-पृथक् जीवात्माएँ तार्किक और सामाजिक सम्बन्धों से युक्त हैं जिनके द्वारा ही वे अपने-आपको पहचान सकती हैं तो भी वे इन सब सम्बन्धों के अतिरिक्त अपना विशेषत्व रखती हैं। गयार्थ रूप में वैशेषिक दर्शन पार्यवय का प्रतिपादन करनेवाला दर्शन है, क्योंकि यह ऐसे किसी भी प्रयत्न को सहन करने के लिए तैयार नहीं है जो जीवात्माओं तथा पदार्थों के पृथक्-पृथक् अस्तित्व को मिटाकर किसी काल्पनिक अधिक पूर्ण व्यक्तित्व की स्थापना के लिए किया गया हो। इसका दृष्टि-कोण कल्पनापरक होने की अपेक्षा वैज्ञानिक है, संश्लेषणपरक न होकर विश्लेषणात्मक है, यद्यपि यह विश्व के, एक पूर्ण इकाई के रूप में सामान्य स्वरूप से सम्बद्ध प्रश्नों को भी सर्वथा भुला नहीं सका है। विज्ञान का कार्य पृथक्-पृथक् विश्लेषण करना है, जबकि दर्शन का कार्य समन्वय करना है। वैशेषिक को एक ऐसे सर्वान्तर्ग्राही समन्वय की रचना में कोई रुचि नहीं है जिसमें कि सब वस्तुओं के लिए स्थान हो, अर्थात् जो नमस्त इन्द्रिय-जगत् तथा विचारजगत् की विविधता को एक ही व्यापक सूत्र में बांध सके। विज्ञान की भावना को लेकर यह दृश्य वस्तुओं के अत्यन्त सामान्य लक्षणों को सूत्रबद्ध करने का प्रयत्न करता है। यह अनुभव के विभिन्न पक्षों को उनकी सज़ा देने तथा समुचित वर्गों में रखने का कार्य करता है। परिणामस्वरूप यह दर्शन पृथक्-पृथक् स्वरूप तो बतलाता है, किन्तु किसी मयोचित तथा व्यापक सिद्धान्त की स्थापना नहीं करता।

वैशेषिक दर्शन की प्रेरणा बौद्धदर्शन के प्रतीतिवाद के विरोध से प्रादुर्भूत हुई। अहा यह एक ओर ज्ञान के साधनों, प्रत्यक्ष और अनुमान के विषय में बौद्धदर्शन के मत से सहमत है, वहा दूसरी ओर इसका यह भी तर्क है कि जीवात्माएँ तथा द्रव्य अपने आपमें सारवान् तथा यथार्थ सत्य हैं और इनके अस्तित्व का साधन इन्हें पदों के पीछे खोली जा रही एक परी-कथा के काल्पनिक चित्र मानकर नहीं किया जा सकता। इसको ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी समस्याओं से कोई प्रयोजन नहीं। अकराचार्य तो अपनी गवीक्षा में यहाँ तक कहते हैं कि वैशेषिक की प्रवृत्ति मुख्यतः अनीश्वरवादिता की ओर है।¹

1 शक्यचार्य वैशेषिक के अनुयायियों को अर्धवैज्ञानिक अथवा अर्धधर्मवादी मानते हैं (शक्य-भाष्य, 2, 18)।

चाहे जो भी हो, वैशेषिक अपने प्रारम्भिक रूप में एक अत्यधिक मानसिक सोच के गुण में प्रभुत्व किया गया, जबकि महायुवाद के अनुर विचारधारा के अन्दर पर्याप्त मात्रा में विद्यमान थे।

यह दर्शन वास्तव मुख्य रूप से भौतिक तथा व्याप्यात्मिक विज्ञान का दर्शन है, तो भी सर्वसम्बन्धी विचारों का इसके परवर्ती ग्रन्थों में कुछव नठवस्वत प्रकाश मिलता है। वैशेषिक और न्याय अपने सात्त्विक मिश्रणों, तथा आत्मा के स्वरूप और गुणों तथा विषय की परमाणुवाद प्रकल्पना के विषय में सम्मत हैं। परन्तु अतीकृत तथा पदार्थों के विनिर्दिष्टत्व के निष्कर्ष में यह परमाणुवाद की प्रकल्पना के परिष्कार में वैशेषिक दर्शन अपना विशेष महत्त्व रखता है।

2. निर्माणकाल तथा साहित्य

“वैशेषिक दर्शन का निर्माण व्यासदर्शन से बहुत पूर्व हुआ प्रतीत होता है।”¹ मार्ग्य महोदय की उक्त सम्मानित सूक्तियुक्त प्रतीति होती है। मानवीय ज्ञान के विशेष, सामान्य से पहले आता है। ज्ञान की प्रकल्पना, जैसी कि हमें व्यासशास्त्र में मिलती है, तब तक सम्भव नहीं हो सकती है जब तक कि ज्ञान स्वतन्त्र रूप में उत्पन्न नहीं कर सके। स्पष्टतया मानवीय तत्त्व गुणादिक के रूप में प्रकट होता है। कणाद के सूत्र तथा प्रमस्तपादवृत्त ‘पदार्थधर्मसंग्रह’ पर व्यासशास्त्र का कोई प्रभाव नहीं है, जबकि गोपम के सूत्र तथा वात्स्यायन के भाष्य वैशेषिक मत से पर्याप्त मात्रा में प्रभावित हुए हैं।

यह भी बलपूर्वक कहा जाता है कि वैशेषिक वर्चस्व की रचना बौद्ध तथा जैन धर्मों से पूर्व हुई। बौद्धों के ‘निर्वाण’ का प्रकल्पना का भावि उद्भव-वैशेषिक की ‘अस्तव्यवहार’ की प्रकल्पना से हुआ माना जाता है। जैन के ‘आत्मिकाय’ तथा उनकी परमाणुवाद की प्रकल्पना का सूत्र भी वैशेषिक में ही है, जिसका अन्तर्गत अनेकों जैन-ग्रन्थों तथा मन्त्रित्विन्दर में भी मिलता है। लकावतारसूत्र में भी परमाणुवाद का संकेत पाया जाता है। जैनों का एक परवर्ती ग्रन्थ ‘आनन्दक’² रोदुगुण (18 ई०) को वैशेषिक दर्शन का रचयिता मानता है, जो जैनधर्म के छठे विभेद का प्रधान गुरु था। यद्यपि उक्त ग्रन्थ का वैशेषिक-विचार-सम्बन्धी ज्ञानदान कथन की योग्यता के अनुकूल है,³ किन्तु हमने इस दावे की कि वैशेषिक दर्शन जैनदर्शन की ही एक शाखा है, प्रमाणित करना कठिन होगा। जैनदर्शन तथा वैशेषिक में जो समानता का विषय है और जिसके कारण उनके साथे का संबंध मिल सकता है वह परमाणुवाद की प्रकल्पना है, किन्तु इस विषय में भी दोनों के विचारों में मौलिक भिन्नता पाई जाती है। जैन मत के अनुसार, गुणों की दृष्टि से परमाणु एकतम हैं। प्रत्येक परमाणु में रंग, रस, गन्ध और स्पर्श तथा अणु के उत्पादन की क्षमता विद्यमान है, यद्यपि वह स्वयं निरपेक्ष है। वैशेषिक मत में, गुणों की दृष्टि से परमाणुओं में भेद है।

1 मार्ग्य वि विज्ञानपीठ व्यास वैशेषिक दर्शन, पृष्ठ 20।

2 सेकड दुगा भाषा हि ईस्ट, पृष्ठ 45, पृष्ठ 38।

3 ग्रन्थ, गुण, कर्म, समवाय की स्वीकार किया गया है, तथा सामान्य और विशेष के विषय में भी-सी विभिन्नता पाई जाती है। सामान्य के भेद स्पष्ट यह है।

वे वायु, जल, अग्नि और पृथ्वी—जिसके भी परमाणु हो उसके हिसाब से एक, दो, तीन अथवा चार सामान्य गुण रखते हैं, और शब्द के साथ उनका कोई सम्बन्ध नहीं है। परमाणुवाद की प्रकल्पना, द्रव्यों का वर्गीकरण और ज्ञान के दो साधनों की स्वीकृति बलपूर्वक यह सकेत करते हैं कि वैशेषिक दर्शन की रचना बुद्ध और महावीर के समर्थ¹ (छठी-पाचवीं शताब्दी ई० पू०) के लगभग हुई।

वैशेषिक दर्शन की व्याख्या व्यवस्थित रूप से सबसे पहले कणाद (कण-मुक्त अथवा कणभक्ष) के वैशेषिक सूत्र में मिलती है। यह नाम, जिसका अर्थ शब्दव्युत्पत्ति-कारण की दृष्टि से अणुभक्षक होता है, उसके रचयिता का इसलिए भी पड़ गया हो क्योंकि उसके दर्शन का सिद्धान्त परमाणुवाद है।² इस दर्शन का औलूक्य दर्शन भी कहा जाता है।³ ऐसा प्रतीत होता है कि उक्त सूत्र के रचयिता का यथार्थ नाम 'काश्यप' था।⁴ यह ग्रन्थ वसु अथ्याओं में विभक्त है। प्रथम अध्याय में द्रव्य, गुण, क्रिया, सामान्य तथा विशेष आदि पांच पदार्थों का विवेचन किया गया है। द्वितीय अध्याय में विभिन्न द्रव्यों का, जिनमें आत्मा तथा मन सम्मिलित नहीं हैं, विवेचन किया गया है। आत्मा और मन, इन्द्रियों के विषयो तथा अनुमान के स्वरूप का विवेचन तृतीय अध्याय में किया गया है। चतुर्थ अध्याय का मुख्य विषय परमाणुओं द्वारा विश्व की रचना है। पंचम अध्याय में क्रिया का स्वरूप और उसके प्रकार बताए गए हैं। षष्ठि सप्तम अध्याय पर षष्ठ अध्याय में विचार किया गया है। सप्तम अध्याय में गुण, आत्मा तथा समवाय-सम्बन्धी प्रश्नों का विवेचन है। पिछले तीन अध्याय मुख्य रूप से तर्क-विषयक हैं और इनमें प्रत्यक्षज्ञान, अनुमान तथा कार्य-कारणसाध के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है। जैसाकि हम ऊपर कह आए, कई कारणों से वैशेषिकसूत्र न्यायसूत्र से पूर्वकाल के बने प्रतीत होते हैं, और सम्भवतः श्रद्धासूत्र के समकालीन है।⁵ क्योंकि कौटिल्य ने आन्वीक्षिकी-विद्या के अन्दर वैशेषिक का उल्लेख नहीं किया है इसलिए यह कहा जाता है कि इस दर्शन का

(1) महासामान्य, जो पदार्थ, अथवा ब्रह्मदेयत्व, अर्थात् नाम रखे जाने की सम्भाव्यता, अथवा भवतु अर्थात् जानने की सम्भाव्यता के लिए उन्नतदायी है। सब शेषिया इसमें आ जाती हैं (देखिए प्रसन्नपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 16, वैशेषिकसूत्र, 1 1, 8)। महासामान्य जिसका सामान्य है और किसी उत्तर वस्तु की उपजाति नहीं है क्योंकि अन्य सामान्य तथा विशेष दोनों हैं। (2) महासामान्य, जो मत्ता अथवा वैशेषिक के भाव के अनुकूल है। प्रसन्नपादक अस्तित्व को छोड़ पदार्थों का सामान्य गुण (साधन्य) बताता है और (3) सामान्य विशेष, जिसके अन्तर्गत सामान्यता के अन्य दृष्टान्त आ जाते हैं। देखिए यूरि - वैशेषिक फिलालफी पृष्ठ 37-38।

1 देखिए यूरि वैशेषिक फिलालफी, पृष्ठ 33। अश्वघोष ने अपने 'बुद्धचरित' नामक ग्रन्थ में वैशेषिक का निर्माण बुद्ध के पूर्व हुन, ऐसा कहा है (वही, पृष्ठ 40-41)।

2 यद्यपि परमाणु-विषयक प्रकल्पना बुद्ध बौद्ध तथा जैन विचारों में भी पाई जाती है, किन्तु वैशेषिक का यह प्रधान अक्षय है। देखिए श्रद्धासूत्र, 2 2, 11, और यमोत्तरकृत 'सायविन्दुटीका', पृष्ठ 86।

3 यूरि उक्त वैशेषिक फिलालफी।

4 प्रसन्नपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 200।

5 आत्मज्ञान ने वैशेषिकसूत्र में एक उद्धरण दिया है, जिसमें स्वयं द्वारा किए गए अनुमान के पुनर्वाप यौगन्तु भेदों से अभिप्राय उपलब्ध नहीं होती। वैशेषिकसूत्र ने काल की परम कारण मानने का उल्लेख है (2 2 99, 5 2, 26) और यही विचार स्वभावतः उपनिषद् में भी दिखाया गया है (1 1, 2), किन्तु विद्यार्थ दक्षिण में से एक ने भी इसे नहीं अपनाया है। आत्मविषयक

मान हैं, कठिन है।¹ प्रशस्तपाद द्वारा चौबीस गुणों का विवरण, सृष्टि की रचना और उसके संहार का सिद्धान्त, हेत्वामासों का कथन तथा अनुमान का स्वरूप कणाद के ग्रन्थ में निश्चितरूप से जोड़े गए हैं। वह न्यायदर्शन द्वारा अत्यधिक प्रभावित था और वात्स्यायन के पीछे हुआ था। उसका काल चौथी शताब्दी के अन्त में रखा जा सकता है।²

प्रशस्तपाद के ग्रन्थ के आधार पर निर्मित एक वैशेषिक पुस्तक चन्द्रकृत दशपदायंशस्य है, जो चीनी भाषा में अनूदित होकर सुरक्षित है। (648 ई०)। किन्तु भारत की विचारधारा के विकास पर इसका प्रभाव नहीं हुआ।³ रावण-माध्य तथा भारद्वाजवृत्ति,⁴ जिन्हें वैशेषिक की टीकाएं बतायी जाती हैं, उपलब्ध नहीं हैं। प्रशस्तपाद के ग्रन्थ पर चार टीकाएं लिखी गई हैं। जो ये हैं—व्योम-शेखर कृत 'व्योमवती', श्रीधरकृत 'न्यायकन्दली', उदयमकृत 'किरणावती' (दसवीं शताब्दी) और श्रीवत्सकृत 'लोलावती'⁵ (ग्यारहवीं शताब्दी)। अन्य तीनों की अपेक्षा व्योमवती पूर्ववर्ती है।⁶ श्रीधर की न्यायकन्दली 991 ई० में मिली गई और टीकाकार कुमारिल, मण्डन तथा वर्मांतर के विचारों से परिचित है। लोलावती तथा किरणावती सम्भवतः न्यायकन्दली के तुरन्त बाद लिखी गई। श्रीधर तथा उदयम दोनों ही ईश्वर के अस्तित्व तथा अभाव नामक पदार्थ

1 देखिए रासमण 'हिस्टरी ऑफ इण्डियन फिलासफी', खण्ड 1, पृष्ठ 351, 'इण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज्म', पृष्ठ 25 और 93, ग्रुई, 'वैशेषिक फिलासफी', पृष्ठ 17, टिप्पणी 3। 'जयमरा सब विलक्षण सिद्धान्त, जो परवर्ती वैशेषिकों को वैश्याधिकों तथा अन्य शाखाओं से पृथक् करते थे, प्रशस्तपाद के ग्रन्थ में पाए जाते हैं और वे कणाद के सूत्र में अनुपलब्ध हैं। द्विष, पाक-जोत्सवि, विभाग्य विभाग और ऐसे ही अन्य अनेकों सिद्धान्तों को, जिन्हें वैशेषिक दर्शन की विलक्षणताएं माना गया है, कणाद के सूत्रों में खोजा भी नहीं गया है, यद्यपि प्रशस्तपाद के साध्य में उनपर खूब बख्शी तरह विचार-विमर्श किया गया है।' ('बीडास संस्मरण', पृ० 37)।

2 जीए ने बिद्वान की पूर्ववर्तिता तथा प्रशस्तपाद के उनके प्रति साक्षिक सिद्धांत के नामा विषयों में अग्रणी होने के सम्बन्ध में एक परिष्कृत निर्णय किया है ('इण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज्म' पृष्ठ 93-110)। इसके भिन्न मत के लिए देखिए फीडियनकृत 'वैशेषिक मिन्दन', पृष्ठ 319-23। गकार और उद्योतकर प्रशस्तपाद के ग्रन्थ से अभिन्न हैं। यदि कौष के मत को स्वीकार भी कर लें, तो भी उद्योतकर के पूर्व और बिद्वान के गण्यता हुआ, और इसलिए पाचवीं शताब्दी में विद्यमान था। यदि छ पदार्थों के सिद्धान्त की प्रतिपादन करने का श्रेय प्रशस्तपाद को दिया जाए तो यह वात्स्यायन का पूर्ववर्ती खयाल कम से कम उसका समकालीन ठहरता है। ग्रंथपत्र (535-570 ई०) और परमार्थ (499-569 ई०) प्रशस्तपाद के विचारों का विश्लेषण करते हैं। देखिए ग्रुई 'वैशेषिक फिलासफी', पृष्ठ 18।

3 ग्रुई के अनुसार, जिसने इसका आम्लभाषा में अनुवाद किया है, इसका रचयिता छठी शताब्दी में हुआ। वैसाकि इसके नाम से उपलब्ध होता है, इस ग्रन्थ में दश पदार्थों का प्रतिपादन किया गया है। और जोड़े गए चार पदार्थ ये हैं—सम्भाव्यसंज्ञा (शक्ति), अव्यति, सामान्य विशेष और अभाव। ईश्वर का उल्लेख नहीं है। जगामी लेफको ने इस ग्रन्थ पर बहुत-सी टीकाएं लिखी हैं।

4 देखिए 'रत्नप्रभा', 2, 2, 11, बोटास चर्कसग्रह, पृष्ठ 40। भारद्वाजवृत्तिभाष्य, जिसे गंगाधर ने सम्पादित किया है (कलकत्ता, 1869), साध्य से परमपिता में प्रभावित है, और इसमें किसी भी महत्वपूर्ण परिवर्तन किए गए हैं। देखिए फीडियनकृत 'दि वैशेषिक सिस्टम', पृष्ठ 35-40।

5 उपनाम यत्नम्।

6 सत्यपदार्थों के घाट के संस्करण की प्रस्तावना देखिए।

को स्वीकार करते हैं। शिवाचित्पकृत सप्तपदाश्री ग्रन्थ भी इसी काल का है।¹ यह ग्याय तथा वैशेषिक के सिद्धान्तों को एक ही पूर्ण द्वाई के भागों के रूप में प्रस्तुत करता है। यह पदाश्री की व्याख्या में प्रारम्भ होता है और ग्याय के तक को ज्ञान के गुण के रूप में विशद करता है। लौगाक्षि भास्करकृत तर्ककौमुदी एक और साहित्योदपरक ग्रंथ है जिसका आधार प्रसङ्गपाद की पुस्तक है। वैशेषिक-सूत्र पर शङ्करानन्दकृत 'उपस्कार' एक थोर ग्रन्थ भी कुछ महत्त्व का है।² तिरुवनाथ (सम्रहवी गताब्दी) अपने 'भाषापरिच्छेद' तथा उस पर 'सिद्धान्त-मुक्तावली' नामक टीका में कणाद की योजना का विवेचन करता है। वह तन्म्याचार्य द्वारा वर्णयुक्त भाषा में प्रभावित हुआ था। अन्नभट्ट के ग्रन्थ, जयदीश-कृत तर्कामृत (1635 ई०) तथा जयनारायणकृत 'विवर्ति' (सम्रहवी गताब्दी) वैशेषिक सिद्धान्तों के उपयोगी मशिम सग्रह हैं। विवर्ति मशिम 'उपस्कार' पर आधारित है, तो भी कुछ बिन्दुओं में इससे मतभेद रखती है।³

3. ज्ञान का सिद्धान्त

वैशेषिक के तर्क तथा ग्याय के तर्क में योद्धा-सा ही भेद है। ज्ञान, जोकि तर्क की विशेष समस्या है, मानाविध आकृतियों में प्रारण कर लेता है, क्योंकि इसके प्रमेय त्रियम अनन्त हैं।⁴ प्रामाणिक ज्ञान के बाद प्रकार स्वीकार किए गए हैं, जो में हैं प्रत्यक्ष, तर्किक (अनुमान), स्मृति, तथा अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान (अपेक्षज्ञान)। प्रत्यक्ष के द्वारा हम द्रव्यों, गुणों, कर्मों तथा सामान्यनामों का बोध प्राप्त करने के योग्य होते हैं। कोन द्रव्य, जो हिम्मी में बसते हैं, प्रत्यक्ष ज्ञान की पहुच के अन्दर हैं, किन्तु परमाणु तथा द्रव्यगुण नहीं हैं। वैशेषिक योगियों के प्रत्यक्ष को स्वीकार करता है जिसके द्वारा भारमा का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।⁵ ईर्ष्येणिक उपमान, ऐतिहा (परम्परा) तथा सामान्य ज्ञान की अनुमान के अन्तर्गत रहता है।⁶ साम्प्रदायिक कथनों की प्रामाणिकता बस्ताओं की प्रामाणिकता के अनुपात में है।⁷ ग्याय की अक्षि, वैशेषिक भी बीमामा के शब्द की निश्चयता तथा वेदों की तितान्त प्रामाणिकता के सिद्धान्त का प्रत्याख्यान करता है।⁸ अहा ग्याय वेदों की प्रामाणिकता की रूपिधों के साक्षात् ज्ञान के आधार पर रहता है, जिन्होंने निरय सत्यों तथा बिधाओं की समझ लिया है, वहा वैशेषिक उनकी प्रामाणिकता का अनुमान ईदवरी-प्रेरणाप्राप्त अविधों के सर्वथा निश्चिन्त के आधार पर करता है। धर्मशास्त्र हमें केवल कल्पनामात्र नहीं, अपितु मधार्थ ज्ञान प्रदान करने हैं। यह वस्तुओं का जैसी है वह रूप में ज्ञान है, और इन अर्थ में दृष्टक्य बाकि नहीं है, यद्यपि इसका ज्ञान मदा

- 1 शिवाचित्प कथन के पीछे हुका तथा अनेक से पढ़ने हुका, क्योंकि पवित्र ज्ञान के मत से परिचित है।
- 2 यह एक ऐसी शक्ति का उल्लेख करता है (देखिए, 1 1, 2, 1 2, 4, 6, 3 1, 17, 4-1, 7, 6 1, 5, 12, 7 1, 3) जिसका पता नहीं चल सता।
- 3 देखिए विमर्शक, 1, 1, 4, 23, 2 1, 1, 2 2, 5, 9 1, 8।
- 4 प्रसङ्गपादकृत पदार्थसमग्र, पृष्ठ 172।
- 5 वैशेषिकसूत्र, 9 1, 11-13।
- 6 प्रसङ्गपादकृत पदार्थसमग्र, पृष्ठ 212 के आध।
- 7 9 1, 3।
- 8 वैशेषिकसूत्र, 2 2, 21-37, 6 1, 1 के आधे। 'यद्वन्मू, 2-2, 13-40।

साक्षात् (बिना किसी व्यवधान के) होता है और कुछ व्यक्तियों को पूर्णरूप में तथा कुछ को आंशिक रूप में होता है। योष्यतर भवो ने सत्यो का ज्ञान ग्रहण किया और उसे हम तक पहुंचाया। वेदों की वाक्यरचना को देखकर यह समझा जा सकता है कि इनके रचयिता अवश्य मेधावान् व्यक्ति रहे होंगे। और उनको स्वर्ग तथा अदृष्ट (नियति) का पूर्ण और सही-सही ज्ञान भी अवश्य था। जने-जने ईश्वर को ही वेदों का रचयिता माना जाने लगा। "वेदों की प्रामाणिकता इसके ईश्वर की बाणी होने के कारण है।"¹ जन्मो तथा वाक्यों के अर्थों का ज्ञान पहले होना आवश्यक है अन्यथा हमके बिना ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती। क्योंकि अर्थों का ज्ञान निर्भरकम्ता है व्यापक सहवर्तित्व की प्रत्यभिज्ञा पर, इसलिए शाब्दिक ज्ञान अनुमान का विषय है।² चेष्टा,³ अर्थापत्ति,⁴ सम्भव⁵ तथा अभाव,⁶ ये सब अनुमान प्रमाण के अन्तर्गत आते हैं। स्मृति को स्वतन्त्र स्थान दिया गया है।⁷ आर्पणाम ऋणियो की अन्तर्दृष्टि है। यदि स्मृति को छोड़ दिया जाए, क्योंकि यह केवल उसी अनुभव को दोहराती है जो हमें पहले हो चुका है, और यदि अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान की प्रत्यक्ष के अन्तर्गत मान लें, तो वैशेषिक के अनुसार हमारे पास ज्ञान के केवल दो ही साधन रह जाते हैं, अन्तर्दृष्टि और अनुमान।⁸

मिथ्याज्ञान के चार भेद किए गए हैं और वे ये हैं सशय, विपर्यय, अनव्यवसाय और स्वप्न। मिथ्याचित्त इस चारों को एक दूसरे में सन्निविष्ट करके केवल दो ही भेद रखता है, अर्थात् सशय और भूल। ऊहा, निर्विकल्प ज्ञान तथा पराधित तर्कों को वह सशय के अन्तर्गत रखता है।⁹ श्रीधर स्वप्न का पञ्चरूप से वर्णन करने के औचित्य का समर्थन इस आधार पर करता है कि स्वप्न शरीर की एक अवस्था-विशेष में ही आते हैं।¹⁰

4. पदार्थ

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, कुछ शताब्दियों तक बौद्धदर्शन के दृष्टिकोण ने, जो वस्तुओं की व्याख्या उनके परिणामों को लेकर तथा प्रत्येक वस्तु की व्याख्या उसके पूर्वा-पर सम्बन्ध से करता था, एक सभी स्थानों पर आत्मनिर्भरता का खण्डन करता था, इस देश की विचारधारा पर आधिपत्य जमा रखा था। उसके अनुसार हर एक वस्तु का अपना अस्तित्व केवल पारस्परिक सम्बन्ध के कारण है तथा कोई भी वस्तु निरपेक्ष रूप में अपना अस्तित्व नहीं रखती। क्योंकि सम्बन्ध ही जीवन की सामग्री अथवा मूल तत्व है, इसलिए आत्मा और प्रकृति भी केवल सम्बन्धों के सकलन हैं। वैशेषिक ने उक्त मत

1 तद्वचनापान्नायस्य प्रामाण्यमिति (10 2 9)। और देखिए न्यायकश्चो पृष्ठ 216 और वैशेषिकसूत्र 6 1, 1-4।

2 3 1, 7 15।

3 प्रवृत्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह पृष्ठ 220।

4 प्रामान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 223।

5 प्रवृत्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 225, वैशेषिकसूत्र 9 2, 5।

6 वही।

7 प्रवृत्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह पृष्ठ 256।

8 मध्वसिद्धान्तसारमग्न, 5 33।

9 न्यूनपदार्थी 32।

10 न्यायकदली, सूत्र 185।

का विरोध किया और एक अधिक सन्तोषजनक योजना हमारे समक्ष प्रस्तुत की, जो यथार्थता की दृष्टि से अधिक बुद्धिमत्ता प्रतीत होती है। यह आनुभविक चेतनता पर आधारित है जो आदि तथा अन्त में यथार्थ तथा पृथक्-पृथक् वस्तुओं में सम्मिलन रखती है। सबसे अधिक सरल तथा विस्तृत पदार्थों तथा उनके आन्तरिक सम्बन्ध हैं। याने खोलते ही हम अपने अपने एक विस्तृत भौतिक जगत् को पाते हैं जिसमें विभिन्न-विभिन्न वस्तुएँ तथा उनकी व्यपस्थाएँ भी विभिन्न-विभिन्न प्रकार की हैं, जिन पर विचार अपना कार्य कर सकता है। और जब हम खन्दन की ओर देखते हैं तो हमें एक अभौतिक जगत् का अनुभव होता है जिसकी परिभाषाएँ और सम्बन्ध अपने हैं। निर्दोष दर्शनपद्धति की माँग है कि हम अपने खोज की अनुभव-मिद पदार्थों पर ही केन्द्रित करें, जो हाल के विषय हैं, और केवल ऐसी ही प्रकल्पनाओं को स्वीकार करें जो हमारी अनुभवगत व्यवस्था की व्याख्या के सम्बन्ध में अनिवार्य प्रतीत हों। विशेषणान्तक संवर्णन एक परिपूर्ण वर्णनपद्धति की सबसे प्रथम आवश्यकता है, और वैज्ञानिक के विशेषण के परिणाम पदार्थों के सिद्धांत में निहित हैं।

पदार्थ का योगिक अर्थ है—शब्द का अर्थ। पदार्थ एक ऐसा प्रमेय विषय है जिसके विषय में विचार (अर्थ) किया जा सकता है तथा जिसकी मात्रा (पद) दिया जा सकता है। सब वस्तुएँ जिसका अस्तित्व है, जिसका बोध हो सकता है तथा जिन्हें नाम¹ दिया जा सकता है, प्रत्येक में, केवल भौतिक जगत् की वस्तुएँ ही नहीं, बल्कि अनुभव² में आनेवाले सब प्रमेय विषय पदार्थ हैं। व्यावहारिक में वर्णित सौतह पदार्थ विद्यमान वस्तुओं के विवेचन नहीं हैं, बल्कि तात्त्विक विज्ञान के मुख्य विचार-विषयों की एक तालिका है। परन्तु वैज्ञानिक के पदार्थ प्रमेय पदार्थों के पूर्ण विवेचन का प्रयत्न करते हैं।

वैज्ञानिक के पदार्थों में केवल वही वस्तुएँ समाविष्ट नहीं हैं जो मन की विषय हो, बल्कि वे उद्देश्य भी आ जाते हैं जिनके विषय में कुछ विचार किया जा सके। अस्तु के पदार्थ केवल विषयों का तात्त्विक वर्गीकरण है, सब विचारणीय विषयों का व्यावहारिक वर्गीकरण नहीं है। वैज्ञानिक विचारक, अस्तु के समान ही, नाम और पदार्थ के पविष्ट सम्बन्ध में अधिक थे। यद्यपि अस्तु ने शब्दों का वर्गीकरण किया है, पर वह वस्तुओं का भी वर्गीकरण हो जाता है, क्योंकि जिसको भी पृथक् नाम दिया जा सके वही वस्तु है। "वाक्य-रचना के बिना उच्चारण किए गए शब्दों, अर्थात् अकेले शब्दों, में से प्रत्येक शब्द द्रव्य अथवा परिमाण तथा वाच्य अथवा स्वतन्त्र अथवा देश अथवा काल अथवा प्रवृत्ति (अर्थात् इस अथवा आन्तरिक व्यवस्था) अथवा उपकरण अथवा कर्म अथवा कर्म-भोग का वाचक होता है।"³ इन सब पदार्थों में से पिछले नौ किसी अन्य वस्तु के विषय हैं, जबकि पहला अर्थ द्रव्य उद्देश्य है। यह किसी वस्तु का विषय नहीं बन सकता, मगर तक कि अपना भी नहीं, क्योंकि उस अवस्था में यह द्रव्य न रहकर एक गुण (विशेषण) बन जाएगा। किन्तु अस्तु को शब्द के उचित प्रयोग के लिए कोई विरोध वाग्रह नहीं है। भाषाएँ सोलसास को भाषा में ही उसने अपने वर्गीकरण का निर्वाह किया है, और शब्दों में वे हैं जो किसी दोम व्यक्ति-रूप पदार्थ के मार के योग्य हैं। जब द्रव्य एक दोम व्यक्ति-रूप पदार्थ होता है जो हम प्रश्न करते हैं कि

1 अस्तित्व, अभिप्राय, अर्थक (प्रत्यक्षज्ञान पदार्थपर्यवेक्ष, पृष्ठ 16)।

2 प्रतिनिधित्व पदार्थ (सम्बन्धार्थ, पृष्ठ 2)।

3 वास्तविक 'वैज्ञानिक', 2, 6, 'मिथोडस आरिथ', पृष्ठ 113।

“यह क्या है ?” और उत्तर में कहा जाता है कि एक थोड़ा या बाय है जिसे अरस्तू द्रव्य कहता है, किन्तु वस्तुतः यह गुण है।¹ यह पहले और दूसरे द्रव्यों में भेद करता है, तथा अपनी सम्मति प्रकट करता है कि पहले द्रव्यों का प्रयोग विधेय के रूप में नहीं होता। तार्किक उद्देश्य को विधेयों के वर्गीकरण में सम्मिलित करना यह प्रवर्णित करता है कि अरस्तू का आशय यह था कि उसकी पदार्थों की तालिका में अस्तित्व के नाना प्रकारों का भी समावेश रह। अरस्तू की तालिका में वे द्रव्य तथा गुण मिलते हैं जो या तो स्थायी हैं या अस्थायी हैं। सम्भव सही टीकाकार इसमें सहमत है कि सम्बन्ध नामक पदार्थ में उसकी योजना के अन्तिम छ भी सम्मिलित समझे जाने चाहिए। इसलिए हम द्रव्य तथा गुण को, वे अस्थायी हों या स्थायी, और सम्बन्ध को भी पूर्ण सार-गर्भित समझ सकते हैं।

वैशेषिक ने पदार्थों के वर्गीकरण को छ प्रकार का बताया है, जिनके अनुसार द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विधेय और समवाय ये छ पदार्थ हुए। इनके साथ सातवा पदार्थ अभाव परवर्ती वैशेषिकों, यथाश्रीधर, उदयन और शिवाचित्य, ने जोड़ दिया है।² पदार्थों की गणना में अभाव को समाविष्ट करने का तात्पर्य यह हुआ कि तार्किकीय योजना का परिवर्तन ज्ञानवाद-मध्यस्थी योजना में हो गया है। हमारी धारणाएँ ही विध्यात्मक अथवा निषेधात्मक होती हैं, वस्तुएँ जो विद्यमान हैं, नहीं होती। प्रारम्भिक अवस्थाओं में वैशेषिक ने ऐसे सामान्य लक्षणों को जानने का प्रयत्न किया जो समस्त अस्तित्व पर लागू हो सकते हैं, किन्तु शीघ्र ही उसने अपना ध्यान धारणाओं के स्वरूप की ओर दिया और जिज्ञासा प्रकट की कि कौन सी धारणाएँ सत्य हैं और कौन सी नहीं। कोई वस्तु है, किसी वस्तु की सत्ता है, यही वैशेषिक दर्शन की प्रथम स्थापना है। किन्तु कोई भी वस्तु केवल सत् ही नहीं हो सकती। यदि हम केवल सत्ता पर ही धाकर ठहर जाएँ और आगे बढ़ने का विचार छोड़ दें, तो जैसाकि हेगल ने हमें बताया है, हमारे समक्ष केवल शून्यमात्र रह जाता है, और ‘किसी वस्तु का अस्तित्व है’ इस प्रथम सिद्धान्त तक को भी छोड़ना पड़ेगा। इसलिए हमें उक्त सिद्धान्त को आगे बढ़ाना होगा और यह कहना होगा कि कोई वस्तु इसलिए है क्योंकि उसमें केवल सत्ता के अतिरिक्त कुछ विधेय गुण हैं। यदि किसी वस्तु का अस्तित्व है तो केवल इसलिए है क्योंकि उसमें कुछ गुण हैं। द्रव्य सत्तावान् है और उनमें गुण हैं। गुण दो प्रकार के हैं, एक वे जो स्रुत पदार्थों में रहते हैं और दूसरे वे जो व्यक्तिगत पदार्थों में रहते हैं। प्रथम श्रेणी के सामान्य गुण हैं और दूसरी श्रेणी के स्थायी गुण तथा अस्थायी कर्म हैं। समवाय एक विधेय प्रकार का सम्बन्ध है।³

1 बुलगा कीलिए आनसन “एक अस्तित्ववासी व्यक्तिवादी सत्ता निर्दिष्ट नहीं कर सकती, किन्तु स्वयं उममा विषय होना आवश्यक है” (लौकिक, भाग 2, पृष्ठ 12)।

2 प्रशस्तपाद केवल छ पदार्थों का प्रतिपादन करता है। सातगुणी योजना शिवाचित्य के समय तक स्थापित हो चुकी थी, जैसाकि उनके ‘सप्तपदार्थों’ नामक ग्रन्थ के शीर्षक से प्रकट होता है। शंकर और हरिभट्ट (पटवर्धनसमुच्चय, 60) वैशेषिक के अन्दर छ पदार्थ ही बताते हैं। देखिए शंकरभाष्य, 2: 2 17 और यूरै इत वैशेषिक फिलसोफी पृष्ठ 126।

3 वैशेषिक के द्रव्य और गुण अरस्तू के द्रव्य और गुण के अनुकूल हैं। अरस्तू की मध्य को गुण के अन्तर्गत मान लिया गया है। सम्बन्ध दो प्रकार के हैं। नाह जैसा ‘मयोन’ अथवा आन्तरिक जैसा ‘नमथाय’। पहले को गुण के रूप में माना गया है और दूसरे को एक पृथक् पदार्थ समझा गया है। दोष पदार्थ सम्बन्ध के अन्दर आते हैं जबकि देश और काल को स्वतंत्र द्रव्य के रूप में माना गया है। क्रियाशीलता कम है जबकि निष्क्रियता केवल कर्म का अभाव है। गुण (धर्म) या तो सामान्य हो सकता है या विशिष्ट हो सकता है। प्रवृत्ति एक गुण है, यदि अरस्तू एक निश्चित सिद्धान्त पर

पहले तीन पदार्थों अर्थात् इन्द्रिय, बुद्ध और कर्म में प्रत्यक्ष पदार्थ-विषयक अस्तित्व है।¹ क्योंकि उन्हें लक्ष्य की भूला देता है और धीरे-धीरे अन्तर्दृष्टि के विषय का प्रतिपादन करने हुए कहता है कि हमें उनका ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा ही भूला जाता है।² अग्य तीन, अर्थात् सामान्य, विशेष और समवाय बौद्धिक प्रेद में उत्पन्न होते हैं, अर्थात् बुद्धि की अपेक्षा रखते हैं।³ ये तार्किक द्रव्य हैं। प्रकृत्युपाध का कहना है कि 'वे अपने एक-मात्र सत्त्व को अपने अन्दर धारण करते हैं—अर्थात् स्वात्मसम्बन्ध है। यदि उनकी भाव-स्वीकृति है (बुद्धिजन्यत्व)। वे कार्य नहीं हैं, कारण नहीं हैं तथा उनमें सामान्य अथवा विशेषत्व भी नहीं है। वे निष्पत्ति हैं और उन्हें वास्तविक सत्त्व से व्यवहृत नहीं किया जा सकता (अवस्थाविवर्तनमिषेयत्व)।'⁴ विद्यमान तीन पदार्थों के वास्तविक का प्रमाण तार्किक कहा जाता है।⁵ यह इस विषय का उपन्यास है कि इनका प्रत्यक्ष बोध नहीं हो सकता। यह एक ऐसा विचार है जिससे उन समय परिवर्तन हुआ जबकि ग्याम और वैशेषिक के विद्वान् परस्पर मिश्रित हो गए। प्रारम्भिक वैशेषिक में जहाँ सब पदार्थों में सामान्य रूप से अस्मिन्स्व का लक्षण मिलता है,⁶ वहाँ दो प्रकार के अस्तित्व में भेद किया जाता है—सत्ता-सम्बन्ध द्रव्यों, गुणों तथा कर्मों में रहता है और स्वात्ममरव सामान्य, विशेष और समवाय में रहता है।⁷ उदयन ने अपनी 'किरणवर्ती' में सत्ता-सम्बन्ध को समवाय-सम्बन्ध में रहनेवाला वर्णनाया है और 'भूतात्मगत' को आत्मनिर्भर अस्तित्व कहा है जो समस्त शक्ति से स्वतन्त्र है। शक्तिमय जबकि सहायक है, क्योंकि अपने 'उपकार' में वह सत्ता-सम्बन्ध की व्याख्या करते हुए उसे विनाश के योग्य तथा अपने स्वभाव से कार्यो को उत्पन्न करने की क्षमता रखनेवाला बताता है। यह वेदा और काण्ड से बड़ा अस्तित्व को वर्णन करने की एक पारिभाषिक विधि प्रतीत होती है। आत्मनिर्भर अथवा आत्मनिर्भर, अस्तित्व देता और वाच से स्वतन्त्र है और इसीलिए कासावाचिन पदार्थों में इसका समावेश है। यद्यपि ये हुएरे अपकर्षण की उपज हैं, पर इन्हें हवम

कामा ही वह इस प्रकार की बुद्धि देता, बहुत ही जितने स्थायी लक्षण सम्पाद्यी तथा विद्यमान है, वेदा और वाच के सम्बन्धों में अपना अस्तित्व रखते हैं और वे सम्बन्ध हैं जिनके द्वारा वे वाच सामान्यिक सम्बन्धों के एक किन्तु वाच में, और वाच सम्बन्धों में द्रव्य, गुण, कर्म और सम्बन्ध ही मुख्य लक्षण रहे जायेंगे। अस्तित्व के विवर्णण के द्वारा एक ही लक्षण वाचों में तथा लोकोपेक्षात्मक वाचों में सम्मिलित किया। वाच के विचार में अस्तित्व पदार्थों को व्याख्या में लाने जागे अति पर, केवल वाच सम्बन्ध वाचों में सम्मिलित किया है कि अस्तित्व में उन्हें लोकोपेक्षा में लाने प्रकार एक ही रूप दिया। मिला ही एक प्रकार से उपपत्ति की बुद्धि में रहता है कि अस्तित्व की बुद्धि ही इस प्रकार की है 'जैसा कि अस्तित्व का विभाग द्रव्यों, लोकोपेक्षा, वाचों, कर्मों और सम्बन्धों में कर दिया जाए।' तुलना कीविषय वाचों में अस्तित्व की बुद्धि के विवर्णणवाचक वाच, अस्तित्व के अस्तित्वों की द्रव्यों, गुणों तथा कर्म-विवाचों में निम्नलिखित किया है (अस्तित्व द्रव्यों वाच, पृष्ठ 287 में आगे, और 'उत्तरावयव', अस्तित्व वाच, पृष्ठ 287 वाच 16 ई. ई., अस्तित्व 45)। प्राचीन भारतीयों का ये अस्तित्व और अस्तित्व की पदार्थों के रूप में अस्तित्व 'रहता' है। उदयन ने इसका एक लक्षण का विवर्णण दिया है। देखिए 'किरणवर्ती', पृष्ठ 6 'अस्तित्ववाच', पृष्ठ 10, 'अस्तित्ववाच', पृष्ठ 7, 15 144 से आगे।

1 वैशेषिक सूत्र, 1 2, 7, 8 2, 3, प्रकृत्युपाधवृत्तवर्णन, पृष्ठ 17।

2 वैशेषिक सूत्र, 9 1 14।

3 1 2 3।

4 प्रकृत्युपाधवृत्त वृत्तवर्णन, पृष्ठ 19, वैशेषिक सूत्र, 1 2, 3-10, 12, 14, 16, 7-2,

5 बुद्धिजन्य लक्षण प्रमाणक, 'अस्तित्ववाच', पृष्ठ 10।

6 अस्तित्ववाच पदार्थवर्णन, पृष्ठ 11।

7 प्रकृत्युपाधवृत्त वृत्तवर्णन, पृष्ठ 19।

की भी अपेक्षा, जिनके कि ये अपकृष्ट भाव हैं, अधिक यथार्थ समझ जाता है। वैशेषिक सामान्य, विशेष और समवाय इन तीन पदार्थों के कालाबाधित तथा कार्यकारण-विहीन स्वरूप पर बल देता है, और हमें मावधान करता है कि हम अपकर्ष के निष्कर्षों का देश और काल से समुचित करने की स्वाभाविक प्रवृत्ति से दूर रहे।

5 द्रव्य

वह पदार्थ जिनके द्वारा वैशेषिक अपने को निश्चित रूप से अन्य सब आदर्शवादी दर्शन-पद्धतियों के मुकाबले में खड़ा करता है, द्रव्य है। विचार न करने वाले साधारण व्यक्ति भी स्वीकार करते हैं कि द्रव्य हैं। बाह्य जगत् में पदार्थ हमारे समक्ष प्रथम रूप में आते हैं। वे वर्तमान वास्तविकताएँ होती हैं और अपने लिए अपना निजी अस्तित्व रखती हैं। द्रव्य उन वस्तुओं के अपने अस्तित्व के स्वरूप को, जो यहाँ विद्यमान हैं, जतनाता हूँ। जिसे हम अस्पष्ट रूप में सत् कहते हैं, वह वस्तुओं की एक श्रृंखला के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जो विविध प्रकार के देश और काल की उपाधियों से आवद्ध है तथा भिन्न-भिन्न गुणों द्वारा एक-दूसरे में पृथक् है। बौद्धों का यह मत कि द्रव्य अपने गुणों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, अथवा पूर्ण ढकार्ड अपने अन्तों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, अनुभव की कसौटी के विपरीत है।¹ यथार्थता हमारे समक्ष ऐसे द्रव्यों को प्रस्तुत करती है जिन्हें गुणों और अन्तों से लक्ष्य किया जा सकता है। हम उस घड़े को जिसे हमने कल देखा था, पहचानने में समर्थ हैं। यदि घड़ा केवल सबेदनाओं की श्रृंखलामात्र होता² तो यह असम्भव होता। यह साधारण अनुभव का विषय है कि गुण ऐसे वर्णों में प्रकट होते हैं जो स्वरूप में एक ही सद्गुण होते हैं और दूसरों से पर्याप्त मात्रा में भिन्न रूप में लक्ष्य किए जा सकते हैं। एक सेब सर्वथा एक ही वर्ण के गुण रखता है और एक ही प्रकार के वृक्ष पर बराबर लगता है। एक पुरातन सुरक्षित शव अथवा पर्वत का अबाधित नैरन्तर्य के साथ सहस्रो वर्षों से रहने वाला अस्तित्व सिवाय इस धारणा के कि द्रव्यों का अस्तित्व है जिनके अन्दर गुण समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं, अन्य किसी प्रकार से समझ में नहीं आ सकता। "वह जिसके अन्दर कर्म व गुण रहते हैं और जो सद्धान्तिव-मुक्त कारण है", द्रव्य है।³ यह गुणों का अधिष्ठान है।⁴ दूसरे पदार्थ गुणों से रहित हैं।

वैशेषिक के मत में द्रव्य गुणों से अतिरिक्त भी एक वस्तु है। जिस क्षण में द्रव्य उत्पन्न होते हैं वे गुणों से रहित होते हैं।⁵ क्योंकि यदि गुण द्रव्यों के साथ-साथ ही उदय होते तो उनके अन्दर कोई भेद न हो सकता। और यदि गुण उदय न हो तो द्रव्यों के गुणों में विहीन होने से द्रव्य की परिभाषा कि जिसमें गुण रहते हैं, सर्वथा निरर्थक हो आएगी। इस कठिनाई को हल करने के लिए कहा जाता है कि द्रव्य गुणों का अधिष्ठान है, या तो समवाय-संबन्ध से अथवा पहले न होने (प्रागभाव) से, अर्थात् भविष्य में होने वाले अस्तित्व से। हमारे शब्दों में, द्रव्य गुणों का, जो वास्तविक अथवा सम्भाव्य है, वर्तमान अथवा भविष्य में आनेवाले हैं, आधार है।⁶ वैशेषिक एक ऐसी वस्तु के अस्तित्व

1 न्यायवार्तिक, 1, 1, 13।

2 न्यायसूत्र 2, 1, 36।

3 1, 1, 15।

4 गुणाश्रयो द्रव्यम्।

5 आद्ये क्षणे निर्गुणं द्रव्यं तिष्ठति।

6 गिह्यातमुत्तरेति, 3।

पर बल देने को उत्पन्न है जो अन्य तो गूण नहीं किन्तु गुणों को धारण करती है। क्योंकि हम द्रव्यों के गिण्य में तो गुणों का विधान करते हैं किन्तु गुणों के विषय में गुणों का विधान नहीं करते। और न हम यही कह सकते हैं कि हम एक गूण-समुदाय के एक विशेष गुण का विधान करते हैं। लेकिन क्योंकि गुणों से अलग द्रव्य हमारे विचार को विषय नहीं हो सकता, इसलिए द्रव्य को परिभाषा करते समय हम कहते हैं कि द्रव्य वह है जो गुणों का भविष्यमान है।

नित्य तथा अनित्य द्रव्यों में भी भेद किया जाता है। जो वस्तु अन्य किसी पर निर्भर करती है वह नित्य नहीं हो सकती। मिश्रित (अवयवी) द्रव्य अन्य पर निर्भर है और क्षणिक है। सरल (अमिश्रित) द्रव्यों में विद्वत्त्व, स्वातन्त्र्य, तथा निरपेक्ष स्वयम्भूत के लक्षण पाए जाते हैं।¹ उनको न तो उत्पत्ति होती है और न विनाश ही होता है। अनित्य द्रव्य अपने में नहीं, बल्कि अपने में मिलने किसी अन्य कारण से उत्पन्न होते हैं तथा नष्ट होते हैं।²

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काय, देह, आत्मा और मन—ये भी द्रव्य हैं, जिनके अन्दर सत्यतः क्षीरपायी तथा कन्दरीयी वस्तुओं का समावेश हो जाता है।³ वैशेषिक भौतिकवाद नहीं है, गणपि यह एक प्रकल्पवादी धारणा है, क्योंकि यहाँ भौतिक द्रव्यों, यथा आत्मा, को स्वीकार करवा है, और ठोस मूलरूप भौतिक द्रव्यों को नहीं, बल्कि उनके अतिगूढम रूप को यथार्थ मानता है।⁴ भी द्रव्यों में से पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आत्मा और मन इनके अनेकों भवितव्य हैं।⁵ आत्मा को छोड़कर, ये सब विमृष्ट होते हैं, पर एक समीप वे सम्बन्ध रखते हैं, कर्म करने के योग्य हैं और भविष्यमान हैं।⁶ आकाश, काय और देह सर्वव्यापक हैं और ब्रह्मण विस्तार रखते हैं और सब क्षीर-पायी वस्तुओं के एक समीप पाए हैं।⁷ आत्मा और मन, आकाश, काय और देह, वायु और अनित्य परमाणु साधारणतः प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं।⁸ भूत तथा भूत द्रव्यों में भी भेद किया गया है। प्रथम प्रकार के द्रव्यों का निश्चित विस्तार होता है,⁹ के कर्म करते हैं और गति करते हैं। भूत द्रव्य, एकाकी रूप से अथवा परस्पर संयुक्त होकर, समार में उत्पन्न पदार्थों के भौतिक कारण बनते हैं। सा वद्वि परमाणु में बना है, पर वह अन्य किसी वस्तु को उत्पन्न नहीं करता। किन्तु आकाश सर्वव्यापक होते हुए भी शून्य को

1 भाष्य, अनाभिषाव, भाष्यविषयक (प्रकाश, इत्यादि पदार्थों पर, पृष्ठ 20-21)।

2 अनाभिषाव पदार्थों पर, पृष्ठ 20, 'अपेक्षणी', पृष्ठ 20; देखिए। वैशेषिक-सूत्र

1, 5, 10, 12, 15, 18, 10, 2, 1-3।

3 यद्यपि न अनादर (समस्त) के स्वरूप के विषय में एक स्पष्ट प्रकाश दया है (प्रायः 1-2, 9, वैशेषिक-सूत्र, 5, 2, 19-20)। सुधारित इसे एक निश्चित द्रव्य मानता है, जिससे आत्मा को है तथा यदि को किता है (अनाभिषाव, पृष्ठ 43)। प्रकाशों का मत है कि प्रकाश का स्वरूप अनादर है (अनाभिषाव का पूर्वपक्ष, पृष्ठ 13)। अन्यत्र का भी यही मत है। (अनाभिषाव, 3)। वैशेषिक ने अनादर को द्रव्यों की चोटी में नहीं रखा क्योंकि यह गुणों में रहित है। अनादर को आत्मा के कहा जाता है कि इसके कारण यह है, ठीक उसी प्रकार ही अनादर को अनादर कहा जाता है। यह अनादर का एक प्रकार है, केवल अनादर प्रकाश का विषय है। (वैशेषिक-सूत्र, 5, 2, 19, अनादर-सूत्र 10)।

4 अनेकव्य अवैक व्यवस्थित (आत्म-तन्त्री, पृष्ठ 21)।

5 अनाभिषाव पदार्थों पर, पृष्ठ 21।

6 पृष्ठ 22।

7 वैशेषिक-सूत्र, 8, 1, 2।

8 अनाभिषाव पदार्थों पर, पृष्ठ 21।

उत्पन्न करता है। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु मूर्त हैं और उत्पादक भी हैं।¹

आत्मा के विषय में वैशेषिक की प्रकल्पना वस्तुतः न्याय की प्रकल्पना के ही समान है। भेद केवल यही है कि आत्मा के प्रत्यक्ष ज्ञान को, जिसमें आत्मा ज्ञान का कर्त्ता भी है और विषय भी है, वैशेषिक ने स्वीकार नहीं किया।² उपमान इस विषय में हमारा सहायक नहीं हो सकता। आगम जबवा ईश्वरीय ज्ञान और अनुमान ही इस विषय में हमारे ज्ञान के एकमात्र साधन हैं।³ आत्मा के अस्तित्व का अनुमान इस तथ्य के द्वारा किया जाता है कि चेतनता शरीर, इन्द्रियो तथा मन का गुण नहीं हो सकती।⁴ सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, सकल्प और ज्ञान, निश्वास और उच्छ्वास आखी की पनको का झूलना तथा बन्ध होना, शारीरिक घावों का भर जाना, मन की गति और इन्द्रियो की प्रवृत्ति आत्मा के अस्तित्व के प्रमाण रूप में प्रस्तुत किए जाते हैं।⁵ अपनी प्राकृतिक अवस्था में आत्मा ज्ञान से रहित होती है, जैसे कि प्रलय में। इसे वस्तुओं का बोध तभी होता है जबकि यह शरीर से सम्बद्ध होती है।⁶ चेतनता का धारण आत्मा के द्वारा होता है, यद्यपि यह इसका अनिवार्य तथा अनिच्छेय लक्षण नहीं है। मन के द्वारा जो आत्मा न केवल बाह्य वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करती है, बल्कि अपने गुणों का भी ज्ञान प्राप्त करती है। आत्मा यद्यपि सर्वव्यापक है, तो भी इसका ज्ञान, अनुभव तथा कर्म का जीवन केवल शरीर के साथ ही विद्यमान रहता है।

आत्माओं की अनेकता का अनुमान स्थिति में भेदों के कारण तथा अवस्थाओं की नानाविधता के कारण किया जाता है।⁷ धर्मशास्त्रों के आदेश इस धारणा को मान्यार दिए गए हैं कि आत्माएं भिन्न-भिन्न हैं।⁸ प्रत्येक आत्मा अपने-अपने कर्मों का फलोपभोग करती है।⁹ यह सब प्रकार के अनुभवों में समान रूप से विद्यमान रहती है।¹⁰ शरीर आत्मा के एकत्व का सण्डन करता है।¹¹ कुछेक आत्माओं के मोक्ष प्राप्त कर लेने से जगत् के नितान्त विलय हो जाने का कोई भय नहीं है, क्योंकि आत्माएं असंख्य हैं। वैशेषिक की अनेकत्व-सम्बन्धी पूर्व धारणा के कारण इसके अनुयायी अनेकत्व को ही परम सत्य मानते हैं। भुक्तात्माओं के विषय में यह समझ आता है कि वे नित्य विशिष्ट

1 तर्कदीपिका, पृष्ठ 14।

2 वैशेषिकसूत्र, 3 2, 6।

3 वैशेषिकसूत्र, 3 2 8 और 18।

4 प्रवास्तपादश्रुत पदार्थसमसङ्ग, पृष्ठ 69 वैशेषिकसूत्र 3 1, 19।

5 वैशेषिकसूत्र, 3 2, 4-13।

6 अशरीरिणामात्मना न विषयबोध्य (न्यायकदली पृष्ठ 57, पृष्ठ 279 की देखिए)।

7 स्पष्टव्याप्तो नाना (वैशेषिकसूत्र, 3 2, 20)।

8 शान्तसामर्थ्यात् (वैशेषिकसूत्र 3 2, 21)।

9 वैशेषिकसूत्र 6 1 5।

10 न्यायवदली, पृष्ठ 86।

11 'यदि माया एक होती तो मन का सम्पर्क सब वस्तुओं से एक होना रहता जो आत्माओं की अनेकता को स्वीकार करता है, इसके लिए यद्यपि सत्य आत्माम् सर्वव्यापक होने के कारण मन शरीरों में उपरिष्ठ रहेंगी तो भी उनके अनुभव उन सबके लिए समान न होंगे, क्योंकि उनमें से प्रत्येक केवल ऐसे ही सुखों आदि का अनुभव करेगी जो उस निश्चित शरीर में प्रकट होंगे जो कि उसे अपने पूर्व कर्मों के अनुसार मिला है और कर्म का सम्बन्ध भी उसी आत्मा के साथ है जिसके शरीर में वह कर्म किया गया है। इस प्रकार शरीर का प्रतिबन्ध कर्म के प्रतिबन्ध के कारण और कर्म का शरीर के कारण है, और इस प्रकार की धारणा निरमरता बन्धहीन है' (न्यायकदली, पृष्ठ 87-88)।

भेदो सहित ही रहती है।¹ यद्यपि प्रत्येक आत्मा का अपना एक विशेषतः सम्पन्न भाग है, तो वो बहुत बड़ा है यह ज्ञानता द्वारे लिए अमम्य है। आत्माओं में परस्पर भेद उनमें भिन्न-भिन्न शरीरों के साथ सम्बन्ध के कारण है। भुवनत्रय में भी मन आत्मा के साथ जाता है और उसे व्यक्तित्व प्रदान करता है। हर एक प्रयोजन के लिए, आत्मा का वैशिष्ट्य मन के वैशिष्ट्य पर निर्भर करता है जो आत्मा के साथ बराबर जीवन-भर रहता है। मन भी आत्मा के समान अमम्य है। क्योंकि वही मन जन्म-जन्मान्तर में भी बराबर आत्मा के साथ रहता है, इसलिए मृत्यु के उपरान्त भी चरित्र का निरन्तर बने रहना सम्भव है।² जीवात्मा तथा परमात्मा के अन्दर भेद किया गया है।³ इन दोनों में सादृश्य तो है किन्तु उपात्तम्य नहीं है।

आकाश, देश और काल के निम्नतर स्वरूप नहीं है और ये व्यक्तिगत सत्ताएं हैं।⁴ उन्हें अनुभव की विविधता की आत्मा के लिए सर्वतोपार्थी इकाइयाँ मान लिया गया है। इन्हींके अन्दर मम्यत्वं घटनाएँ घटित होती हैं। देश और काल सब उत्पन्न पदार्थों के सामान्य रूप का रूप हैं। मयार्वंशता एक प्रक्रिया अवस्था मार्ग है और इतीनिष्ट, दृशीय तथा कालगत भी है।

भौतिक परिवर्तनों के लिए हमें एक सम्पूर्ण इकाई की आवश्यकता होती है जिसमें अन्तर्गत वे परिवर्त होनी हैं। सभी परमाणुवादी रिकतदेश (आकाश) को पदार्थ-सत्ता मानते हैं। यदि देश लगेक इकाइयाँ होता, तो भिन्न-भिन्न देशों में घबकर लगाने वाले परमाणुओं का एक-दुसरे के साथ कोई सम्बन्ध न रह सकता। पूर्व-वर्तित्व आदि बिना सम्बन्धी भावों तथा दूर और नजदीक से सम्बन्धित भावों का भी आचार बेस ही है।⁵ रस की प्रतीयमान विविधता उनके कारणों द्वारा निर्णीत होती है।⁶ संस्तुओं की सापेक्षिक स्थितियाँ भी देश ही के कारण निश्चर रह सकती हैं, जो देश के बिना सम्भव नहीं हो सकती थी।

प्रकृति में होनेवाले गुप्त परिवर्तनों, यथा वस्तुओं की उत्पत्ति, विनाश और स्थिरता, के लिए भी काल का होना आवश्यक है। यह वह सक्ति है जो अविश्व पदार्थों के परिवर्तन लाती है। यह वह ब्रह्माण्ड सक्ति नहीं है जो गतिपों को उत्पन्न करती है, बल्कि यह नमस्त योति की आवश्यक अवस्था है।⁷ सब दृश्यमान वस्तुएँ प्रति काती हुई, परिवर्तित होती हुई उत्पन्न होती हुई तथा नष्ट होती हुई दिमाई देती हैं। सञ्चित अर्थात् अलग-अलग वस्तुओं के अन्दर आत्म-उत्पादन अथवा आत्म-गति को कोई सक्ति नहीं होती। यदि ऐसी सक्ति होती तो वस्तुओं में वह पारस्परिक सम्बन्ध न होता जो

1 शब्दर आसक्त के रूप मुक्तान को स्वीकार करना सक्ति है कि वैशिष्ट्य का भाग नि 'आ' का एक है, यद्यपि अनेक प्रतिमाओं के विचार में और पुत्रियों के लिए यह वाद्यों के पालन करने की आवश्यकता के लिए भी उन्हें अनेक भाग लिया गया।" (हिस्टरी ऑफ इण्डियन फिलॉसफी, पृष्ठ 240, टिप्पणी 1)। वैशिष्ट्य का लौकिक विविधता न प्रयोजन है, परमार्थ में नहीं, और अमम्य के मन में, क्योंकि यह विशेष के सिद्धांत पर आश्रित है, यह सर्वप्रथम का भाग ही स्वीकार करता है।

2 प्रस्तावनाद्वय पदार्थसर्वसङ्ग, पृष्ठ 89, वैशिष्ट्यमूल, 7 2, 21; 3 2, 22।

3 निष्ठासङ्गी, पुन 7 और भी वैशिष्ट्य उपलब्ध, 3 2, 25।

4 पदार्थसङ्ग पदार्थसर्वसङ्ग, पृष्ठ 58।

5 प्रस्तावनाद्वय पदार्थसर्वसङ्ग, पृष्ठ 23।

6 नमस्त, 16, आकाशसिद्धेय, पृष्ठ 46-47।

7 वैशिष्ट्यमूल, 2 2, 13।

8 2 2, 9, 5 2, 26। इस भाग की उभय प्रतीति का 'कावशाद' न समझ लेना चाहिए जो जानना देवता का रूप देता है।

सब प्रकार के परिवर्तन के होते हुए भी स्थिर रहता है। गति सुव्यवस्थित अवस्था में पाई जाती है, जिसका अर्थ है कि एक ऐसी यथार्थसत्ता अवश्य है जिसका सामान्य ज्ञान सम्बन्ध समस्त परिवर्तनों के साथ रहता है। काल को एक स्वतन्त्र यथार्थसत्ता माना गया है जो समस्त विश्व में व्याप्त है और जो वस्तुओं की व्यवस्थित गति को सम्भव बनाती है। यही काल पहले-पीछे होने, एक समय में तथा भिन्न-भिन्न समय में होने के सम्बन्धों और घोट्टा अथवा विलम्ब के मापों का आधार है।¹ काल एक ही है जो विस्तार में सर्वत्र उपस्थित है।² यह स्वरूप में व्यक्तिरूप है, और इसमें जोड़ने तथा बचाने करने के दोनों प्रकार के गुण हैं। क्षण, मिनट, घण्टा, वर्ष आदि प्रचलित लौकिक भाव उसी ठोस भूतैरूप समय से निकले हैं। वैशेषिक के मत में, काल एक निरव्य इन्द्र है³ और समस्त अनुभव का आधार है।⁴ हम यह तो नहीं जानते कि काल अपने-आप में क्या है, किन्तु हमारा अनुभव काल के रूप में डाला जाता है। पहले अथवा पीछे के सम्बन्धों का यह औपचारिक कारण है, जबकि उनका भौतिक कारण, घटा, कपटा आदि पदार्थों का स्वरूप है। काल एक ही है, किन्तु अनेकरूप जो प्रतीत होता है उसका कारण इन परिवर्तनों के साथ संपर्क है जो इसके साथ सम्बद्ध है।⁵

देश और काल का भेद वैशेषिक ग्रन्थों में पाया जाता है। देश सह-अस्तित्व का प्रतिपादन करता है और काल अनुक्रम का, अथवा ऐसा कहना अधिक ठीक होगा कि देश दृश्यमान पदार्थों का वर्णन करता है और काल ऐसे पदार्थों का वर्णन करता है जो उत्पन्न होते हैं तथा नाश होते हैं।⁶ सकरमिश्र का मत है कि काल के सम्बन्ध द्वारा रहने वाले अथवा नियत हैं तथा देश के सम्बन्ध अनियत है।⁷ वस्तुएँ गति करती हैं काल के कारण, और परस्पर सम्बद्ध रहती हैं देश के कारण। देश और काल के अन्दर, अधिकतर सर्वग्राही सम्बन्ध, अर्थात् एक स्थान से दूसरे स्थान तक अथवा एक अवस्था में दूसरी अवस्था में सक्रमण देश-सम्बन्धी गमनागमन और कालगत परिवर्तन आ जाते हैं। किन्तु ये सब औपचारिक हैं और यथार्थ वस्तुओं के उपलक्षण हैं, जो वस्तुतः गति करती हैं तथा परिवर्तित होती हैं।

आकाश एक सरल (अमिश्रित), निरन्तर स्थायी तथा अनन्त द्रव्य है। यह शब्द का अधिष्ठान है। यह रंग, रस, गन्ध और स्पर्श आदि गुणों से रहित है। अपनयन की क्रिया द्वारा यह सिद्ध किया जाता है कि शब्द आकाश का विशिष्ट गुण है।⁸ यह निष्क्रिय है। समस्त भौतिक पदार्थ इसके साथ संयुक्त पाए जाते हैं।⁹ परमाणु, जो अत्यन्त सूक्ष्म है, एक-दूसरे के पास आकर अथवा एक-दूसरे को स्पर्श करके किसी बड़े पदार्थ का निर्माण नहीं कर सकते। यदि वे एक-दूसरे से पृथक् रहते हैं और फिर भी किसी प्रकार से परस्पर मिलकर एक व्यवस्था को स्थिर रखते हैं, तो यह केवल आकाश

1 वैशेषिकसूत्र, 2 2 6।

2 7 1, 25।

3 2 2 7।

4 अतीतास्मिन्पक्षारोहे (तत्त्वप्रह, 15, आपापरिच्छेद, 45)।

5 न्यायसम्प्रदायी, पृष्ठ 136।

6 गिज्ञा तन्मन्त्रोक्तं यं कदा है 'जन्यमात्रं निर्यागात् वा कालोपाधि, सूतमात्रं दिग्-पाधि'।

7 उपसंस्कार 2 2 10। तुलना कीजिए दमक माघ काष्ठ के अनुभव विषयक दूसरे तथा तीसरे उपमान की।

8 वैशेषिकसूत्र, 2 1, 27, 29 31।

9 न्यायसूत्र, 4 2, 21-22।

के ही माध्यम द्वारा सम्भव है। परमाणु परस्पर संयुक्त होने हैं किन्तु निरन्तर नहीं गम्यत होते रहते। वह वस्तु जो परमाणुओं को परस्पर संयुक्त किए रहती है, यद्यपि स्वयं परमाणुओं द्वारा निर्मित नहीं है, आकाश है।¹ आकाश भी स्रष्टा होता, अर्थात् परमाणुओं से विद्यमान होने योग्य होता, तो फिर हमें किसी अन्य ऐसी जोड़ने वाली वस्तु की कल्पना करने की जरूरत जो परमाणुओं से बनो न हो। आकाश नित्य है, सर्वत्र उपस्थित है, इन्द्रियग्राही है और जोड़ने तथा पृथक् करने के व्यक्तिगत गुण रखता है। आकाश सम्पूर्ण देश को पूर्ण करता है, यद्यपि यह स्वयं देश नहीं है, क्योंकि यह वस्तुओं के साथ विशेष सम्बन्धों द्वारा सम्बद्ध हुए विना और उन सम्बन्धों द्वारा उनसे दृष्ट उत्पन्न किए बिना न तो वस्तुओं पर कोई प्रभाव डाल सकता है और न विना ही कर सकता है। स्रष्टित पदार्थों के विपरीत-विषयक सम्बन्धों तथा उनकी व्यक्तत्वा को जो धारण किए रहती है वह ब्रह्म (दिना) है, यद्यपि वह स्वयं देश नहीं है, यदि देश से मात्स्य स्थान अथवा आकाश है, क्योंकि यह भी आकाश ही है। आकाश तथा देश के भेद को इसलिए स्वीकार किया जाता है कि जहाँ आकाश को उसने विशेष गुण अर्थात् घाव का भौतिक कारण समझा जाता है, वहाँ देश सब कार्यों का साधन रूप में कारण है।

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश इन पांच द्रव्यों के सम्बन्ध में वैशेषिक की भौतिक प्रकल्पना का परिष्कार किया गया है। प्रकृति, जैसाकि वह हमारे सामने आती है, पांच तत्त्वों का सम्मिश्रण है, जिसमें एक न एक तत्त्व प्रचुर मात्रा में रहता है। पञ्चभूत प्रकृति की पांच अवस्थाएँ हैं, जैसे ठोस (पृथ्वी), तरल (जल), वायवीय (वायु), मेजोमय (अग्नि), अंतरिक्ष-माध्यमी (आकाश)। पृथ्वी के चार गुण हैं : गन्ध, रस, रंग और स्पर्श। जल के तीन गुण हैं : रस, रंग तथा स्पर्श। अग्नि के दो गुण हैं : रस और स्पर्श। वायु में केवल स्पर्श गुण है तथा आकाश में केवल शब्द गुण है।² यद्यपि पृथ्वी में अनेक गुण हैं तो भी हम कहते हैं कि गन्ध पृथ्वी का गुण है, क्योंकि यह गुण प्रधान मात्रा में है।³ यदि पृथ्वी के अतिरिक्त जल तथा अग्नि दोनों में भी गन्ध मिलती है तो इस कारण से कि उनमें पृथ्वी के अंश मिले हुए हैं। दिना गन्ध के ह्रास पृथ्वी का विचार कर ही नहीं सकते, यद्यपि वायु और जल का कर सकते हैं। पृथ्वी से पानी वाष्पित नील प्रकाश की है। जलीय, इन्द्रिया तथा अणु-विषयक पदार्थ।⁴ जल का विशेष गुण रस है। अग्नि का विशेष गुण ज्योतिर्मयता है। वायु अदृश्य है, यद्यपि विस्तार में सीमित है और अणु से मिलकर बनी है। वायु में गतिशील होने से यह अनुमान किया जाता है कि वायु स्रष्टात्वपूर्ण की है। यदि वायु अणु में रहित एक पूर्ण अविच्छिन्नता होनी तो उसमें गतिवा सम्भव न होती।⁵ इसके अस्तित्व का अनुमान स्पष्ट से होता है।⁶ इसे द्रव्य इसलिए कहा गया है क्योंकि इसमें गुण तथा क्रिया है। सामान्य वायु का

1. भाष्यपत्र, 3 1, 80-81।

2. भाष्यपत्र, 3 1, 86।

3. अणुव्याख्या पदार्थसंघट्ट, पृष्ठ 27।

4. वैशेषिकसूत्र, 2 1, 14।

5. प्राचीन वैशेषिकों तथा अणुवाद का मत है कि वायु अणुवादी ही होती किन्तु उनका ज्ञान अनुमान के द्वारा होता है। वे युक्ति देते हैं कि वायु का कोई रस नहीं है और इसलिए वह रसों नहीं का मन्त्री। वायुनिक निर्माणिकों का अर्थ है कि किसी वस्तु के अणुवा होने के लिए यह आवश्यक नहीं कि वह ऐसा हो जा गये, वायु का अणुवा स्पष्ट से होता है।

विशेष गुण है। पृथ्वी, वायु, अग्नि तथा जल जैसे ठोस पदार्थों का निर्माण करने वाले अन्त में परमाणु ही हैं।

6 परमाणुवाद की प्रकल्पना

परमाणुवाद मानवीय मस्तिष्क के लिए इतना स्वाभाविक है कि भौतिक जगत् की व्याख्या के लिए आरम्भ में जितने भी प्रयत्न हुए, सबने इसी प्रकल्पना को अपनाया। सवनिपदों में भी इस प्रकल्पना के चिह्न मिलते हैं, जो सब भौतिक पदार्थों को चार तत्त्वों, अर्थात् अग्नि, जल, वायु और पृथ्वी, से बना हुआ मानते हैं। आकाश को छोट दिया गया है, क्योंकि इसका अपना एक विशिष्ट स्वरूप है और यह अन्य तत्त्वों के साथ मिश्रित नहीं होता। किन्तु अग्नि, जल, वायु और पृथ्वी अपने-आप में परिवर्तनशील और विभाज्य हैं, जबकि यथार्थ को अपरिवर्तनशील तथा नित्य माना जाता है। स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि अपरिवर्तनशील, अविभाज्य तथा नित्य ये परमाणु हैं क्या? विचारधारा के उस आंदोलन में, जिसने जैन और बौद्ध वर्गों जैसे बड़ी-बड़ी दर्शन-पद्धतियों को जन्म दिया, कुछ ऐसी भी बड़ी पद्धतियाँ थी—उदाहरण रूप में अजीवक और जैन—जो परमाणुवाद की प्रकल्पना को मानती थी।¹ कणाद ने इसकी कल्पना विद्युत् आध्यात्मिक आधार पर की और इनके द्वारा जगद्विषयक विचारधारा को सरस बनाने का प्रयत्न किया। लूपतिपम तथा डेमोक्रीटस के साथ भी यही बात थी, क्योंकि अणुवाद की प्रकल्पना ने डाल्टन के समय से पूर्व तक वैज्ञानिक दृष्टिकोण से कोई महत्वपूर्ण स्थान नहीं प्राप्त किया।

सब पदार्थ, जो हिस्सों से मिलकर बने हैं, हिस्सों से ही उत्पन्न होते हैं, जिनके साथ वे समवाय-सम्बन्ध से जुड़े होते हैं; संयोग इसमें सहकारी है। जिन वस्तुओं को हम अनुभव करते हैं वे सब उत्पन्न हुई हैं, अर्थात् या तो अलग-अलग हैं या हिस्सों से बनी हैं। इसलिए वे अनित्य हैं। नित्य से अलग अनित्य का कुछ तात्पर्य ही नहीं है।² पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु नित्य और अनित्य दोनों ही हैं। किन्तु आकाश केवल नित्य ही है। मिश्रित पदार्थ जो उत्पन्न होते हैं, अनित्य हैं; किन्तु उनके बनाने वाले अणु, जो उत्पन्न नहीं होते, नित्य हैं।³ बर्द्धय नित्य परमाणु हिस्सों में विभक्त नहीं हो सकते।⁴ परमाणु विभाजन की अन्तिम सीमा है। यदि परमाणु के भी अवन्त रूप से हिस्से हो सकते तो सभी भौतिक पदार्थ उसी प्रकार से अतस्त घटकों की उपज होते, और इस प्रकार पदार्थों के आकारों में जो भेद है उसकी व्याख्या करना असम्भव हो जाता।⁵ यदि भौतिक प्रकृति अनन्त रूप से विभाज्य होती जाती तो उसको हमें शून्य तक ले जाना पड़ता और इस विरोधाभासमय स्थिति को स्वीकार करना

1 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 291-93। बौद्ध धर्म के आभाषिक ग्रंथों में तो नहीं, किन्तु उत्तरी बौद्ध-साहित्य में परमाणुवाद की प्रकल्पना के अनेकों उद्धरण हैं। वैज्ञानिक और सौतान्तिक इसे मानते हैं। देखिए बर्द्ध-कृत 'वैज्ञानिक फिजिक्स', पृष्ठ 26-28।

2 4 1, 4।

3 4 1, 1, 2 3, 4-5, 7 1, 20-21।

4 पर भा सूटे (न्यायभाष्य, 4 2, 17-25)।

5 सर्वेषाम् अव्यक्तित्वावयवत्वे मेव संप्रमाणोऽस्तुत्यपरिमाणत्वावति। देखिए न्यायकन्दरी, पृष्ठ 31।

परन्तु कि सम्बन्ध व सौदार्ढ्य ऐसी वस्तुओं से बनी है जिसका अपेक्षा कुछ परिमाण नहीं है, पारस्परिक-रहित से बने हैं।¹ खरीरा के आकार-अकार में परिवर्तन उनके बनने वाले परमाणुओं के सम्मिलन तथा निःसरण के कारण होता है। अन्तर्विहीन महत्ता तथा अन्तर्विहीन बर्थादायक हैं, और जिसका ज्ञान हम होना है वह क्षणों का सम्भवर्ती है। निरन्तर जोड़ते-जोड़ते हम अनन्त रूप में जो महान् है उस तक पहुँचते हैं। और निरन्तर विभाजन करते-करते हम अनन्त लघुता तक पहुँचते हैं। परमाणु कणों के भीतरिन कारण है। वे यद्यपि इन्द्रियगोचर हैं तो भी अनन्त वर्गीकरण किया जा सकता है, यद्यपि परिमाण, आकार, वजन तथा घनत्व के दृष्टिकोण से नहीं। इन्द्रियगोचर वस्तुओं की विभिन्न अवस्थितियों में जो गुण वे उत्पन्न करते हैं, वे हमारे लिए परमाणुओं का वर्गीकरण करने में सहायक होते हैं। यदि हम इन्द्रियगोचर वस्तुओं, अमेदनीयता जैसे सामान्य गुणों को, जिनका प्रत्यक्ष ज्ञान एक भौतिक इन्द्रियो द्वारा होता है, एक ओर रख दें तो विशेष गुण वे रह जाते हैं—रस, रस, उन्मत्तता और ताप। ये प्रकार में वे भिन्न हैं, केवल माशमस सह नहीं। ऐसा समझा जाता है कि परमाणुओं की भी भौतिक पदार्थों के चार विभागों—अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, तथा वायु—में ही बहुकुल चार धर्मिया है। कहा गया है कि परमाणुओं की ये चार धर्मिया अम, रस, दहन तथा गन्ध की इन्द्रियों का उत्पन्न करती हैं, और यही कारण है कि प्रत्येक विशेष इन्द्रिय केवल एक गुण का ही प्रकाश करती है, चाहे किन्तों ही उत्तेजित वह बना न हो। यद्यपि पाँच पदार्थों के गुण—यथा रस, रस, गन्ध और अमेदनीयता—स्वयं पदार्थों के पास हो जाते पर मुख्य ज्ञान है, वे उनका अपने-अपने परमाणुओं में मिला विद्यमान रहते हैं यद्यपि पृथ्वी तथा पृथ्वी के परमाणुओं में कुछ गुण अग्नि द्वारा उत्पन्न किए (पाकज) होते हैं।² रस, प्रकाश तथा वायु इस प्रकार के परिवर्तन को नहीं आम देते हैं।

ईश्वर के धर्मियों की प्रकल्पना का स्वाभाविक कारण है। जब कच्चे धर्मों को जाग पर बढ़ाया जाता है तो पुराना धर्म नष्ट हो जाता है, अर्थात् धर्म-धर्मों के रूप में परिवर्तित हो जाता है। ताप के लक्ष्य में परमाणुओं में ताप रस वायु होता है और परमाणु फिर वे लघुता हाकर एक नए धर्म को उत्पन्न करते हैं। इस धर्म के अनुसार, पहले सम्मिलन इकाई का परमाणुओं ने रूप में नियत होता है और फिर उसके पदार्थ उन परमाणुओं का पुनः संघटन हाकर एक इकाई में मिले से बनती है। यह सब जटिल प्रक्रिया चक्र का विषय नहीं है, क्योंकि यह सम्मिलन इस धर्म से केवल नौ क्षणों के ही व्यवधान में सम्मिलन हो जाती है।³ नैय्यायिक 'पिठरपात्र' के सिद्धान्त का पुष्ट करता है, जिसमें अनुमान रस का परिवर्तन परमाणुओं तथा पदार्थ दोनों में एक भाग होता है। यह धर्म अर्थात् सुवित्तुका प्रतीत होता है। नैय्यायिक वैशेषिक की प्रकल्पना पर निम्न व्यापार पर आसक्ति उठाता है। यदि पहला धर्म नष्ट हो गया और उसके स्थान पर मर्त्यता गया धर्म उत्पन्न हुआ तो हम धर्म के धर्म को पुराना धर्म

1. हस्त के विभाग में विभिन्नता तथा अनुमान सम्बन्धी परिवर्तन को तबों द्वारा द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है जब वस्तु, जो अपने धर्मों तथा अर्थात् धर्मों में हैं, स्वयं उनके विभाग में कोई कारण प्रमाण पर नहीं। इन धर्मों परमाणुता का विचार कि दो विभाग सम्बन्धी में ही किया जा सकता है, जिनके द्वारा हम उनके प्रकट गुणों तथा परिवर्तनों का विवेचना को समझ सकते हैं।

2. 7. 1, 15।

3. सप्तमस्तक, 20।

करके कैसे पहचान सकते हैं। हम उसी घड़े को देखते हैं जिसे पहले देखते थे, भेद केवल रस का है। इसके अतिरिक्त ऐसा प्रतीत होता है कि वैशेषिक के मत में, पृथ्वी के परमाणुओं का गुण, गन्ध भी अनित्य है। यह तथ्य की इन्द्रियगम्य पदार्थों पर ताप का असर होता है, यह दर्शाता है कि वे सर्वथा ठोस नहीं हैं बल्कि छिद्र वाले हैं।¹

परमाणुओं को गोलाकार (परिमाणुद्वय) बताया गया है, यद्यपि इससे यह परिणाम नहीं निकाला जा सकता कि उनके हिस्से हैं। इस विचार पर कि उनके हिस्से हैं, कुछ आपत्तियाँ की जाती हैं। जब तीन परमाणु भाग साथ अगल-बगल रखे जाते हैं तो मध्यवर्ती अन्य परमाणुओं को पार्श्वों में स्थान करता है। जब एक परमाणु सब ओर से घिरा रहता है तो हम परमाणुओं के छ पार्श्व समझते हैं जिन्हें हम परमाणुओं के भाग कह सकते हैं, और यदि छ पार्श्व संकुचित होकर एक बिन्दु पर आ जाते हैं तो इससे यह परिणाम निकलेगा कि कितने भी परमाणु क्यों न हों, वे एक परमाणु से अधिक स्थान में घेरेंगे, और समस्त भौतिक पदार्थ भी परमाणुरूप धारण करके अदृश्य हो जाएंगे। इस सब कठिनाई को दूर करने के लिए उत्तर में कहा जाता है कि परमाणुओं का हिस्सा में विभाजन केवल आनुभविक (अर्थात् प्रतीतिमात्र) है, यथार्थ नहीं है।² परमाणुओं का अन्दर और बाहर कुछ नहीं है।³ और वे देजरहित हैं।⁴

परमाणु स्वभाव से निष्क्रिय हैं और उनकी गति वायु आघात के कारण है। हम जगत् के प्रलयकाल में परमाणु विद्यमान रहते हैं, किन्तु कुछ कार्य नहीं करते। उस समय वे पृथक्-पृथक् तथा गतिविहीन रहते हैं। वैशेषिक के मतानुसार, मूल परमाणुओं में गति एक विशिष्ट धर्म के अनुसार होती है।⁵ प्रशस्तपाद कहता है 'महामूर्तो मे हम औ कियाए प्रकट होती पाते हे और जिनका कोई भी कारण न तो प्रत्यक्ष द्वारा और न ही अनुमान द्वारा जान सकते हैं तथा जो फिर भी उपयोगी अथवा हानिप्रद पाई जाती है, इसी अदृष्ट साधनों द्वारा उत्पन्न होती है (अदृष्टकारितम्)'⁶, ऐसा ही समझा जाएगा।

पदार्थगत गुण इन परमाणुओं के कारण हैं, जिससे वे घने हैं। इन परमाणुओं में सब द्रव्यों के पांच सामान्य गुण रहते हैं, यथा पूर्ववर्तिता और पञ्चावर्तिता के भी गुण रहते हैं। इनके अतिरिक्त, पृथ्वी में गन्ध का विशेष गुण है तथा अन्य गुण, अर्थात् रस, रंग, स्पर्श अथवा ताप, गुप्ता, वेग एवं तरलता हैं। जल में विशेष गुण सान्द्रता का है तथा मिवाय गन्ध के पृथ्वी के अन्य गुण

1 वायवार्तिकशास्त्रभाटीका पृष्ठ 355 व्याख्यानगरी पृष्ठ 438।

2 न्यायभाष्य 4 2 20।

3 प्रश्न उठाया जाता है कि आकाश जो एक सरोज (नमिचित) तथा मरुत्पापक इन्द्र है परमाणुओं के अन्दर प्रवेश करता है या नहीं? यदि करता है तो परमाणुओं के हिस्से मानने पडग और यदि प्रवेश नहीं करता तो परमाणुओं के तो हिस्से कही होवे किन्तु आकाश अवभाषी नहीं रहेगा। उत्तर में यह कहा जाता है कि अन्दर और बाहर का विचार एक नित्यमत्ता के विषय में उठना ही नहीं और आकाश जो समस्त उपस्थिति से यह लपलपित नहीं होता कि परमाणुओं के हिस्से हैं।

4 न्यायभाष्य 4 2 25। परमाणु बृहत्ता के विपरीत सूक्ष्म अकार के कहे जाते हैं। उनमें किसी न किसी प्रकार का परिमाण (जम्माई चौड़ाई) अवश्य है। इसमें विभिन्न मत के लिए वैशिष्ट पेटर्नीकृत हिन्दू रिमानिग पृष्ठ 19 34, 149 153 तथा 364।

5 रामविशेषात् 4 2, 7।

6 पृष्ठ 309।

है। प्रकाश (अग्नि अथवा तेज) में साधारणता, रहने वाले सात गुण और नाप, रंग, तरलता तथा वेग, ये गुण हैं। वायु में केवल स्पर्श और वेग तथा साधारण मात्रा गुण हैं। परमाणुओं में ये गुण मिलते हैं, किन्तु उनसे उत्पन्न पदार्थों में ये लक्षण रूप से रहते हैं।

ऐसा समझ लें कि न जा सकेगा जब वस्तुएँ सर्वथा सूक्ष्म में परिणत हो जाएंगी। द्रष्टृ निर्माण की रई इमारतें नष्ट हो जाती हैं तथापि जिन पत्थरों में वे बनी हैं वे स्थायी रहते हैं।¹ उत्पादन कारणरूप अवयव, जिनके परस्पर समुन्नत होने पर एक पूर्ण इकाई बनती है, और इसीलिए जो इस प्रकार के मिश्रित पदार्थों की उत्पत्ति के पूर्व विद्यमान थे, अन्त में एक स्वतन्त्र पदार्थ की शक्ति रखते हैं और फिर उसी अवस्था में वापिस आ जाते हैं। इस दृश्यमान जगत् का एक के बाद एक टूटना, यहाँ तक कि ममस्त पार्थिव पदार्थसमूह विनीत हो सकता है ना भी परमाणु सर्वथा नये और ताजे रहेंगे और जगत् में युगों में नये टूटने का निर्माण करने के लिए उद्यत रहेंगे। व्यक्तिरूप परमाणु दूसरों के साथ समुन्नत होते हैं और उसी सहकारी दमनत्व में कुछ समय तक विद्यमान रहते हैं, और फिर विघटन होकर अपने आदिम एकाकी रूप में आ जाते हैं और फिर नये समुन्नत पदार्थों का निर्माण करते हैं। समुन्नत होने तथा विभक्त होने की यह प्रक्रिया अनन्त काल तक चलती रहती है। वैशेषिक के अनुसार, सृष्टिरचना में परमाणु असंख्य अवस्था में नहीं रहते।² सृष्टिरचना में उनके अन्तर एक परिवर्तन रहता है। परमाणु एकाकी रूप में जब रहते हैं तो उनके अन्तः उत्पादन की क्षमता नहीं होती। धीरे-धीरे एक एक निम्न चम्बु अपने एकानि चम्बु में उत्पादनक्षम होती तो उत्पत्ति के क्रम का कामी बनत न हो सकता, और फिर पदार्थों की अतिदृढता अकारण परम की हानि होनी होती। अणुक भी उत्पादनक्षम नहीं हो सकते, क्योंकि एक अणुक भी अणु की पदार्थ अपने में समुन्नत परिमाण के हिस्से में मिलकर बना है। अणुक, जो एक ही परिमाण रखता है, अवश्य किसी अन्य वस्तु में घसा है जो फिर स्वयं भी एक अवयव पदार्थ है। इसलिए केवल 'द्रव्य' ही वस्तुओं को बनाते हैं।³ द्रव्य भी, जो ही भौतिक परमाणुओं से मिलकर बने हैं, मृदम हैं, और इस प्रकार के तीन द्रव्यमय मिलकर एक अणुक बनता है,⁴ जिसका आकार-प्रकार इतना छोटा नहीं होता कि जो वायव्य न हो। अकेला एक परमाणु या द्रव्यमय दोनो ही अदृश्य हैं, और कम से कम 'अकार-अकार' की मात्रा, जो दृष्टिगोचर हो सके वह 'अणुक' है, जिसके विषय में कहा जाता है कि वह सूर्यकिरण में दिखाई देनेवाले छोटे-छोटे कणों के आकार का है। देखने में यह इस मापदण्ड नियम का एक अपवाद लगता है कि कारणों के गुण कारणों में प्रकट होते हैं। जब स्वतः वर्ण के दो परमाणु एक द्रव्यमय को बनाने के लिए परस्पर मिलते हैं तो द्रव्यमय का रंग भी तदनुसार स्वतः होना चाहिए। परन्तु परमाणु गोलकाकार हैं और

1 वायव्य 4, 2, 16।

2 बर्नार्डस मॉन्ड की शब्द इस विषय का अपवाद है क्योंकि कहा जाता है कि यह अनेक परमाणुओं के पुंजों से बनी है ना अलग-अलग तथा असंख्य अवस्था में है। किन्तु वैज्ञानिक इस पर सन्देह नहीं है।

3 वायव्य 4, 2, 32।

4 ब्रुटेन परमाणु वैशेषिक विचारों की यह समझ है कि एक अणुक तीन एकाकी अणुओं से मिलकर बना है। (विज्ञानसुधावली, पृष्ठ 51, सूत्र, 'वैशेषिक मित्य', पृष्ठ 130-31)।

द्वयणुक सूक्ष्म है,¹ तो भी वे एक दृश्यमान परिमाण को उत्पन्न करते हैं। इसीलिए यह कहा जाता है कि उत्पन्न पदार्थ का परिमाण उनके हिस्से अथवा उनकी संख्या अथवा उनकी अवस्था पर निर्भर करता है।² ज्यों ज्यों द्वयणुको की संख्या बढ़ती है, त्यो-त्यो उसके अनुसार उत्पन्न पदार्थ के परिमाण में भी वृद्धि होती है। परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न वस्तुएं केवल समूहमात्र नहीं, अपितु पूर्ण इकाइया हैं। यदि हम पूर्ण इकाई का प्रत्याख्यान करें तो हमारे सामने केवल हिस्से ही रहेंगे, जिनके और छोटे-छोटे विभाजन होते चलेंगे और अन्त में हम उन्हीं अदृश्य परमाणुओं तक पहुँच जाएंगे। इसी प्रकार यदि हम पूर्ण इकाई का निषेध करें तो हम अदृश्य परमाणुओं से परे अन्य किसी सत्ता को नहीं मान सकते। यदि यह कहा जाय कि परमाणु अपने-आपमें अदृश्य हैं तथा परमाणुओं के समूह दिखाई दे सकते हैं, जैसे कि एक अकेला योद्धा अथवा एक अकेला वृक्ष दिखाई न पड़े किन्तु एक पूरी सेना अथवा जंगल को अवश्य देखा जा सकता है, तो उत्तर में भ्याय का कहना है कि यह उपमा निर्बाध नहीं है, क्योंकि योद्धा और वृक्ष परमाणु रखते हैं और इसीलिए दिखाई देते हैं, जबकि परमाणु परिमाण नहीं रखते।³ पूर्ण इकाई हिस्से से भिन्न एक वस्तु (अर्थान्तर) है, जिस प्रकार कि संगीत स्वरो के जोड़ से बँधकर कुछ वस्तु है।⁴ इसके अतिरिक्त, यदि पूर्ण इकाई न होती तो इस प्रकार के वाक्यों का कुछ अर्थ न होता कि 'यह एक कुरसी है', 'यह एक मनुष्य है' आदि-आदि। पूर्ण इकाई और उसके हिस्से परस्पर समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं।⁵

हिन्दू विचारधारा का कोई भी सम्प्रदाय ऐसा नहीं है जिसने कालचक्र- (युगों) की प्रकल्पना पर अथवा सृष्टि-रचना तथा विनाश (प्रलय) के क्रमशः आते रहनेवाले विद्वद् ब्रह्माण्ड के कालों पर, जिस पर पहले ही बहुत गम्भीर विचार होता आया है, फिर से विचार न किया हो। प्रजास्तपाव ने इन प्रक्रियाओं का वर्णन किया है।⁶ ब्रह्मा के दिन की गणना के अनुसार जब सौ वर्ष हो जाते हैं तो उसकी भुक्ति का समय आता है। उन सब जीवधारी प्राणियों को, जो अपने जन्म-जन्मान्तर के भ्रमण के कारण बेचैन हो गए हैं, विश्राम देने के लिए सर्वोपरि भगवान् (जो ब्रह्मा से भिन्न है) ममस्त सृष्टि को फिर से समेटने की इच्छा करता है। इस इच्छा के उदय का आशय होता है कि आत्माओं के उन सब अदृष्ट कारणों को जो प्राणियों के विविध शरीरों, इन्द्रियों तथा महामूर्तों के कारण हैं, रोक देना। उस समय भगवान् की इच्छा से आत्माओं तथा भौतिक परमाणुओं के संयोग से अक्षर और इन्द्रियों का निर्माण करनेवाले परमाणुओं का पार्यवय हो जाता है। जब परमाणुओं के समूह तट हो जाते हैं तो उनसे निर्मित पदार्थ भी नष्ट हो जाते हैं। तब फिर परमरूप भौतिक द्रव्यों, अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु का एक-दूसरे के पश्चात् क्रमशः विलय होता है। परमाणु एकाकी रह जाते हैं तथा आत्माएँ भी अपने

1 महादेशमट्ट का मत है कि द्वयणुक अतीन्द्रिय नहीं है। 'दशपदार्थों' का भी यह मत है। देखिए बृहद् वैशेषिक चिन्तासूत्र और 'न्यायकोश', पृष्ठ 390।

2 वैशेषिकसूत्र, 7 1, 9।

3 न्यायभाष्य, 4 2 14।

4 न्यायसूत्र, 2 1, 35 36।

5 न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक, 4 2 12।

6 प्रजास्तपावकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 48 से आगे।

पिछले पुण्य व पाप की समताओं से व्याप्त ठकेली रहती है। उसके परचात् फिर प्राणियों को उनके पूर्वकर्मों का फलोपभोग कराने के लिए, सर्वोपरि भगवान् सृष्टि-रचना की इच्छा करता है। ईश्वर की इच्छा से वायु के परमाणुओं में, उन अदृष्ट प्रवृत्तियों के कारण जो सब वास्तव्यों में कार्य करना प्रारम्भ करती है, पति उत्पन्न होती है। वायु के परमाणु द्वयणुक तथा त्र्यणुक और अन्त में महान् वायु को बनाने के लिए परस्पर समुक्त होते हैं, और शीघ्र ही महान् जन्म प्रकट होता है, उसके बाद महान् पृथ्वी और तब महान् अग्नि। ईश्वर के विचारमात्र (अभिध्यानमात्र) से ज्ञान तथा पृथ्वी के परमाणुओं में ब्रह्माण्ड उत्पन्न होता है, और उसके अन्दर भगवान् जगत् तथा ब्रह्मा की रचना है। उस ब्रह्मा के सुषुप्त हो अविद्य में सृष्टि रचना का कार्य रहता है। आत्मामों की शीघ्रियों में ब्रह्मा समस्त शीघ्रकोटि में है, और इस पक्ष को वह तब तक सभासे रहता है जब तक उसके पुण्यकर्मों का सामर्थ्य बना रहता है। यह जबतक मध्यस्थ में ब्रह्मा की रक्षा नहीं है, और न ऐसा ही है कि उसके पुण्यकर्म के निशेष हो जाने के परिणामस्वरूप बहुजगत् स्वतः तप्त हो जायगा। यह अनरदायित्व सर्वोपरि भगवान् का है। ब्रह्मा, ज्ञान की उच्चतम मात्राओं, अशक्तचित्ता तथा अशक्त के कारण, अपने मातृम पुत्रों, अर्थात् प्रजापतियों, मनुओं, देवताओं, पितरों, ऋषियों तथा चारों धर्मों एवं अन्य सब जीवित प्राणियों की उनकी अपनी-अपनी प्रभावात्मक क्षमताओं के अनुसार सृष्टि करता है।¹ श्रीश्वर के अनुसार अनन्तकर्म में महान् और अपरि-वर्तनीय भी तोल इच्छा, अर्थात् देव, मान और आकाश, सृष्टि-रचना तथा विनाश की प्रक्रियाओं से सञ्चले रहते हैं। विज्ञ की नवीन रचना नाम की कोई वस्तु नहीं है। प्रत्येक विज्ञ प्रजाति भूखण्डों में से एक है। जगत् की सृष्टि द्वा प्रयोजन से होती है कि चेतनता-सम्पन्न जीवात्मा, अपनी-अपनी योग्यता के अनुसार, अनुभव प्राप्त कर सके। प्राणियों की मृतभुत शक्तियों की वास्तविक रूप देने का काम ही विश्व है और इसकी रचना उनके कर्मों के कारण तथा उन्हें अनुभव कराने के प्रयोजन से हुई है। किसी भी समय का सबसे उच्चकोटि का प्राणी ब्रह्मा है और कहा जाता है कि सम्पूर्ण विश्व उसीके अनुभव के लिए बना है। निरु सम्पूर्ण योग्यता एवं वर्जित वस्तु है और इसलिए उसका भावि भी है और अन्त भी है। अतएव ब्रह्मा की योग्यता भी अनन्त नहीं है। जब उसका अन्त होया तो विश्व का भी अन्त हो जायगा, ऐसा कहा जाता है। परन्तु अन्य व्यक्तियों के बिना मुगते हुए अनुभव शेष रह जायगा। यदि एक ब्रह्मा की योग्यता का अन्त हो जायगा तो दूसरा ब्रह्मा उसके स्थान पर आकर उच्च मात्राओं की सृष्टि में अभिध्याता का पक्ष सभासे लेगा। इस प्रकार प्रत्येक विज्ञ के पूर्व और पश्चात् एक विश्व रहता है, और यह सृष्टि

1. वैदिक सृष्टि-रचना तथा श्रवण के कर्मों में एक महत्वपूर्ण धेन का उल्लेख करता है। अग्नि का निर्माण वायु की रचना के तुल्य पश्चात् होने के स्थान में पहले अन्त में होता है। 'सृष्टिवर्तों का हेतु उस वस्तु में यह था कि अग्नि की सृष्टि सृष्टि-व्यवस्था कर, अर्थात् द्विगुणन की सृष्टि, के बीच पड़े हो, अर्थात् द्विगुणन २७, वा सोने का है निर्माण अग्नि और पृथ्वी के मिश्रण से हुआ है। इस प्रकार पृथ्वी के सामग्र्यत्व का यह प्रकटित वैदिक विचारों की अनुकूलता देने के प्रयत्न में हुआ' (वैदिक विचार, पृष्ठ 156)।

का प्रवाह अनन्तकाल तक चलता रहता है।¹

परमाणु जो द्रव्यशुको के भौतिक कारण हैं, नित्य हैं और इसीलिए नष्ट नहीं हो सकते। द्रव्यशुको मूल परमाणुओं के नाश से नहीं, अपितु मूल परमाणुओं के संयोग के नाश से नष्ट होते हैं।² प्रचीन नैयायिकों का मत है कि कारणों का विनाश होने से कार्यों का भी तुरन्त विनाश हो जाता है। 'द्रव्यशुको' अपवाद-स्वरूप है, जहाँ संयोगमात्र का विनाश होता है किन्तु उनके भौतिक कारणों का विनाश नहीं होता। किन्तु परवर्ती नैयायिकों का मत है कि हर अवस्था में संयोग नष्ट होता है। यह मत अधिक रास्तोपजनक है, क्योंकि विनाश का अर्थ वस्तुओं का अपने घटकों (अवयवों) में उत्तरोत्तर विघटन ही है। यदि विनाश की प्रक्रिया की पुनरावृत्ति होती है किन्तु रचना की प्रक्रिया का विपरीत-भाव नहीं होता, और यदि हिस्सों के नाश से कार्य का विनाश हो जाता है, तो इन प्रक्रियाओं के मध्य व्यवधान रहेगा, अर्थात् हिस्सों के नाश के पश्चात् भी कार्य अवशिष्ट रह जाएंगे और यह सोचना असम्भव होगा कि इस मध्यवर्ती समय में कार्य कहा रहेगा। हिस्सों में बह रह नहीं सकता, क्योंकि वे तो विलुप्त हो चुके हैं। परमाणुओं में भी नहीं रह सकता क्योंकि कार्यों के साथ उनका सीधा सम्बन्ध नहीं है।³

शुकराचार्य अनेक युक्तियों के आधार पर परमाणुवाद की आलोचना करते हैं। प्रलयकाल में गति का आरम्भ विचार में नहीं आ सकता। मनुष्य के प्रयत्न से यह गति नहीं हो सकती, क्योंकि मनुष्य का तो उस समय अस्तित्व ही नहीं था। यदि अदृष्टरूपी तत्त्व को उठाकर कारण माना जाए तो प्रश्न उठता है—अदृष्ट का निवाम कहा है? यदि कहा जाए कि वह जीवात्माओं में रहता तो वह परमाणुओं को कैसे प्रभावित करता है? यदि परमाणुओं में रहता है तो बुद्धि-सम्पन्न न होने से वह गति नहीं वे सकता। यदि कल्पना की जाए कि जीवात्मा परमाणुओं के अन्दर समवाय-सम्बन्ध से रहती है और अदृष्ट उसके साथ संयुक्त रहता है, तो निश्चय क्रियाशीलता होनी चाहिए, जो विघटन की अवस्था के विपरीत होगा। इसके अतिरिक्त, यह कहा जाता है कि अदृष्ट का कार्य आत्माओं को उनके कर्मों का शुभाशुभ फल भोग कराना है तथा विश्व की उत्पत्ति अथवा विलय से उसे कुछ प्रयोजन नहीं है। परमाणुओं के परस्पर संयुक्त होने के सम्बन्ध में शुकराचार्य कठिनाइयाँ उपस्थित करते हैं। यदि परमाणु पूर्णरूप में एक-दूसरे के साथ संयुक्त होते हैं तो एक-दूसरे के अन्दर समा जाने से परिमाण नहीं बढ़ सकता। तब वस्तुओं की उत्पत्ति भी सम्भव नहीं हो सकती। यदि पूर्णरूप में संयुक्त न होकर परमाणु हिस्सों में संयुक्त होते हैं, तो परमाणुओं को हिस्से वाला मानना पड़ेगा। इसके अतिरिक्त यह भी समझना कठिन होगा कि परमाणुओं के मिश्रण देशीय गुणों को कहा

1 उदयन आत्मतत्त्वविवेक।

2 परमाणुद्रव्यभेदीकृतानाम्।

3 वैशेषिक के अनुसार दो प्रवाहों का विनाश विचार में आ सकते हैं एक अन्तर्गतप्रलय अर्थात् बीच का प्रलय जिसमें केवल स्वयं में जानेवाने ठोस उत्पन्न पदार्थ विनष्ट होत हैं और एक महाप्रलय अथवा साधर्मीय विनाश जिसमें सब वस्तुएँ भौतिक तथा जैविक परमाणुएँ न तोड़ जाती हैं। सृष्टि तथा प्रलय निम्न की शक्तों तथा विनाश (अष्टोत्तरिण) के रूप में। तुलना कीजिए महाभागवत उपनिषद्, 5, कथे। इन्द्रियन साहिक एन्ट ऐटोमिज्म, पृष्ठ 216।

से प्राप्त करते हैं, क्योंकि परमाणुओं की इकाई में वे नहीं होते। परमाणुओं के संयोग में वे गुण कहाँ से आए जो स्वयं परमाणुओं में पहले नहीं थे? और यह समझना भी सरल नहीं है कि सूक्ष्म और अविनश्य परमाणुओं में एक तथा उसके समान और गुण कहाँ से जाते हैं। फिर, भूतरूप तत्वों, यथा अग्नि, वायु, पृथ्वी, जल और आकाश में से कुछ में अणुओं से अधिक गुण रहते हैं। जहाँ जल में रस, रस और स्पृश गुण हैं, वहाँ वायु में केवल स्पर्श गुण ही है। ये गुण स्वयं परमाणुओं में भी किसी न किसी छद्म में होने चाहिए। इस प्रकार जल के परमाणुओं में वायु के परमाणुओं में अधिक गुण होने चाहिए। किन्तु गुणों में वृद्धि होने का तात्पर्य है कि उनके आकार में भी वृद्धि होगी, और ऐसी अवस्था यह कथन कि सब परमाणु एक ही आकार के हैं, असंगत हो जाएगा। आत्मा, मन और परमाणुओं के परस्पर संयोग में भी कठिनाई है, क्योंकि ये सभी हिस्से-रहित हैं। फिर, परमाणुओं को या तो सदा क्रियाशील, या सदा निष्क्रिय अथवा दोनों ही प्रकार का, या दोनों में से एक प्रकार का भी नहीं मानना होगा। यदि उन्हें सदा क्रियाशील माना जाए तो उनका विघटन अममक होगा, और यदि वे सदा निष्क्रिय हों तो सृष्टि-रचना नहीं हो सकती। एक माघ दोनों प्रकार का होना परस्पर-विरोधी है। और यदि क्रियाशील तथा निष्क्रिय दोनों में से कुछ भी नहीं है, तो त्रियाशीलता तथा निष्क्रियता दोनों ही अवस्थायों के लिए प्रवर्तक कारणों की कल्पना करनी होगी। और ये कारण, अदृष्ट तत्त्व के समान परमाणुओं के माघ स्थायी रूप में सम्बद्ध होने के कारण, या तो निराव क्रियाशीलता या निराव निष्क्रियता को उत्पन्न करेंगे।¹

आधुनिक विचारधारा परमाणुवाद की प्रकल्पना में मन्देह प्रकट करती है। विश्लेषिक का यह मत कि समस्त अथवा विस्तृत पदार्थ असंख्य, असंस्कृत तथा परिमित इकाइयों में मिलकर बने हैं, एक कोरी कल्पनामात्र है; क्योंकि कोई भी यथार्थ वस्तु इन इकाइयों तक सीमित नहीं है। छोटी से छोटी घटना भी भी एक अवधि होती है, और उसमें इन प्रकार की गणितासूत्रीय इकाइया असंख्य रहती हैं।

ऐसा कहा जाता है कि वैज्ञानिक की उक्त प्रकल्पना को यूनानी विचारधारा में प्रेरणा मिली और इसका आविर्भाव सम्भवतः उस काल में हुआ जबकि भारत पश्चिमी देशों के सम्पर्क में आया, जहाँ यह प्रकल्पना विस्ताररूप में प्रचलित थी।² हमारे ज्ञान की वर्तमान अवस्था में इस विषय में कुछ भी निश्चित रूप से कहना कठिन है। किन्तु परमाणुवाद की प्रकल्पना के सम्बन्ध में यूनानी तथा भारतीय विचारों में मिथ्या इसमें और कोई गमनायता नहीं पाई जाती कि दोनों परमाणु को अदृष्ट इकाई मानते हैं। डेमोक्रीटस के मत से, परमाणुओं में परस्पर परिमाण-सम्बन्धी भेद तो है किन्तु पुनरात्मन भेद नहीं है। वह मानता है कि परमाणु अनन्त, शुद्ध और तत्त्वहीन और अविभाज्य हैं, किन्तु आकृति, परिमाण, शुद्धता, स्थिति तथा व्यवस्था के सम्बन्ध में परस्पर भिन्नता रखते हैं। वेगद के मत से परमाणु भिन्न-भिन्न आकार के हैं, प्रत्येक अपने में एक विशिष्टता रखता है। परिणामस्वरूप, पदार्थों में गुणों के कारण जो परस्पर भेद हैं वे यूनानी विद्वानों की दृष्टि में नून होकर परिमाण-सम्बन्धी भेदों में परिणत हो जाते हैं,

1. अकस्मात्, 2. 2, 14।

2. कोय एन्ड प्लेन सींसिबल एण्ड एटोमिज्म, पृष्ठ 17-18।

जबकि वैशेषिक में इसके विपरीत है। इससे परिणाम यह निकलता है कि भारतीय दार्शनिक इस यूनानी मत को स्वीकार नहीं करता कि भुण परमाणु में अन्तर्निहित नहीं है। डेमोक्रीटस तथा एपिक्यूरस के मत में परमाणु स्वभाव से गतिमान है, किन्तु कणाद के मत में वे मुख्यतः स्वयं में निष्क्रिय हैं। एक अन्य मौलिक भेद दोनों में यह है कि जहाँ डेमोक्रीटस परमाणुओं में आत्माओं का वनना सम्भव मानता है, वहाँ वैशेषिक आत्माओं तथा परमाणुओं को नितान्त भिन्न मानता है और उसके मत में दोनों ही समान रूप में नित्यसत्ताएँ हैं। यूनानी परमाणुवादियों ने विश्व के एक यन्त्रवादी विचार को विकसित किया और ईश्वर को इस जगत् में निकास बाहर किया। परमाणु, जो सत्ता में अनन्त है और आकृतियों में भिन्न-भिन्न प्रकार के हैं, अनन्त आकाश में से गिरते हैं और इस प्रक्रिया में एक-दूसरे के साथ संघर्ष में जाते हैं, क्योंकि बृहदाकार परमाणु सज्जन परमाणुओं की अपेक्षा अधिक क्षीघ्रता के साथ गति करते हैं। इस प्रकार एक प्रकार के भयरो में पहुँचकर वे समूहों तथा खोको का निर्माण करते हैं। कहा जाता है कि परमाणुओं की गतियों में परिवर्तन एक अनिश्चित विधि से होते हैं।¹ यद्यपि प्रारम्भिक वैशेषिकों ने, स्पष्टरूप से ईश्वर की प्रकल्पना को स्वीकार नहीं किया तो भी उन्होंने धर्म (अदृष्ट) को अपने समस्त दर्शन का मुख्य मिद्धान्त करके माना है। इस प्रकार वैशेषिकों के परमाणुवाद में जहाँ धार्मिक प्रवृत्ति का पुट पाया जाता है, वहाँ उसके प्रतिरूप यूनानी दर्शन में इसका सर्वथा अभाव है। इस प्रकार वैशेषिक-प्रतिपादित परमाणुवाद में कुछ ऐसे स्पष्ट लक्षण देखे जाते हैं जो यूनानी दर्शन के प्रभाव के कारण नहीं हो सकते। प्रारम्भिक भारतीय विचारधारा में परमाणुवाद की प्रकल्पना की पूर्ववर्तिता सरलता-पूर्वक जोजी जा सकती है।

सभी कुछ समय पूर्व तक भौतिक विज्ञानशास्त्र में भी परमाणुवाद की प्रकल्पना का प्राधान्य था। किन्तु अभिनव प्रगति जब परमाणुवाद के अनुकूल नहीं है। अब पुनः अपरिवर्तनीय परिमाण नहीं रह गया है, बल्कि यह द्रुतगति से परिवर्तित होता है। यह विद्युत शक्ति के अत्यन्त सूक्ष्म केन्द्रों में परिषत् होता है, जिन्हें कोई शारीरिक महारा प्राप्त नहीं है, और जो अपेक्षाकृत विस्तृत दूरियों में बिखरे हुए हैं तथा इधर से उधर अत्यन्त द्रुतगति से उड़ते रहते हैं। उष्णता, प्रकाश और गति में भी, प्रकृति से अलग, मुख्य विद्यमान है। अब परमाणुओं को "इलेक्ट्रॉनों" (विद्युदणुओं) की संहति माना जाने लगा है, और ये विद्युदणुआकाश (ईश्वर) में अपना स्वरूप प्राप्त करते हैं। परमाणु सौरमण्डल का एक जघुरूप है, जिसमें एक केन्द्रीय सूर्य है, जो घूमता हुआ पृथ्वी है और जिसके चारों ओर छोटे-छोटे विद्युदणु गुरुत्वाकर्षण के नियम के अनुकूल उड़ते हैं। और यह गुरुत्वाकर्षण का मिद्धान्त ही पृथ्वी को सूर्य के साथ सम्बद्ध रखता है। परमाणुवाद की पुरानी प्रकल्पना नवीन तथ्यों की व्याख्या करने में असमर्थ है। तो भी विज्ञान के क्षेत्र में उक्त सिद्धान्त ने जो अभी तक विषय लाभ किया उसे देखते हुए मानना पड़ेगा कि यह एक सफल प्रकल्पना थी। परमाणुवाद ने 'सर्वचेतनवाद' की अपवस्था कर दिया, क्योंकि जहाँ तक विज्ञान का सम्बन्ध है, 'सर्वचेतनवाद' नि सार होने के कारण स्वयं गरास्त हो गया। किन्तु यूनान तथा भारत में भी इस प्रकल्पना को आध्यात्मिक दृष्टिकोण के आधार पर प्रस्तुत किया गया था, विज्ञान की कसौटी पर कसकर एक सिद्धान्त के रूप में प्रस्तुत नहीं

किया गया था। इस प्रसंग में प्रत्यक्षसूत्र प्रमाणीकरण सम्भव नहीं है। यह एक भावात्मक बीजना है जिसे प्राकृतिक तथ्यों की व्याख्या के लिए स्वीकार किया गया है। यह पर्यवेक्षण का विषय न होकर सिद्धान्त का प्रश्न है। इस प्रकल्पना को इस आधार पर स्वीकार करने के लिए कहा जाता है कि विश्व के अन्दर व्यवस्था तथा मानवस्य का विचार इसको मानने के कारण है। इसलिए जब हम देखते हैं कि इसका व्याख्यात्मक महत्व अब नहीं रहता तो कोई कारण नहीं है कि जब तथ्य न हम इस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान कर दें।

7 गुण

द्रव्य तो अपना स्वतन्त्र अस्तित्व निरर रख सकता है, किन्तु गुण बिना आश्रय के नहीं रह सकता।¹ यह द्रव्य के अन्दर रहता है और स्वयं अन्य गुणों को धारण नहीं करता। कणवाद गुण की परिभाषा इस प्रकार करता है कि गुण वह है "जिसका अभिप्रेत द्रव्य हो, जिसमें और कोई गुण न हो, और जो तिनो भी संयोग अथवा वियोजन का कारण न हो और न जिसका इनसे कोई सम्बन्ध हो।"² वैशेषिकसूत्र में सप्तह गुण बताए गए हैं, अर्थात् रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, मर्यादा, परिमाण, पृथक्त्व (व्यधिकत्व), संयोग, विभाग, पूर्ववर्तित्व (पश्चात्), दृष्टादित्य (अपश्यत्), बुद्धि (ज्ञान), मूल, दुःख, इच्छा द्वेष और प्रमान।³ प्रमाणापाद लक्षण सूची में और सात गुणों को जोड़ता है और वे ये हैं 'गुरुत्व, शब्द, स्नेह (स्निग्धता), घर्ष, अपघर्ष, शब्द और सत्कार।⁴ सधृता, मुदृता और कठोरता को भी गुणों में सम्मिलित करने के प्रयत्न किए गए, किन्तु इन प्रयत्नों में सफलता नहीं मिली क्योंकि सधृता केवल गुरुता का संभाव है और मुदृता एवं कठोरता केवल संयोग की भिन्न-भिन्न मात्राओं को दर्शाती हैं।⁵ नव्य नैय्यायिक पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व और व्यतिरिक्त को छोड़ देते हैं क्योंकि इनमें से पहने दो देण और कागन पर निर्भर करते हैं और व्यतिरिक्त अन्योन्याभास है। गुणों की सूची में मानसिक तथा भौतिक दोनों प्रकार के गुण सम्मिलित हैं।

हिन्दू द्रव्यों के जो गुण हैं वे निरर्थक कहे जाते हैं, और अनिरर्थ द्रव्यों के गुण अनिरर्थ कहे जाते हैं। ऐसे गुण जो दो या दो से अधिक द्रव्यों में पाए जाते हैं,

1 "परमाणुवाद की प्रकल्पना को प्राचीन काय भ और आधुनिक काल में, कभी भी ठीक-ठीक सिद्ध नहीं किया गया है। यही मनों में, सिद्धान्तों में रूप में वह १ को रूपों में, न है, और न ही संयोगों में। यह केवल एक कल्पनामय है। यद्यपि यह ठीक है कि इसमें प्रमान अन्य किसी कल्पना में वह संयोग या विभक्त की शक्ति नहीं है। इसके कारण भौतिक तथा समाधिनिष्ठ विज्ञान दोनों को ही मान्य हो गए अथवा अनुमानों का एक संयोग केवल विज्ञान बन गया। फिर भी यह है एक कल्पना ही, और क्योंकि इसमें दो तथ्यों में विषय में सादृश्य बना भी गई है जो सादृश्य मात्र में सत्य है। गुरुत्व है, जब इनकी सादृश्य कभी कभी पर नहीं है। अथवा" (गोपबन्धुन प्रारंभिक, खण्ड 1, पृष्ठ 153)।

2 गुरुत्वद्वय में गुण शब्द एवं विशेष अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

3 1 1, 16। इसके प्रस्तावनापट्ट पर अथवा मन्त्र, पृष्ठ 94।

4 1 1 6।

5 प्रमाणानुसृत पूर्ववर्तित्वसंग्रह, पृष्ठ 10।

6 तदर्थमप्युपनिषत् 4।

सामान्य गुण कहलाते हैं, तथा जो एक ही द्रव्य में रहते हैं, विशेष गुण कहलाते हैं। रूप, रस, गन्ध, स्निग्धता, प्राकृतिक तरलता, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, संस्कार और सब्द विशेष गुण हैं जो अपने गुणी पदार्थों को अन्यो से विशिष्ट करके प्रस्तुत करते हैं। सख्या, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग, विभाग, पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व, गुह्यता, कृत्रिम तरलता, द्रुतगति सामान्य गुण हैं।¹ ये गुण सब द्रव्यों में समान हैं और अपने निजी स्वरूप में मनोगत गुण हैं। ये ऐसे विषयनिष्ठ नहीं हैं जैसेकि अन्य गुण हैं। उदाहरण के रूप में, सख्या को विषयनिष्ठ गुण समझा गया है। एक ही पदार्थ एक या अनेक रूप में देखा जा सकता है। सरथा, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग और विभाग सब द्रव्यों में पाए जाते हैं। काल और देण में तो अन्य कोई गुण नहीं है, किन्तु आकाश में जलद गुण भी है। मन में, जिसे मूर्तरूप माना जाता है, परमाणुओं से बने द्रव्यों के मात गुण हैं और द्रुत गति भी है। आत्मा में पांच सामान्य गुण हैं, और नौ गुण विशेष हैं, यथा बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म और अधर्म और मानसिक प्रभावोत्पादक क्षमता। ईश्वर में पांच सामान्य गुण हैं और इनके अतिरिक्त ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न भी हैं।² गुणों में एक भेद और किया गया है अर्थात् एक वे जिनका प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है, दूसरे वे जो प्रत्यक्ष द्वारा नहीं जाने जा सकते। धर्म और अधर्म, गुह्यता तथा क्षमता प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं। एक अन्य प्रकार में भी गुणों में भेद किया जा सकता है, जैसे रूप, रस, गन्ध और स्पर्श तथा सब्द ये केवल एक ही इन्द्रिय के द्वारा जाने जा सकते हैं, और दूसरे वे हैं, जैसे सख्या, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग और विभाग, पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व, तरलता, स्निग्धता, और गति, जिनका ज्ञान दो इन्द्रियों के द्वारा होता है। आत्मा के गुण—यथा ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न—मन के द्वारा जाने जा सकते हैं।³

रूप ऐसा गुण है जिसका बोध केवल आल द्वारा होता है और यह गुण पृथ्वी, जल, और अग्नि में पाया जाता है, यद्यपि मिछले वो में यह स्थायी रूप से रहता है। पृथ्वी में ताप देने से इस गुण में विविधता आती है। रूप (रंग) निम्न-भिन्न है और सात प्रकार के माने गए हैं, यथा श्वेत, नीला, पीला, लाल, हरा, भूरा और चित्र-पिचित्र। रस उन पदार्थों का गुण है जिनका बोध केवल जित्वा के द्वारा होता है। पृथ्वी और जल में रस है। इसके पांच प्रकार स्वीकार किए गए हैं। मीठा, लट्टा, चरपरा, कटैला और तिक्त (कट्टा आ।)। गन्ध एक विशेष गुण है जिसका बोध केवल नासिका द्वारा ही हो सकता है। यह या तो सुगन्ध होती है अथवा दुर्गन्ध होती है, और यह पृथ्वी का गुण है। स्पर्श ऐसा गुण है जो केवल त्वक् के द्वारा ही जाना जा सकता है। स्पर्श तीन प्रकार का माना गया है, ठण्डा, गरम और न ठण्डा न गरम। इससे हमें यह प्रतीत होता है कि स्पर्श यथार्थ में तापमान ही है। यह पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु में रहता है। कभी-कभी खुरदरापन,

1 प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 95-96।

2 न'पापरिच्छेद, पृष्ठ 25-34।

3 प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 96

फटोरना, चिकनाहट, और कोमलता भी स्पर्श के अन्दर सम्मिलित कर लिए जाते हैं।¹
शब्द आकाश का गुण है।

मध्या वस्तुओं का ऐसा गुण है जिसके कारण हम एक दो, तीन जैसे शब्दों का व्यवहार करते हैं। इन सत्त्वाओं में एकत्व नित्य भी है और अनित्य भी, किन्तु अन्य सब सत्त्वाएँ अनित्य ही हैं। जब हम धरे को देखते हैं तो हमें एकत्व अथवा दृष्ट पदार्थ की एकता का ज्ञान होता है। जब हम दूसरा घड़ा देखते हैं तो उसके एकत्व का ही बोध होता है और उसमें द्वित्व नहीं है। दो पदार्थों के एकत्वों का एक साथ विचार करने से द्वित्व की भावना उत्पन्न होती है। पहली सत्त्वा के अतिरिक्त बाकी सब सत्त्वाओं का भाव विचार की क्रिया के कारण (अपेक्षाबुद्धि) होता है।²

आयाम (परिमिति) वस्तुओं का वह गुण है जिसके कारण हम वस्तुओं को मापते हैं और उन्हें बड़ा या छोटा, लम्बा या ठिगना, कण्ठे जायते हैं। नित्य द्रव्यों में आयाम भी निश्चरूप से तथा अनित्य द्रव्यों में अस्थायी रूप से रहता है। आकाश में परम मात्रत्व है, इसी प्रकार एक परमाणु में परम सूक्ष्मता (परिमाणुरूप) है। अनित्य द्रव्यों का आयाम सत्त्वा, विस्तार तथा उनके वज्रनेजले हिंस्रों की उपस्थिति से जाना जाता है।³ द्रव्यपुरु सूक्ष्म है, तथा अन्य सब परिमित विस्तार वाले हैं।

पृथक्त्व पदार्थों के परस्पर-भेद का आधार है।⁴ यह स्वस्व में पदार्थ है, भावात्मक नहीं है। जैसे द्रव्य में हमका अविच्छेदन होता है उसीके अनुकूल यह नित्य अथवा अस्थायी होता है। जहां व्योक्तत्व अनित्य पदार्थों में भी रहता है, वहां विदोषत्व नित्य द्रव्यों का गुण है। व्यक्तित्व वस्तुओं की सरुपा-मन्वन्धी भिन्नताओं का प्रतिपादन करता है, किन्तु विदोषत्व वस्तुओं की गुणात्मक विदोषता का प्रतिपादन करता है।

सयोग और विभाग,⁵ क्रमशः जो वस्तुएँ पहले पृथक् थीं उनके परस्पर जुटने की तथा जो पहले संयुक्त थी उनके पृथक् होने की वनमाते हैं। सयोग किसी एक पदार्थ की गति से होता है, जैसे कि एक उड़ती हुई चीज किसी खम्भे पर धा बैठती है, अथवा दोनों पदार्थों की गति से होता है, जैसे दो मछले हुए मेढे एक-दूसरे में मिर टकगाने हैं। सयोग एक अन्य सयोग के द्वारा भी होता है। जब हम लिखते हैं तो कलम और कागज के सयोग से हाथ का सयोग भी कागज के साथ हो जाता है। क्योंकि संयुक्त होनेवाले दो पदार्थों का पहले पृथक् रहना आवश्यक है, इसलिए दो सर्वव्यापक पदार्थों का परस्पर सयोग नहीं हो सकता, क्योंकि वे एक-दूसरे से कभी अलग नहीं होते। इसी प्रकार विभाग भी दो पदार्थों में से एक अथवा दोनों की गति से अथवा किसी अन्य विभाग के द्वारा होता है। पदार्थों के अन्दर जो परिवर्तन होते हैं वे सयोग और विभाग के कारण होते हैं।

1 अथान्यत्र उर्ध्वगत, पृष्ठ 145-56।

2 ग्राह्यरसो, पृष्ठ 118-19, उल्लेख, 7, 28। यहाँ स्पष्ट है कि द्वार यदि एकत्र के समान ही समर्थ हैं, बसि जाओ अपिपत्ति बीच के द्वारा होगी है, महा वैशिष्टिक का मत है कि इन सत्त्वाओं की बुद्धि दाग देवन अनिवार्य नहीं, बसि निर्माण होता है। इस सिद्ध में वैशिष्टिक यह भूल जाता है कि जब तक वेगन एक ही पदार्थ रहता है तब तक एकत्व का विचार भी दागन नहीं हो सकता। द्वित्व के विचार की भाँति, इसे भी विचार के प्रयोग की आवश्यकता होती है।

3 वैशिष्टिकसूत्र, 7, 1, 89।

4 वैशिष्टिकसूत्र 7, 2, 2।

5 प्रशस्तेपादहृते पदार्थसमसह, पृष्ठ 139 के भावे, 151 के भाग।

पूर्ववर्तित्व और पश्चाद्वर्तित्व¹ काल अथवा देश में दूर या समीप के भावों के एक समान आधार हैं। इन दोनों को वस्तुतः गुणन कहकर मूर्त पदार्थों के परस्पर-सम्बन्ध कहना चाहिए। प्रज्ञास्तपाद स्वीकार करता है कि ये सम्बन्ध निरपेक्ष नहीं हैं।²

सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न तथा ज्ञान आत्मा के गुण हैं। गुह्यता पदार्थ का वह गुण है जिसके कारण पदार्थों का भूकाव गिरते समय भूमि की ओर होता है।³ पृथ्वी और जल के परमाणुओं की गुह्यता नित्य है, जबकि पदार्थों की गुह्यता अनित्य है। तरलता, जो प्रवाहस्वी क्रिया का कारण है, या तो सामिद्धिक है अथवा नैमित्तिक है। जल स्वभावतः तरल है, किन्तु पृथ्वी की तरलता विजातीय हेतुओं के कारण आती है।⁴ स्निग्धता जल का गुण है और समुक्त होने तथा चिकनेपन आदि का कारण है।⁵ धर्म और अधर्म आत्मा के गुण हैं, जिनके कारण यह मुक्त का अनुभव करती है अथवा दुःख भोगती है। अदृष्ट वह शक्ति है जो आत्माओं तथा वस्तुओं से उत्पन्न हुई है और जिसके कारण विश्व की व्यवस्था सम्पन्न होती है और आत्माएँ अपने पूर्वकर्मों के फलों का उपभोग करती हैं। वैशेषिक में यह समस्त तार्किक कठिनाइयों को दूर करने की अक्षूक ओपधि है। जिस किसी की भी अन्य किसी प्रकार से व्याख्या न की जा सके उसका कारण अदृष्ट प्रतीत दिया जाता है। सुई की गति चुम्बक की ओर होने, पौधों में आद्रता के प्रसार, अग्नि के ऊर्ध्वगामी होने, वायु की गति और परमाणुओं की प्रारम्भिक गति इन सबका कारण अदृष्ट ही बताया गया है।⁶ किसी भी बटना की व्याख्या-विषयक जिज्ञासा के सम्बन्ध में यह कह देना कि यह एक शक्तिके कारण हुई पर्याप्त समझा जाता है। वैशेषिक की योजना में अदृष्ट नाटककारों के दैवी साहाय्य के समान है, जो ऐसी अवस्था में जबकि उलझन को दूर करने का और कोई साधन उपलब्ध न हो, स्वयं में उतरकर दुःखद गाँठ को काटकर समस्या को सुलझा देते हैं। वैशेषिक वर्णन की सीमाओं पर ही अदृष्ट को अपना कार्य करने के लिए क्षेत्र मिलता है। विज्य का प्रादि, उसकी व्यवस्था तथा सुन्दरता, वस्तुओं का लक्ष्य और उपाय के रूप में एक-दूसरे से जुड़ना—सभी का कारण अदृष्ट बताया गया है। पञ्चार्थी विचारकों ने जब ईश्वर की यथार्थता को स्वीकार कर लिया, तो अदृष्ट को वह माध्यम मान लिया गया जिसके द्वारा ईश्वर की इच्छा अपना कार्य करती है। सस्कार तीन प्रकार का है वेग, जो किसी पदार्थ को गति में रखता है, भावना, जिसके द्वारा आत्मा पूर्वकाल में अनुभूत वस्तुओं की स्मरण करने तथा पहचानने योग्य होती है, और स्थिति-स्थापकता, जिसके कारण वस्तु छोटी जाने पर भी फिर से अपनी पहली स्थिति में आ जाती है। पाँच शीतिक द्रव्यों में वेग कर्म अथवा गति के द्वारा उत्पन्न होता है, और उसका प्रतिकार स्पर्श-योग्य दोस द्रव्यों के सयोग से होता है। स्थिति-स्थापकता ऐसे द्रव्यों से रहती है जो सिकुड़ते और फैलते हैं।

1 प्रज्ञास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 164 से आगे।

2 प्रज्ञास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 99।

3 वैशेषिकनूत, 5, 1, 7-18, 5 2, 3, प्रज्ञास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 263।

4 प्रज्ञास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 264।

5 प्रज्ञास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 266।

6 5 1 35, 5 2, 7, 13, 4 2, 7। केप्लर ने यह उपपत्तियों की गतियों की व्याख्या करते हुए उन्हें गैलेलियो-गैलीली के कारण उत्पन्न होनेवाली बताया है (केप्लर-कृत हिस्ट्री ऑफ़ दि टैन्सिटिव नाट्योज, तृतीय संस्करण, खण्ड 1, पृष्ठ 315)।

8 कर्म अथवा क्रिया

कर्म अथवा गति¹ को विद्वत् का एक ऐसा लक्ष्य माना गया है जिसे और कम नहीं किया जा सकता। यह न तो द्रव्य है और न गुण ही है, बल्कि अपने-आपमें एक स्वतन्त्र पदार्थ है। नपाय गतियों का द्रव्यो में उसी तरह सम्बन्ध है जैसेकि गुणों का है। केवल भेद यह है कि गुण द्रव्य का स्थायी स्वरूप है, जबकि क्रिया क्षणिक स्वरूप है। गुरुता शरीर का एक गुण है किन्तु उसका गिरना एक घटना है। वे गुण जो निरन्तर अपना अस्तित्व रखते हैं, गुण कहलाते हैं, और जिनका अस्तित्व नहीं रहता वे कर्म कहलाते हैं। निरन्तर रहने वाले तथा घटित होने वाले दुगो में यह एक भेद है।² कणाद कर्म की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि कर्म वह है जो एक ही द्रव्य में रहता है, गुणों से रहित है तथा संयोग और विभाग का मीमांसा सात्त्विक कारण है।³ गतियों के पाँच प्रकार के भेद बताए गए हैं, अर्थात् ऊर्ध्वगति, अधोगति, मलोच, विस्तार तथा सामान्य गति। कर्म अपने सरलतम रूप में तारकामित्र होना है, जबकि वेग एक निरन्तर प्रवृत्ति है जो गतियों की मूलाना की द्योतक है। कर्म अपने सभी रूपों में अस्थायी है, और अपने आधारभूत द्रव्य के परवर्ती सद्योप अथवा विनाश के माप ही समाप्त हो जाता है। आकाश, काल, देश तथा आत्मा यद्यपि द्रव्य हैं, तथापि अमूर्त होने के कारण कर्म से रहित हैं।⁴

9 सामान्य

जब हम द्रव्यों की अनेकता को स्वीकार कर लेंगे तो प्रकट है कि उनमें पारस्परिक सम्बन्ध भी है। द्रव्यों को एक सामान्य होना चाहिए क्योंकि वे सभी द्रव्य हैं, उन्हें एक-दूसरे में भिन्न भी होना चाहिए क्योंकि वे पृथक्-पृथक् द्रव्य हैं। जब हम किसी गुण को अनेक पदार्थों में विहित पाते हैं तो उसे हम 'सामान्य' कहते हैं। किन्तु जब हम उस गुण को इन पदार्थों को अन्य पदार्थों से पृथक् करनेवाला पाते हैं तो हम उसे 'विशेष' कहते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि कणाद 'सामान्य' को एक भावात्मक पदार्थ मानते हैं।⁵ जब हम प्रधानपार के पास पहुँचते हैं तो भावात्मक विचार का स्थान अधिक प्रबलित समर्थ-वादी मिदान्त ने लेता है, जिसके अनुसार सामान्य निरर्थक है, एक है, और द्रव्य, गुण अथवा कर्म ऐसी की अनेकों वस्तुओं में रहता है। संयोग तथा इतने अनेक वस्तुओं से घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध हैं, किन्तु वे नित्य नहीं हैं। आकाश नित्य है किन्तु अनेक वस्तुओं से सम्बद्ध नहीं है। अत्यन्तमात्र निरर्थक है और अनेक वस्तुओं का गुण भी है, किन्तु उसने मात्र घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं रखता, अर्थात् अनेक वस्तुओं का निर्माण करनेवाला सम्बन्ध नहीं है। इसी प्रकार 'विशेष', 'सामान्य' नहीं है, क्योंकि उस अक्षरवा से वह अपने स्वरूप को तो स्वीकारेगा तथा सामान्य के माप मिथित किया जाने लगेगा। घनिष्ठ सम्बन्ध

1 कर्म के तात्पर्य यदा गति से है, ऐन्द्रिय कर्म अथवा कार्यकारणभाव के नैतिक विधान से नहीं है।

2 सुतस्य श्रीजल, २००० ई० आश्विन : शौनिक, छाक 1, पृष्ठ 37।

3 बौधायनसूत्र 1: 1. 7।

4 शैब्यसूत्र, 5 2, 21, 2 1, 21। मनु संहितास्पष्ट है कि कारण वात्मा को कर्म-विहीन मानते हैं।

5 2 1, 3 से ज्ञायो है कि 6 2, 16। प्रधानपद के अनुसार, गतियों का क्षेत्र केवल भौतिक शरीरों, परमाणुओं तथा मन एवं ही सीमित है।

(समवाय) को सामान्य के साथ मिश्रित न करता चाहिए, क्योंकि उस अवस्था में इसे समवाय के साथ समवाय-सम्बन्ध की आवश्यकता होगी, और इस सिलसिले का कहीं अन्त न होगा। सामान्य, जिसके धारण करने से विभिन्न व्यष्टियों को एक श्रेणी में रखा जाता है, अपने-आपमें एक स्वतन्त्र पदार्थ है। यह निश्चय है, एक है तथा अनेकों के अन्दर रहता है (अनेकानुगतम्)।¹ यह एक समान स्वरूप के साथ (अभिन्नात्मकम्) अपनी श्रेणी के सब पदार्थों में रहता है (स्वविगमसर्वगतम्), तथा अनुवृत्तिप्रत्यय कराने का कारण है।² द्रव्य गुण और कर्म में तो सामान्य है, किन्तु सामान्य, विशेष, समवाय तथा अभाव में कोई सामान्य नहीं है। एक सामान्य अन्य सामान्य में नहीं रह सकता। वृक्षत्व तथा घटत्व अपने-आपमें सामान्य हैं और इसलिए इन सबमें एक समान रहने वाला अन्य कुछ नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में हम एक प्रकार की शस्त्र-रहित परादावृत्ति में पड़ जायेंगे।

सामान्य दो प्रकार का है, उच्चतर तथा निम्नतर। उच्चतम सामान्य सत्ता-सम्बन्धी है।³ इसके अन्तर्गत अधिकतम वस्तुएँ आ जाती हैं। यह अपने अन्दर सबको समाविष्ट कर लेता है किन्तु स्वयं किसी के अन्दर समाविष्ट नहीं होता। यह किसी उच्चतर जाति की उपजाति नहीं है। सत् ही अकेला पदार्थ सामान्य है, और विविष्ट स्वयं ही पदार्थ विशेष है। और इन दोनों के मध्य हमें सामान्य-विशेष मिलते हैं, जैसे कि द्रव्य और शेष पदार्थ जिनमें कुछ परिमित वस्तुएँ आती हैं। वे पिछले पदार्थ सर्वशः ही तथा ऐकान्तिक बोधो का आधार हैं, क्योंकि वे उपजाति और जाति दोनों हैं।⁴ विस्तार से सामान्य की कोटि का निर्णय होता है।

1. उद्देश्य का कहना है कि जहाँ केवल एक ही विविष्ट है, जैसे आकाश (अणु), जहाँ व्यक्तिता का भेद नहीं है, जैसे भूत तथा कर्म (तुल्यत्वम्), जहाँ भिन्न-भिन्न पदार्थों के पदार्थों का सम्मिश्रण (संकर) है, जहाँ अन्तर्विहीन परादावृत्ति (अवस्था) है, जहाँ सार का विरोध (एपहानि) है, जहाँ कोई सम्पन्न नहीं है, वहाँ कोई जाति अपना सामान्य नहीं है। देखिए शिवास्तमुस्तादलि, पृष्ठ 8।

मईत जाति को स्वीकार नहीं करता। यह स्वीकार करते हुए कि घटत्व स्वयं वृक्षा ही है, यह यह मानने की उलट नहीं है कि जाति अपने-आपमें कुछ है। देखिए वेदान्तपरिभाषा, 1।

2. गुणेश कीजिए म्लार्क की परिभाषा से - "पदार्थ का सार उस पदार्थ के स्वरूप का नाम है जो उस वही तथा नाम के अन्वय पदार्थों में समान रूप से है। यह एक ऐसा स्वरूप है जो सबसे पूर्ण रूप से एक समान है और हमारे धारणा के अनुसार, सबसे केवल एक समान ही नहीं बल्कि एक ही है। यह ऐसा स्वरूप है जो सब वस्तुओं के समान गुणों का उद्गम-स्थान है, जिसके कारण से एक-दूसरे के समान दिखती हैं तथा हमारे मन पर एक सा प्रभाव डालती हैं। यह वह स्वरूप है जो बुद्धि और केवल बुद्धि के द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है, क्योंकि यह अशरीरिक और अतीन्द्रिय रूप है" (लौकिक)।

जैन मतानुयायी सामान्य को बहुरूप, अतिथि तथा सीमित अर्थात् अवशेष मानते हैं। यह जग के सन्ध्यों का एकसमान लक्षण है। न्याय-वैशेषिक तथा पूर्वमीमांसा के मत में, सामान्य एक पदार्थ स्वरूप में उस जग में अपना व्यक्ति-निरोध प्रविष्ट रखता है, जो विविष्टों में भिन्न है, एक है, निरा तथा गर्वण है। जैनियों के अनुसार, सामान्य की प्रसारिता विविष्टों के सादृश्य अथवा एक-समान स्वरूप में निहित है, और यह एक वही चत्तिक अनेक है तथा अनेक विविष्टों में विद्यमान है, और अनिरव है अर्थात् विविष्ट के साथ-साथ उत्पन्न होता है और नष्ट होता है, सद्यत नहीं चत्तिक उसी विविष्ट तथा सीमित है जिसके अन्दर कि वह रहता है।

3. वैशेषिकसूत्र, 1 : 2, 4, 7-10, 17. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 311।

4. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 11। देखिए सुई 'दि वैशेषिक फिलामको, पृष्ठ 99-100। तुलना कीजिए 'क्षत्तपक्षी', पृष्ठ 5 'सामान्य परम् अपर परपरचेति त्रिविधम्।'।

अक्षय्य तथा सख्य में और जाति तथा उपाधि में भी भेद किया गया है। जाति वस्तु के साथ उत्पन्न हुई है, प्राकृतिक तथा निम्न है। उपाधि सभ्यता तथा अस्वभाविक है। प्रत्येक सामान्य-मनुष्य जाति नहीं है। क्योंकि कुछ मनुष्य अन्धे हैं, इसलिए हम अन्धों को 'जाति' के नाम में नहीं पुकार सकते। मनुष्यों का वर्गीकरण मानव के रूप में जाति है। किन्तु राष्ट्रीयता अथवा भाषा की दृष्टि में जाका पृथक्-पृथक् वर्गीकरण उपाधि है। मानव-जाति मनुष्यों को मनुष्यों से पृथक् करती है, किन्तु जाका वर्ग काने लोगों को काली भैंसों या काने पक्षियों से अलग नहीं कर सकता।¹ पहला वर्गीकरण स्वाभाविक है, किन्तु दूसरा कृत्रिम है।

प्रशस्नपाद के अनुसार, सामान्य व्यक्ति-रूप पदार्थों से स्वतन्त्र एक पदार्थ सत्ता है। परन्तु वैशेषिक सामान्यों की स्वतन्त्र सत्ता के पदार्थवादी मत को स्वीकार करते हैं, जो कहा जाता है कि प्रथमवान में भी विद्यमान रहते हैं। इस मत के अनुसार, सामान्य प्लेटों की काष्ठ-मयी कल्पना के पृथक्, अतीन्द्रिय, प्रभु आदर्शमय रूपों के अनुकूल है।² जहाँ कणाद ने विचार की क्रियाशीलता पर बल दिया और इसीलिए सामान्य तथा विविष्ट के सम्बन्ध को अविभाज्य बनमाया, वहाँ प्रशस्नपाद ने सामान्यों के स्वरूप पर बल दिया। इस प्रकार ठोस वाच्य होकर यह मत स्वीकार करता पड़ता है कि सृष्टि की रचना में सामान्य विविष्टों के अन्तर प्रदेश करते हैं और अपने लिए अस्थायी अभिव्यक्तियों की सृष्टि करते हैं।³ इस प्रकार की स्थिति की कठिन समस्या है सामान्य तथा विविष्ट का सम्बन्ध, अर्थात् तत्त्व तथा अस्तित्व का सम्बन्ध। प्रशस्नपाद का मत 'प्लेटों के पदार्थवाद' के ही समान है, जिसके अनुसार

1. म्याण्डूक, 2. 2. 71। 'जैन दार्शनिक सामान्य का वर्गीकरण की प्रकाश का करते हैं, एक स्वतंत्रता के काल एक-दूसरे की काटते हुए और दूसरा खड़ा सम्पादनात्। स्वतंत्रता के अकार सामान्य को अवस्थायी में एकमात्र है, जबकि सम्पादनात् एक ऐसा साधु है जो पदार्थ की पृथ तथा पदार्थों तथा पदार्थों में स्थिर रहता है। पहला म्याण्डूक रूप सामान्य है और विविष्टा विविष्टा साधु है। इसलिए प्रमाणायतनलोककार, 5. 3-5।

2. मरुतु से लिए गए निम्नलिखित उद्धरण समस्या की कठिनता का समझ में सहायक है। मरुतु 'मैटार्किज्म' नामक ग्रन्थ में लिखते कहता है "वे मनुष्यों का क्षेत्र पदार्थ में सुकराव की दिया जा सकता है—आमनात्मक यन्त्रान-साधकों तक और सामान्य-विषय परिभाषा, जो दोनों ही विज्ञान के प्रारम्भ से सम्बन्धित है। किन्तु मुन्नास ने सामान्यों अथवा परिभाषाओं के अस्तित्व को पृथक् नहीं किया। ही जो उन्हीं उत्तराधिकारियों ने उन्हें पृथक् अस्तित्व दिया और इसे उन्होंने विचारों का नाम दिया।" (गोस्वामि आत्मसाधनवाद, 1078 बी० 28)। सुकराव ने साधु सहमति होकर मरुतु प्लेटों के अनुपातों की बसोबस करता है। "वे विचारों की एकमात्र सामान्य द्रव्य और पृथक् विविष्ट पदार्थ हैं। यह बीच-साधक नहीं है, यह पड़ने दिया जा चुका है। उन व्यक्तियों ने जो कहते हैं कि विचार सामान्य हैं, जो भ्रमों को भी यह में लिखा दिया इसका कारण यह है कि उन्होंने आदर्श द्रव्य तथा इन्द्रियगत वस्तुओं को एकत्रित नहीं पाता। उन्होंने सोचा कि इन्द्रियगत विविष्ट पदार्थ एक प्रकार की बसोबस में हैं और उनमें से कोई क्षेत्र नहीं रहता, किन्तु सामान्य द्रव्य पृथक् और स्थिर है। और सुकराव ने इस प्रकल्प की प्रेरणा दी—अपनी परिभाषाओं का प्रयोग। किन्तु अपने उन्हें विविष्ट पदार्थों से पृथक् नहीं किया था, जो उचित ही सोचकर पृथक् नहीं किया था।" (मैटार्किज्म, 1086 ए० 32 सौम्यत आत्मसाधनवाद)।

3. तुलना कीजिए इस मत में दम्भ स्कॉट्स के मत की कि सामान्यता के भाव प्रमेय पदार्थों में केवल सामान्य सत्ता के रूप के ही नहीं हैं, बल्कि क्रियाशील हैं, और सामान्य केवल मरुतु का ही विषय नहीं है, बल्कि आदर्शिक भाव के पृथ साधक के रूप में विद्यमान रहता है और सामान्य तथा विविष्ट अस्तित्व की अपेक्षा नहीं करता।

इन्द्रियगम्य वस्तुओं का जो रूप है वह विचारों के सामान्य रूपों में भाग लेने के कारण है, और विचार नित्य तथा आत्मनिर्मल है। प्लेटो के मत¹ के विरुद्ध जितनी भी आपत्तियाँ हैं वे यहाँ भी लागू होती हैं—अर्थात् यह कि यह समझ में आना भी मुश्किल है कि किस प्रकार बिना विभाज्य अथवा गुणन के विचार विशिष्टों में भाग ले सकते हैं और विशिष्ट विचारों में भाग ले सकते हैं; तथा यह कि एक और भी उच्चतर सामान्य की आवश्यकता है जो विचार को उसके अनुकूल विशिष्टों के साथ सम्बद्ध कर सके; और तथाकथित तीसरे व्यक्ति की भुक्ति।

सामान्यों की पदार्थशास्त्र-विषयक स्थिति के प्रश्न पर भारत के विभिन्न सम्प्रदायों में भी मध्यकालीन युरोप के सम्प्रदायों की भांति घोर बहस होती रही है। यह स्पष्ट है कि वैशेषिक बौद्धों के इस मत से सर्वथा महमत नहीं है, कि सामान्यता का भाव केवल नाममात्र ही है। बौद्धों के मत में, सामान्यता का नामों के साथ ही सम्बन्ध है।² और उसकी विषयनिष्ठ सत्ता कुछ नहीं है। विशिष्टों में कोई ऐसे समान लक्षण नहीं होते कि जिन्हें सामान्य कहा जाता है। यदि गाय के विशिष्ट ध्वनित्व को किसी सामान्य अवयव की आवश्यकता हो तो उस अवयव को किसी अन्य और फिर उसको भी किसी अन्य अवयव की आवश्यकता होगी और इस प्रकार इस शृंखला का कहीं अन्त न होगा। 'सामान्य' प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय नहीं है। सामान्यता के भाव का निर्माण हम भूतकाल के अनुभवों के परिणाम के रूप में करते हैं और उसे भूल से बाह्य पदार्थों तक फैला देते हैं।³ श्रीधर इस मत का खण्डन करता हुआ कहता है

1. देखिए प्लेटोहृत 'परमेनीडोज'।

2. तुलना कीजिए हीम 'सामान्य कुछ नहीं है, केवल नाम है।' ह्यूमन नेचर, 5 6)।

3. देखिए 'सिद्ध बुद्धिष्ट न्याय द्रष्टव्य' में सामान्यरूपवैयर्थ्यप्रसारित। जयन्त सामान्य तथा विशिष्ट के एकात्मता सम्बन्धी बौद्धमत के विरोध में तर्क उपस्थित करता है। इस आशय का कि सामान्य विशिष्ट से भिन्न नहीं है क्योंकि यह विशिष्ट से जलप देश के किसी भिन्न भाग को नहीं बरखा, समाधार इस विचार से ही आता है कि सामान्य विशिष्ट के अन्तर रहता है। अमला प्रस्त है कि क्या सामान्य पूर्णरूप में अमला अमल, विशिष्ट के अन्तर रहता है। यदि सामान्य हिस्से से भिन्नकर बना है तो इतना नाश भी हो सकता है, और यह नित्य नहीं हो सकता। इस प्रकार यह पूर्णरूप में ही विशिष्ट के अन्तर रहता है, और इसे एक ही विशिष्ट के अन्तर समाप्त हो जाना चाहिए। किन्तु जयन्त विरोध में कहता है कि अनुभव इस लक्ष्य का मास्की है कि सामान्य यद्यपि पूरा रूप से प्रत्येक विशिष्ट में विद्यमान है तो भी इतने सारे विशिष्टों में उदा विद्यमान रहता है। बौद्धमतानुयायी वक्षपुत्रक कहता है कि सामान्य का या तो व्यापक (सर्वगत) होना चाहिए अथवा कुछ विशिष्टों में जो उसी वर्ग के हैं, सीमित (पिण्डगत) होना चाहिए। किन्तु दोनों में से कोई भी सम्भव नहीं है। यदि सामान्य सब पदार्थों में पाया जाता है तो गोत्व को घोटे तथा परपरो इत्यादि सगरो पाया जाना चाहिए। इस प्रकार बाधियों का सार्वभौम हो जाएगा। यदि सामान्य विशिष्टों के एक चुने हुए समूह में विद्यमान रहता है (स्वव्यक्ति सर्वगत) तो यह धीरे होता है कि हम चाय के एक तब-जात शिथु में भी गोत्व का प्रत्यक्ष करते हैं, यदि वह चाय के उत्पन्न होने से पूर्व बड़ा विद्यमान न था? हम यह नहीं कह सकते कि सामान्य विशिष्ट के साथ ही उत्पन्न हुआ क्योंकि सामान्य नित्य है। और न इसे किसी अन्य विशिष्ट में आया हुआ कहा जा सकता है, क्योंकि सामान्य अमूल है और पति नहीं कर सकता, और हम इसे किसी अन्य विशिष्ट से बाधे हुए देखते भी नहीं। जब विशिष्ट का नाश हो जाता है तो क्या सामान्य लुप्त हो जाता है? जयन्त उत्तर देता है कि यह संपत्ति अर्थात् सब विशिष्टों में विद्यमान रहता है, यद्यपि एक विशिष्टों में यह न व्यक्त होता है और न देखा जा सकता है, और यद्यपि यह भी कहा जाएगा कि इसकी अविव्यक्ति ही इसकी विद्यमानता का प्रमाण है। इसलिए यह कल्पना करना अनुचित है कि सामान्य 'चाय' इस विशिष्ट वधो-वधो उत्पन्न चाय में

कि 'वस्तुतः' हृद्ये एक ऐसी वस्तु का ज्ञान रहता है जो सब गौत्रों में विद्यमान है और जो उनको अन्य सब पशुओं, अर्थात् घोड़े आदि से भिन्न करती है। यदि सब भिन्न-भिन्न प्रजातों की गौत्रों में कोई ऐसा सामान्य लक्षण उपस्थित न होता तो एक भाव अन्य गौत्रों में उसी प्रकार भिन्न दिखाई पड़ती जैसेकि एक पांढा भिन्न दिखाई पड़ता है। अथवा, इसके विपरीत, घोड़ा और गाय दोनों ऐसे ही एकसमान दिखाई देते जैसे दो गौएँ दिखाई देती हैं, क्योंकि दोनों व्यवस्थाओं में कोई भेद न रह जाता। किन्तु वास्तविक स्थिति यह है कि सभी गौएँ एकसमान दिखाई देती हैं। हमने यह स्पष्ट है कि कोई ऐसा अर्थ अवश्य है जो सब गौत्रों में नो विद्यमान है किन्तु घोड़े आदि अन्य पशुओं में नहीं है।¹ गौधर का नक़्क़ है कि जन्मों का व्यवसाय सामान्य लक्षणों को पृथक्ता का रूप धारण कर लेता है।² इस प्रकार 'सामान्य' केवल सामान्य नहीं है।

इसका सुझाव है कि सामान्य और विशेष बुद्धि की अपेक्षा करते हैं,³ पर्याप्त में बुद्धि द्वारा निर्मित विज्ञान है जिनमें हम अनुभूत पदार्थों में वर्गीकरण करते हैं। उसके इस मन में कि सत्ता, द्रव्य, गुण अथवा कर्म में एक विभिन्न पदार्थ (अर्थान्तर) है, हम स्थिति में कोई विरोध नहीं आता। उसका कहना है कि हम गुण को तब सामान्य कहते हैं जब वह जनेको व्यवस्थित में रहता हुआ पामा जाता है और जब विशेष कहते हैं जब उसको कारण हम पदार्थों में परस्पर भेद कर सकें। घटत्व को हम सामान्य कहते जब उसे जनेको पदार्थों में रहता हुआ पाएँगे, और उस अवस्था में विशेष कहेंगे जबकि उसका उपयोग घट को अन्य वस्तुओं में पृथक् करने के लिए किया

हमकी उत्पत्ति में पृथक् नही थी और इसकी उत्पत्ति के समय ही हमने जानी है, क्योंकि सामान्य ज्ञान का ये के अभाव है। यह तर्क कर दिया गया है कि सामान्य केवल जनेको उपयुक्त पदार्थों में ही विद्यमान रहता है। जब एक विशिष्ट जन्म लेता है तो वह सामान्य के साथ सम्बन्ध हो जाता है। सामान्य प्रथम स्थिति है, पर हमका सम्बन्ध विशिष्ट के साथ तभी होता है जबकि विशिष्ट जन्म लेता है (न्यायशास्त्र, पृष्ठ 311 से आगे, 299-300)। अतः ने एक विशिष्ट मनुष्य का जन्म किया है, अर्थात् 'कर्मफलसमस्तजन्म' जो श्रमिका का कर जाता है। सामान्य विशिष्ट का मनुष्य और विशिष्ट सामान्य का मनुष्य है। 'अप' मनुष्य द्रव्य है। इसका मनुष्य एक नहीं हो सकता क्योंकि वर्णविहीन द्रव्य भी जैसे वायु, मन गुण और कर्म सामान्यता को व्यक्त करने हैं, और ये इसका मनुष्य का मनुष्य है क्योंकि निराकार गुणों में सामान्यता है। यदि इसका मनुष्य अनित्य स्वभाव है तो सामान्य और विशिष्ट में केवल नाम का ही भेद है। रूप कभी से बिना द्रव्य (अव्यय) नहीं है, क्योंकि वह रूप प्रकार देना नहीं आता, और न ही यह बड़ी है। क्योंकि उस अवस्था में उनके बीच सम्बन्ध की कोई शान ही न होती। का मनुष्य का धर्म (गुण) भी नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में वह मनुष्य से पृथक् दिखाई देता। धरिए, किन्तु ऐसा नहीं है (न्यायशास्त्र, पृष्ठ 299)।

1 भाष्यजाली, पृष्ठ 317।

2 प्रजापति में अपने 'अव्ययमपराध' (पृष्ठ 136-37) में जोड़ पठ की आलोचना की है। सामान्य विज्ञान की धर्मा, प्रत्यक्ष का विषय है और केवल कल्पना की मूल नहीं है। हम सामान्य तथा विशिष्ट के बोधा में पारस्परिक भेद का अनुभव करते हैं। केवल इतिहास कि हम एक ही पदार्थ में जोर एक ही समय में सामान्य और विशिष्ट दोनों का प्रत्यक्ष करते हैं, हम बोधा की परस्पर मिश्रित नहीं कर सकते। सामान्यों का बोधा सम्मिलित करने वाला (अनुवृत्तकार) है, जबकि विशिष्टों का बोधा पृथक् करने वाला (व्यावृत्तकार) है। सामान्यों के बोधा से सामान्यों का अस्तित्व उपस्थित होता है। विशिष्ट मनुष्य में निहित भी क्या न हो, सामान्य के विचार की उत्पत्ति नहीं कर सकते।

जाएगा।¹ गुणों में सामान्य तथा विशेष का भेद बौद्धिक विस्लेषण का काम है। संकेत यह हुआ कि सामान्य, विशेष, और सम्बन्ध इनकी सत्ता उस अर्थ में नहीं है जिसमें कि द्रव्य, गुण और कर्मों की सत्ता है।² किन्तु वे भावात्मक, अभावात्मक नहीं हैं। हम कणाद को प्रत्ययवादियों की कोटि में नहीं रख सकते, क्योंकि वह सामान्य को यथार्थ का ही अंश मानता है। परम प्रत्ययवादियों के मत में सामान्य का अस्तित्व केवल मन में ही है। सामान्य गुण, जिन्हें हम सामान्य कहते हैं, उतने ही यथार्थ हैं जितनी कि व्यक्तिगत विशेषताएँ, यद्यपि हमारा विचार सामान्य गुणों को अलग करके उन्हें व्यापक-भाव में एकत्रित कर देता है। कणाद ने सावधानी के साथ इस विषय को लक्ष्य किया कि सादृश्य के अंश हमसे तथा हमारी विचारधारा से उतने ही स्वतंत्र हैं जितने कि स्वयं विशिष्ट पदार्थ। हम मय वस्तुओं को एकसमान बनाते नहीं हैं, बल्कि उन्हें इस रूप में पाते हैं। इस अर्थ में जरसू के मत का, गर्वात् वस्तुस्थित सामान्य का, समर्थन होता है। यह भी सत्य है कि सामान्य नित्य है और एक है, क्योंकि नमूना कायम रहता है, जबकि विशेष आते-जाते रहते हैं। मनुष्य जन्म लेते हैं तथा मरते हैं किन्तु मनुष्यत्व बना रहता है। विशिष्ट सत्ताओं की अपेक्षा सामान्यों में अधिक स्थिर रहने वाली यथार्थता है। इस प्रकार प्लेटो का सिद्धान्त वस्तुपूर्व सामान्य भी सत्य है। यह पिछला मत प्रशस्तपाद में प्रमुख रूप से पाया जाता है। सामान्य तथा विशेष में जो भेद है वह यथार्थ है, क्योंकि उनके सम्बन्ध को अनिष्ट सम्बन्ध (सम्बाध) कहा गया है।³

1. हुसना कीजिए इस मत की छत्र छाटस के मत के साथ, जो तत्त्व अथवा रूप के अन्वेषण में विश्वास करता है और यह मानता है कि वह किसी व्यक्तिगत अवस्था के अन्तर्गत नहीं है। वह विशिष्ट के एकरव तथा सामान्य रूप के एकरव में भेद करता है। सामान्य विशिष्ट पदार्थों में प्रकट होता है यद्यपि इसे सामान्य के रूप में बुद्धि के द्वारा जाना जाता है। अपने-आपमें यह न विशिष्ट है और न सामान्य है, किन्तु जो है सो है, एक ऐसी वस्तु है जो सामान्यता तथा विशिष्टता की पूर्ण-वर्ती है।

2 1 2, 7।

3 पार्यसारिण सामान्य और विशिष्ट के पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में आपत्ति उठाता है। जब हम एक गाय को देखते हैं तो वह ज्ञान इस प्रकार का होता है कि 'यह एक गाय है' (इय गौ), इस प्रकार का नहीं होता कि 'इस व्यक्तिगत गाय में गाय बर्ग का मारतत्त्व है' (इह गवि गौत्वम्)। इसलिए सामान्य विशिष्ट में भिन्न नहीं है। कहा जाता है कि दोनों को पृथक् नहीं किया जा सकता। पृथक् किए जा सकने (युतसिद्धि) में तात्पर्य यह ही पृथक् अर्थात् स्वतन्त्र वस्तुओं की योग्यता (पृथग्विभक्त्य) है अथवा विभिन्न अधिष्ठानों में विद्यमानता (पृथगाधेयत्वमित्य) है। दोनों में से किसी अपर्याय में भी पूर्ण इकाई तथा उसके घटक भागों में कोई सम्बन्ध न होगा। क्योंकि पूर्ण इकाई में वस्ति के बिना भी भागों में वस्ति हो सकती है। और पूर्ण इकाई और उसके भाग भिन्न भिन्न अधिष्ठानों में सम्बाध-सम्बन्ध से रहते हैं—पूर्ण इकाई अपने भागों में और भाग अपने घटक परमाणुओं में रहते हैं। इसी प्रकार सामान्य तथा विशिष्ट के अधिष्ठान भिन्न भिन्न हैं, क्योंकि सामान्य का अधिष्ठान विशिष्ट है और विशिष्ट का अधिष्ठान उसका निर्गण्य करनेवाले भाग है। इस प्रकार पार्यसारिण मिथ सम्बाध की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि यह वाच्य और आवेश के बीच एक ऐसा सम्बन्ध है जिससे आधेय आधार के अन्तर अनुरूप बोध उत्पन्न करता है। "येन सम्बन्धनाधेयम् आधारे स्थातुता बुद्धि जनपत्ति स सम्बन्ध इति" (आत्मवेदिका, पृष्ठ 283 84)। इस प्रकार के कथन का कि सामान्य विशिष्ट के अन्तर सम्बाध-सम्बन्ध से रहता है, तात्पर्य यह है कि सामान्य (गौत्व) विशिष्ट (गाय) के अन्तर इसके बोध को उत्पन्न करता है। क्योंकि सामान्य का प्रत्यक्ष विज्ञप्ति के अन्तर होता है इसलिए वे एक दूसरे से भिन्न नहीं हैं। यदि सामान्य विशिष्ट से सम्बाध भिन्न होता तो हम कभी ऐसा कथन न कर सकते कि 'यह एक गाय है।' कुमारिल और पायगारिण मिथ के अनुसार सामान्य और विशिष्ट का सम्बन्ध सात्वात्म्यप्रका तथा भेदप्रका है। वही, पृष्ठ 283 से आगे।

10. विशेष

विशेष के द्वारा हम पदार्थों का प्रत्यक्षज्ञान समझे परस्पर भेद करके का सकते हैं।¹ यह प्रत्यक्षकरण का आधार है। जो कुछ भी व्यक्तिगत विशेष है वह अनुपम तथा एकाकी है। कदाचित् विशेष को भी उतना ही विचार पर निर्भर मानते हैं जिसना कि सामान्य को। प्रत्यक्षवाद इसको एक स्वतन्त्र यथार्थता के रूप में प्रतिपादित करता है, जो नित्य द्रव्यों में रहती हुई उन्हें एवं-दूसरे से निश्चित करके बताती है। हम लौकिक पदार्थों में परस्पर भेद करते हैं उन हिस्सों के द्वारा जिनसे मिश्रण वे बने हैं। और जब विश्लेषण करने-करी हम सरल द्रव्य तक पहुँचते हैं जो ऐसे हिस्सों से मिलकर नहीं बना है उनके द्वारा उसे अन्य द्रव्यों से भिन्न करके पहचाना जा सके, तो हमें अवश्य मानना पड़ता है कि इसके अन्दर कोई गुण है जिसके कारण वह अन्य द्रव्यों से भिन्न रूप में जाना जा सकता है। परमाणु, काल, वेग, आकाश, आत्माएँ और मन सब अपनी विशेषताएँ धारण किए हैं जो अयोग्य गुण न होकर व्यक्तिगत गुण हैं। ये भेदक विशेष-ताएँ अन्तिम तथ्य हैं, जिनसे एते हम नहीं या सकते। जिस तरह परम (अन्तिम) द्रव्य सम्मान है वैसे ही विशेषताएँ भी अमर्य हैं।² प्रत्यक्षवाद का मत है कि योग्यजन करने द्रव्यों की अन्तिम विशेषताओं को प्रत्यक्ष कर सकते हैं।³

कुछ आधुनिक नैय्यायिक विशेषज्ञानों की मानने के लिए कोई यथोचित कारण नहीं देते। यदि अलग-अलग परमाणुओं के अन्दर परस्पर भेद करने के लिए इनकी आत्मसम्यक्ता सम्पत्ती जाए तो फिर विशेषताओं के अपने अन्दर कैसा भेद होगा? हम कहना होगा कि विशेषताओं के अपने अन्दर एक ऐसा अनुपम तत्त्व अथवा अस्तित्वपूर्ण शक्ति है जो उनमें भेद करने में समर्थ है। तो फिर, विशेषता के भाव को बोध में डालने की अपेक्षा, क्यों न परमाणुओं में ही इस प्रकार की एक सक्रिय मान ली जाए। कुमारिन, प्रमातर तथा वैशान्ते के अनुयायी 'विशेष' के सिद्धान्त को मानने का उद्यत नहीं हैं। यदि वस्तुएँ मौनिकत्व में परस्पर भिन्न हैं तो उनके अन्दर किसी समान लक्षण को माना आवश्यक है।

1 प्रत्यक्षवाद का यथार्थतमग्रह, पृष्ठ 13।

2 1, 2, 3 से का।

3 विशदगुण पदार्थानामवर्णनतत्त्वम् अन्त्या एक (सप्तपदावीं पृष्ठ 12)। गुण का लौकिक हमरी योजना में अविभाज्यता के सिद्धान्त के साथ। तथा गा और तात्त्विक के स्वयं पर अन्य व्याख्यातक प्रमाणों के प्रतिपादित करने हैं कि एक वर्ग या प्रकार का एकरूप, जिसमें उनके समान या अन्तर्गत सम्मिलित है परम विशेष है। ये द्रव्यता तथा स्वयं से अन्तर्गत रहते हैं जिनमें एक है कि गुण और स्वयं द्रव्यों प्रकार के सम्मिलित हैं, जो विशेष में उपाय कहना है कि एक ऐसी सम्पत्ति या एक ऐसी वस्तु अथवा अन्तिम का वैशिष्ट्यवत वस्तुता है, उसका ही वैशिष्ट्य है जिससे कि वह ज्ञान लक्षण वस्तु या अन्तिम। विशिष्टता में ही दो वेदा में वे प्रमाण को अपनी विशेषताएँ हैं जो इसी से पुष्ट तथा भिन्न है, जिस तरह कि यदि स्वयं पुष्ट तथा भिन्न है। ऐसा कहना कि द्रव्यों वस्तुओं में एकसमान लक्षण पाया जाता है, अनुपम यह सातत्य होता है कि प्रत्यक्ष एक सामान्य प्रकार के वैशिष्ट्य वस्तुत्व अथवा वस्तुओं के वस्तु द्वारा लक्षण को गई है। प्रमाणों के प्रतिपादित का यह है कि एक एक विधित एकरूप है जिसमें अन्तर न सब सम्पत्ति सम्मिलित है जो हमारे विषय में वस्तु विचार लक्षण या लक्षण हैं और एक प्रकार के विषय का एकरूप एक दोष है। यह है अन्तिम हमारे लक्षण वैशिष्ट्य होने हुए ही सम्पत्ति है।

4 प्रत्यक्षवाद का यथार्थतमग्रह, पृष्ठ 321, 322। देखिए अर्थमग्रह, 7 और 8।

11. समवाय

कणाद का तात्पर्य समवाय से उस सम्बन्ध से है जो कारण तथा कार्य के मध्य है।¹ प्रवृत्तपाद की परिभाषा के अनुसार, यह वह सम्बन्ध है जो उन वस्तुओं में रहता है जिन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, और जो परस्पर आधार तथा आधेय के रूप में हैं, तथा जो इस विचार के आधार हैं कि "इसके अन्दर वह है,"² श्रीधर का कहना है कि पुण्य तथा सुख परस्पर समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध नहीं हैं, यद्यपि उनका निवासस्थान आत्मा है, क्योंकि वे आधार और आधेय के रूप में सम्बद्ध नहीं हैं। एक वस्तु तथा उसके चोतक शब्द में समवाय-सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि वे आधार-आधेय नहीं हैं। फल भूमि पर हो सकता है, किन्तु वे दोनों ऐसे नहीं हैं जो पृथक् न किए जा सकें। इसलिए वे भी समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध नहीं हैं। अद्युत्तिगिद्धि अथवा पृथक्त्व की असम्भावना तादात्म्य नहीं है, क्योंकि दो वस्तुएँ यथार्थ में एक नहीं हैं। अग्नि का रूप तथा लोहे का गोला दोनों एक-दूसरे से भिन्न हैं। जहाँ कणाद समवाय-सम्बन्ध के अन्तर्गत केवल कार्यकारण-संबन्धों को ही रखते हैं, वहाँ प्रवृत्तपाद कारण-कार्य-सम्बन्धों से अन्य मध्यन्धों को भी इनके अन्दर ले आता है। सामान्यतः यह सम्बन्ध जो द्रव्यों को उनके गुणों के साथ, एक पूर्ण इकाई को उनके हिस्सों के साथ, गति को गतिमान् पदार्थ के साथ, व्यक्ति को विषय के साथ, कारण को कार्य के साथ संयुक्त रखता है, समवाय-सम्बन्ध है। इस प्रकार समवेत सदस्य एक इकाई के रूप में अथवा तादात्म्यरूप वयार्थत्ता के रूप में हमारे मन में प्रस्तुत होते हैं।

समवाय अथवा आवश्यक सम्बन्ध संयोग अथवा आकस्मिक सम्पर्क से, जो कि वस्तुओं का एक गुण है, भिन्न है। जहाँ संयुक्त पदार्थ संयोग से पूर्व अपनी पृथक्-पृथक् मत्ता रखते हैं, वहाँ समवाय-सम्बन्ध वाले पदार्थ पृथक् न हो सकने वाले सम्बन्ध से जुड़े होते हैं। समवाय-सम्बन्ध का कारण भगवत् पदार्थों में से किसी एक की क्रिया नहीं है। जहाँ संयुक्त पदार्थों के अलग-अलग हो जाने पर संयोग-सम्बन्ध समाप्त हो जाता है, वहाँ यह समवाय-सम्बन्ध अविनश्य है। इसके अतिरिक्त, संयोग दो स्वतन्त्र द्रव्यों में सम्पन्न होता है, जबकि समवाय-सम्बन्ध से जुड़े दो पदार्थों में आधार-आधेय का संबंध होता है।³ समवाय-सम्बन्ध से जुड़े दो पदार्थों में से जब तक कम से कम एक नष्ट न कर दिया जाए, वे पदार्थ पृथक् नहीं किए जा सकते। संयोग एक ही स्वरूप की दो वस्तुओं के अन्धर होता है, जो अलग-अलग विद्यमान रहती हैं और कुछ समय के लिए संयोग में लाई जाती हैं। संयोग-सम्बन्ध एक प्रकार का वाह्य सम्बन्ध है जबकि समवाय-सम्बन्ध आन्तरिक है।⁴ संयोग-सम्बन्ध में दो भिन्न पदार्थों जोड़े जाते हैं, किन्तु उनके संयोग से किसी ऐसी यथार्थ इकाई का निर्माण नहीं होता जो उनमें से प्रत्येक में घुसी हुई हो। समवाय-सम्बन्ध यथार्थ सामञ्जस्य है।

समवाय को नित्य कहा गया है, क्योंकि उसके उत्पन्न होने में अतिबिहीन पश्चाद्-

1 7 2 26।

2 अद्युत्तिगिद्धायां वाच्यार्थधारधुतानां य सम्बन्ध इह प्रत्यक्षेषु न समवायः। प्रवृत्तपादपदार्थसम्बन्धः, पृष्ठ 14। और देखिए पृष्ठ 324, वैशेषिकसूत्र, 7 2, 26-28; 5 2, 23।

3 प्रवृत्तपादसंज्ञित पदार्थसम्बन्धः, पृष्ठ 326।

4 उक्तता निमित्त स्वकी जानखन द्वारा प्रतिपादित स्वरूप निर्देशक वचन तथा संयोगक वचन के भेद के साथ।

गति हो जाएगी। श्रीधर का कहना है कि यह सम्बन्ध मध्येन वस्तु के न तो पहले, न पीछे, और न साथ-साथ ही प्रकट हो सकता है। यदि कण्डे के बनने से पूर्व समवाय-सम्बन्ध का रहना सम्भव हो सकता, तो यह विचार में नहीं आ सकता कि उस वस्तु में यह रहता कहीं, क्योंकि समवाय के एक मध्य का उस समय अस्तित्व ही नहीं था। यदि यह कण्डे के साथ उत्पन्न होता है तो कण्डा समवाय का अधिष्ठान होने के अपने स्वरूप को खो देगा। यदि यह माना जाए कि कण्डे के बनने के पश्चात् यह प्रकट होता है, तो भी कण्डा इसका अधिष्ठान न रहेगा। कार्य के लिए भी इसका (समवाय का) अधिष्ठान होना सम्भव नहीं है। समवाय इन अर्था में नित्य है कि उत्पन्न पदार्थ ही उत्पन्न या नष्ट किए बिना इसे उत्पन्न या नष्ट नहीं किया जा सकता। इसकी नित्यता इस प्रकार मापेस है। समवाय-सम्बन्ध का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। निम्न वस्तुओं के एक न हो सकने वाले सम्बन्ध से इसका बेबल अनुमान किया जा सकता है।¹

जहां पहले पांच पदार्थों में समवायित्व है, तथा अनेक अथवा ऐसे रूप पदार्थ होते हैं जो उन्हें परस्पर एक-दूसरे से मिलन करते हैं वहां समवाय केवल एक ही है और इसमें अनेकत्व नहीं है।² यह समवाय-सम्बन्ध में किसी वस्तु में नहीं रहता, क्योंकि ऐसा मानने से एक अन्तर्विहीन पश्चाद्गति उपस्थित हो जाएगी। समवाय के सम्बन्ध में हमारे जो नाजाबिध विचार हैं उनमें परस्पर कोई भेद नहीं है, जैसाकि यत्ना के सम्बन्ध में हमारे जो नाजाबिध विचार हैं उनमें कोई भेद नहीं है। सम्बन्ध का रूप एक ही है, बल्कि ही सम्बन्ध पदार्थ भिन्न हो।³

बन्तु, समवाय का विचार बौद्धिक चेत का परिणाम है, यद्यपि इसे विषय-निष्ठ अस्मिन्त्व की क्रांति में रखा गया है। इसका उद्भव अवधारण से हुआ है और द्रव्यों से जन्म इसका कोई अस्तित्व नहीं है। शंकराचार्य ने समवाय की प्रकल्पना की आलोचना की है। उनका तर्क है कि जिस प्रकार का समयोग परमाणुओं तथा आकाश में है वह उतना ही नित्य है जितना कि समवाय। समवाय क्योंकि एक सम्बन्ध है, इसलिए जिसमें इसका सम्बन्ध है उसके साथ सादात्म्य नहीं रहता। समवाय का संबंध उन पक्षों से बाध है जिन्हें सम्बन्ध होता है, और इसे स्वयं उन पक्षों के साथ सम्बन्ध होने के लिए एक स्वयं की आवश्यकता होती है, और इस प्रकार इस सित्तचित्ते का कहीं अन्त नहीं है। इसके अतिरिक्त, हमें भदा ही एक ऐसे स्वयं की कल्पना करनी होगी जिससे समवाय समवायी में, अर्थात् समवाय-सम्बन्ध से जुड़ी वस्तुओं में, रहता है। यदि समवाय समवायी में अन्य समवाय-सम्बन्ध से नहीं रहता, अर्थात् उसके साथ सादात्म्य है, तो समयोग को भी संयुक्त वस्तुओं के साथ सादात्म्य माना जा सकता है।⁴ ऐसा मत प्रकट करना निरर्थक है कि समवाय की समवायी वस्तुओं में

1 प्रार्थन नैर्वायिकों के विचार में यह शब्द का विषय है।

2 तर्कसंग्रह, 8।

3 प्रमत्तसावर्ण पदार्थसंबन्धग्रह, पृष्ठ 326।

4 कुमारिल कहता है "यदि समवाय धर्म में तथा उस विविध व्यक्तित्व से जो धर्म के अन्तर्गत समवाय सम्बन्ध से रहता है, कोई भिन्न वस्तु है, तो यह (समवाय) उनमें सम्बन्ध के रूप में नहीं रह सकता। दूसरी ओर, यदि यह उनके साथ सादात्म्य है, तो वे दोनों भी सादात्म्य हैं—इन विचारों के अनुसार कि दो वस्तुएं एक ही वस्तु के साथ सादात्म्य हैं के आधार से ही सादात्म्य होतीं।" अतीत-कालिक, प्रमत्तसूत्र, 330।

रहने के लिए उसे उनसे जोड़ने वाली किसी तीसरी चीज की आवश्यकता नहीं जबकि सयोग को समुक्त वस्तुओं से सम्बन्ध होने के लिए समवाय-सम्बन्ध की आवश्यकता है। एक को पदार्थ तथा दूसरे को गुण कह देने से कठिनाई दूर नहीं होती। इसमें सन्देह नहीं कि एक द्रव्यणुक का अपने घटक तत्त्वों के साथ अथवा एक उपजाति का अपने सदस्य व्यक्तियों के साथ जो सम्बन्ध है, वह वैसा नहीं है जैसाकि मेजपोश का भोज के साथ है। किन्तु दोनों अवस्थाओं में कठिनाई वही प्रतीत होती है, अर्थात् कोई भी सम्बन्ध, चाहे वह किसना हो घनिष्ठ क्यों न हो, परस्पर सम्बन्ध पक्षों के साथ तदात्मक नहीं हो सकता। इस युक्ति को कि कार्य-कारण के बीच यह सम्बन्ध अवश्य होता चाहिए, स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि कारण और कार्य परस्पर इस प्रकार सम्बन्ध हो कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, जैसाकि वैशेषिक का मत है, तो ऐसा मानना कहीं अधिक सरल हो जाता है कि दोनों के बीच तात्त्विकरूप से तादात्म्य है। इसके अतिरिक्त, अविभाग्य-सम्बन्ध का विचार न्यायवैशेषिक की कार्यकारण-समधी प्रकल्पना के इस आवश्यक स्वरूप के विरोध में जाता है कि कारण का अस्तित्व कार्य से अवश्य पूर्व रहना चाहिए।¹ कारण अपना पृथक् अस्तित्व रखने में समर्थ है। यदि समवाय कारण के साथ कार्य का सम्बन्ध है जो (कार्य) अपना पृथक् अस्तित्व रखने में असमर्थ है, तो क्योंकि किसी भी सम्बन्ध के लिए दो पक्षों का होना आवश्यक है, और कार्य जब तक इसका अस्तित्व नहीं है, कारण के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता, इसलिए दोनों के मध्य समवाय-सम्बन्ध नहीं हो सकता। ऐसा कहने से भी कोई लाभ नहीं हो सकता कि कार्य उक्त सम्बन्ध में अस्तित्व में आने लगने के पश्चात् प्रविष्ट हो जाता है, क्योंकि वैशेषिक यदि यह मानता है कि कारण के साथ सम्बन्ध होने से पूर्व भी कार्य का अस्तित्व रह सकता है, तो यह पृथक् अस्तित्व के अयोग्य नहीं है। कार्य तथा कारण के मध्य मयोग तथा विभाग नहीं होते, इस सिद्धान्त का प्रत्याख्यान हो जाता है। यदि कारण के साथ सम्बन्ध होने से पूर्व कार्य का अस्तित्व सम्भव है, तो दोनों के मध्य पीछे से होने वाला सम्बन्ध समवाय न होकर केवल सयोग है। जिस प्रकार कि समवाय नहीं किन्तु सयोग ही ऐसा सम्बन्ध है जिसमें प्रत्येक द्रव्य, जैसे ही उत्पन्न होता है, आकाश इत्यादि सर्वव्यापक द्रव्यों के साथ सम्बन्ध होकर अपनी स्थिति को प्राप्त करता है—यद्यपि उक्त सम्बन्ध के लिए उक्त पदार्थ में कोई गति नहीं होती—उसी प्रकार कार्य का कारण के साथ सम्बन्ध सयोग-सम्बन्ध ही होगा, समवाय-सम्बन्ध नहीं।

12 अभाव

कणाद ने अभाव को एक स्वतन्त्र पदार्थ स्वीकार नहीं किया। उनके मतानुसार अत्यन्ता-भाव का कुछ अर्थ ही नहीं है। अन्य सब प्रकार के अभाव, यथा प्राग्भाव, अर्थात् कार्य को उत्पन्न करने से पूर्व कारण की अवस्था, प्रवृत्ताभाव, अर्थात् कार्य की वह अवस्था जब वह अपने तत्त्वों में विलय हो जाता है, तथा पारस्परिक अन्योन्याभाव, अर्थात् अपनी-अपनी वैयक्तिक पृथक् सत्ता रखनेवाली वस्तुओं के मध्य का सम्बन्ध—ये सब भावात्मक

सत्ता से सम्बन्ध रखते हैं।¹ यद्यपि विद्यमानवस्तुओं के तार्किक वर्गीकरण के लिए अभाव-रूप किसी स्वतन्त्र पदार्थ की आवश्यकता नहीं है, तो भी विश्व की तार्किक व्याख्या के लिए निषेध का विचार आवश्यक है। जब वैशेषिक ने अपने धर्म को वित्तृत किया और अनुभव की दृश्यरूप में सामान्यस्वरूप व्याख्या करने का प्रयत्न किया, तो उसने अभावरूपी एक पदार्थ का विकास किया। सब विचार-मद्धतियों के अन्दर सम्बन्धों का एक घटा स्थान है। सम्बन्ध हमें एक वस्तु से दूसरी वस्तु की ओर ले जाना है, और यह सम्बन्ध केवल निषेध नहीं है। जयन्ता निषेध का आधार है, और जिसे विरोध कहा जाता है वह निषेध का विपरीत रूप है। प्रत्येक सम्बन्ध निषेध का एक प्रकार है जो विरोध के विधान का उत्पत्ति नहीं करता। एक वस्तु अपने सम्बन्धों के माध्यम से प्रत्यक्ष रूप में सम्बद्ध है। जब हम किसी वस्तु के विषय में कहते हैं, तो इसकी सत्ता सत्ता स्वीकृति के माध्यम से प्रकट होती है। जब हम सम्बन्ध के विषय में कहते हैं, तो इसके अभाव की सत्ता पर बत दिया जाता है। एक वस्तु बिना विरोध के स्थिति है; एक सम्बन्ध बिना विरोध के प्रतिफल स्थिति है।

यद्यपि अभाव पदार्थविषय-सम्बन्धी पदार्थ न होकर अधिकतर एक तार्किक पदार्थ है, तो भी असत् को मनु के ही समान अस्तित्व रखनेवाला पदार्थ मानने की एक प्रवृत्ति है।² इस प्रकार निषेध तथा अभाव को एक ही समान माना जाने लगा। विद्वानाश का कहना है कि छः पदार्थों के पारम्परिक निषेध के कारण असत् के अभाव की उत्पत्ति होती है।³ निषेध सब प्रकार के सम्बन्धों पर लागू हो सकता है, न कि केवल एकसमता तथा अस्तित्व ही के संबंधों पर, जैसा कि व्योमर का विचार है। वेदांत तथा पञ्चमूल के अनुयायी इसे पदार्थ मानने से बचना निषेध करते हैं। वे इसे एक सरल अधिष्ठान मानते हैं, इससे अधिक और कुछ नहीं।⁴ यदि अभाव एक पदार्थ पदार्थ है तो एक अन्तर्निहित पदार्थ की उत्पत्ति होगी, क्योंकि घटे की अनुपस्थिति (घटाभाव) घटे से भिन्न है, और घटाभाव का अभाव घटाभाव से भिन्न है। इस कठिनाई से बचने के लिए प्राचीन नैयायिक घटाभाव के अभाव को घटे की उपस्थिति के समान ही मानते थे। निषेधात्मक का निषेधात्मक निषेधात्मक होता है। किन्तु इस मत को सदन स्वीकार नहीं किया। आधुनिक नैयायिकों का मत है कि एक निषेधात्मक सभी भी निषेधात्मक के समान नहीं हो सकता, यद्यपि प्रथम निषेध के निषेध का निषेध प्रथम निषेध के समान है।⁵

वाचस्पति दो प्रकार के अभाव को स्वीकार करता है। पूर्ववर्ती, अर्थात् पदार्थ की उत्पत्ति से पूर्व का पदार्थ का अभाव, तथा पश्चाद्वर्ती, अर्थात् विनाश के पश्चात् का पदार्थ का अभाव। जब तक पुरुष उत्पन्न नहीं हुआ उसका अस्तित्व पहले प्रकार का अभाव है। जब घटा टूट जाता है तो यह घटे का अभाव दूसरे प्रकार का है।⁶ वाचस्पति अभाव के निम्न प्रकार में विभाग

1 9 1, 1 से जावे।

2 'अभाव' तथा 'न्यायवाचि', 2 2, 12; 'अभाव' ज्ञानी, पृष्ठ 225-30।

3 अभाव इत्यतिवृत्तान्वयो वाचावबलम्। (सिद्धान्तमुक्तवर्ती, 12)।

4 अतिरिक्तवत्त्वम्।

5 अतिरिक्तवत्त्वम्, 80।

6 अभाववाच्य, 2 2, 12।

2. अतिरिक्तवत्त्वम्, 2 2, 9।

कगता है (1) तादात्म्यभाव, अर्थात् एकात्मता का निषेध, (2) ससर्ग-भाव अथवा सहसम्बन्ध का निषेध। और यह दूसरा अभाव पूर्ववर्ती, पश्चाद्वर्ती तथा अत्यन्ताभाव—इनमें विभक्त है। अन्तिम को समवायाभाव के नाम से भी कहा गया है। अपने-आपमें विरोधी विचारों को—जैसे बाध स्त्री का पुत्र या खरगोश के मीर—अत्यन्ताभाव की कोटि में रखा गया है। अत्यन्ताभाव में किसी वास्तविक पदार्थ की स्वीकृति तथा उसके विषय में किसी सम्बन्ध का निषेध रहता है। अन्योन्याभाव में जिन पदार्थों के मध्य एकात्मता के सम्बन्ध का अभाव बतलाया गया है, वे वास्तविक नहीं भी हो सकते। अन्योन्याभाव में हम जो पदार्थों, कपड़े तथा घड़े की एकात्मता का निषेध करते हैं, अत्यन्ताभाव में जिसका निषेध किया जाता है वह एकात्मता से भिन्न सम्बन्ध है। "घड़ा कपड़ा नहीं है" इस प्रकार के निर्णय में अन्योन्याभाव का विपरीत होगा कि "घड़ा कपड़ा है।" वायु में रंग का अत्यन्ताभाव एक निर्णायक वाक्य में इस प्रकार कहा जाएगा कि "वायु में कोई रंग नहीं है।" और इसके विपरीत कथन में वायु तथा रंग दोनों को जोड़कर कहा जाएगा कि "वायु में रंग है।" अन्योन्याभाव का विपरीत है एकात्मता, विन्तु अत्यन्ताभाव का विपरीत है सम्बन्ध। मित्रादिस्थ का मत है कि अन्योन्याभाव अस्तित्व है, क्योंकि कपड़े के नाश होते ही इसका अस्तित्व भी लुप्त हो जाता है।¹ श्रीधर चार प्रकार के अभाव मानता है पूर्ववर्ती, पश्चाद्वर्ती, पारस्परिक (अव्योम्य) तथा निरान्त।² विश्वनाथ भी इसी प्रकार के मत का परिष्कार करता है।³ जब घड़ा मूमि पर होता है तो इसके अस्तित्व का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। विश्वनाथ का कहना है कि अभाव तो वहां बराबर था, यद्यपि जब घड़ा मूमि पर था तो अभाव छिपा हुआ था। इसी प्रकार हर एक वस्तु का अत्यन्ताभाव सब स्थानों पर मदा रहता है, यद्यपि जिस समय में और जिस स्थान पर वस्तु था जाती है, यह छिप जाता है। इस प्रकार सार्वभौम अभाव किसी दिशा में सीमित है। अथवा सर्वथा सीमित नहीं है। पौछे का असीमित है और यही अत्यन्ताभाव है। सीमित अभाव का निश्चित प्रारम्भ या निश्चित अन्त हो सकता है। घड़े के पूर्ववर्ती अभाव का प्रारम्भ नहीं है यद्यपि इसका अन्त है। पश्चाद्वर्ती अभाव का प्रारम्भ है विन्तु अन्त नहीं। आधुनिक न्याय के तात्त्विक, अभाव के भिन्न-भिन्न प्रकारों का अत्यन्त सूक्ष्मता के साथ विकास करते हैं।⁴

हम देखते हैं कि अभाव-विषयक समस्त विचार वैशेषिक के व्याख्यात्मक विचार पर अवलम्बित है। यदि वस्तुएं केवल विद्यमान रहे और उनका अभाव न हो तो वे सब नित्य हो जाएं। यदि पूर्ववर्ती अभाव का हम निषेध करें तो सब वस्तुओं तथा उनकी गतियों को शाब्दिक-रहित मानना चाहिए। यदि पश्चाद्वर्ती अभाव का हम निषेध करें तो वस्तुएं और उनकी गतिएं भी कभी रुकेंगी नहीं और अन्तविहीन हो जाएंगी। यदि

1 मन्तपदार्थ, 189।

2 न्यायकण्ठनी, कृष्ण 230। और देखिए नामन्तमन्त्रकृत वाप्तमीमांसा तथा तत्त्वमह, पृष्ठ 80।

3 मिदान्तश्रुताभ्यन्ती, पृष्ठ 12-13।

4 देखिए श्रीमाचार्यकृत न्यायसूत्र—अत्यन्ताभाव, अन्योन्याभाव तथा अभाव शीर्षकों के नीचे।

जन्मोन्माभाव का निषेध करते हैं तो वस्तुका मे भेद न हो सकना । और यदि अत्यन्ता-
भात्र का निषेध करने हैं तो सम्बुद्धों को सर्वत्र सब कानों मे विद्यमान मानना चाहिए ।

13. नीतिशास्त्र

वैशेषिक स्वेच्छाकृत तथा अनैतिक कर्मों मे भेद करता है और उनका मत है कि आचार-
विषयक भेद का प्रश्न केवल स्वेच्छाकृत कर्मों के सम्बन्ध मे ही उठता है ।¹ ऐसे कर्म जो
ऐन्द्रिय जीवन के कारण हैं, अनैच्छिक अर्थात् सहज हैं, और ऐसे कर्म जो इच्छा अथवा
इयपूषक विष्ट जाते हैं 'स्वेच्छाकृत' हैं । अनैच्छिक कर्मों के भक्ष्य शारीरिक हैं तथा
स्वेच्छाकृत कर्मों का भक्ष्य 'हितपाप्मि' है ।² भूख अथवा अनुकूलता की अवस्था सुख देने
वाले पदार्थों के प्रति अनुराग उत्पन्न करती है । दुःख, जो वेचनी है, ऐसे पदार्थ के प्रति जो
दुःखदायी है, द्वेष का भाव उत्पन्न करता है । इच्छा और द्वेष, सुखदायी तथा दुःखदायी
पदार्थों के प्रति ऐच्छिक प्रतिक्रियाएँ हैं³ जिनके परिणामस्वरूप अभिव्यक्ति पदार्थ को
प्राप्त करने तथा युक्ति पदार्थ से दूर रहने के लिए कर्म होता है । वैशेषिक के अनुसार
धर्म सांसारिक वैभव तथा आरम्भिक कल्याण (निश्चयम्) दोनों की प्राप्ति का उपाय
बनाता है । सामारिक वैभव कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पवित्रता की देन है तथा निश्चयस
गणवज्ञान से प्राप्त होता है ।⁴ सर्वत्र उच्च योगों का मुख्य प्रशस्तपाद के मत मे, ज्ञानी
पुरुषों का सुख प्र जो पदार्थ की स्मृति, इच्छा, चिन्तन जैसे सर्व प्रकार के माध्यमों से
स्पृतात्त है तथा जो उनके ज्ञान, मन की क्षान्ति, मन्त्रोप और सद्गुणों के विक्षिप्त स्वप्नान
के कारण ज्ञाना है ।⁵

कर्तव्य कर्मों की दित्तचर्या धर्मशास्त्रों मे अनुमान की जाती है । ऐसे कर्तव्य कर्मों
मे जो सर्ववैभोम-रूप मे अनिवार्य हैं—अर्थात् जिनमे वर्णभेद और जीवन की अवस्था-
विशेष की अपेक्षा नहीं है—तथा ऐसे कर्तव्य कर्मों मे जो जीवन की विशेष-विशेष
अवस्थायों मे अनिवार्य हैं, परम्पर भेद किया गया है ।

ऐसे कर्तव्य जो सब पर और सब कालों तथा सब देशों मे लागू हों, ये हैं
(1) श्रद्धा, (2) अहिंसा, अर्थात् किसी भी जीव को हानि न पहुँचाने का
संकल्प । (3) श्रुतिन की भावना, अर्थात् प्राणिमात्र के प्रति दया की भावना,
(4) सत्यमापण, (5) अस्तेय, अर्थात् ईमानदारी, (6) ब्रह्मचर्य, (7) मन
की शुद्धता, (8) नीति का वर्जन, (9) स्नान द्वारा शरीरशुद्धि (अभियेचन),
(10) शुद्धिकारण द्रव्यों का प्रयोग, (11) विविष्ट देवता की भक्ति, (12)
उपवास, और (13) नर्तनपावन मे आनन्दन करना (अप्रमाद) । चारों वर्णों
और चारों आयुओं के भी विशेष विशेष कर्तव्य साधारण रूप मे प्रतिपादित किए
गए हैं ।⁶ शीघर के अनुसार, बृहत्स जाधम मे प्रवेश किए बिना भी पुरुष साक्षात्

1 5 । 11 ।

2 प्रश्नपादकृत श्रुतकर्मसंग्रह, पृष्ठ 263 ।

3 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 254 अथवा ।

4 1 । 1, 12 वार 4 ।

5 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 259 ।

6 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह (अध्याय-वृत्ति, पृष्ठ 215) ।

7 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 273, वैशेषिकसूत्र, ७ । 2, 3 ।

धारण कर सकता है।¹ यह माना गया है कि अन्यायी वह नहीं है जो सत्कार को एकदम भुना देता है, बल्कि वह है जो सार्वभौम उपकार का व्रत लेता है।² कर्तव्यों के स्वरूप का व्यापक वर्णन करने के पश्चात् प्रज्ञप्तपाद अन्त में इस परिणाम पर पहुँचता है कि यदि कर्तव्य किसी दृश्य परिणाम (यथा धन-सम्पत्ति आदि) की प्राप्ति उच्छा को छोड़कर और सर्वथा पवित्र प्रेरणा की भावना से किए जाए, तो उनका परिणाम धर्म होता है।³ आत्मिक उन्नति के लिए आत्मसंयम आवश्यक है। यह कहा गया है "जो आत्मसंयमी नहीं है उसे केवल पवित्र भोजन करने से अभ्युदय प्राप्त नहीं हो सकता।"⁴ आत्मसंयम के साधन-स्वरूप योग के लिए आदेश दिया गया है।⁵ नियमों का पालन केवल धार्मिक रूप से करने से सिद्धि न होगी, बल्कि आन्तरिक धार्मिकता के भाव को विकसित करना आवश्यक है।

विस्तृत अर्थों में, अहिंसा ही धर्म है, और हिंसा अर्थात् सृष्टि के प्रति विद्रोह-भाव अधर्म है। धर्मशास्त्र के आदेशों में विशेष आकस्मिक घटनाओं में अपवाद हो सकते हैं, ऐसा वैशेषिक मानता है। इसी तथ्य के आधार पर कई विचारक ऐसा सन्देह करने लगते हैं कि वैशेषिक दर्शन का उद्भव धर्म-विद्रुह कल्पनाओं से हुवा है।⁶

धर्म से तात्पर्य, वैशेषिक के अनुसार, केवल सदाचार के तत्त्व से नहीं है, बल्कि उन शक्ति (श्रमता) अथवा गुण से भी है जो मनुष्य के अन्तर अवस्थित है, कर्म के अन्दर नहीं। यह स्वरूप में इन्द्रियातीत है और जब मनुष्य इसका फलानुभोग करने लगता है तो सन्तुष्ट हो जाता है। सत्यज्ञान इसका अन्त कर देता है। यदि धर्म नितान्त अविनाश्वर होता तो परम मोक्ष सम्भव नहीं हो सकता था। धर्म से उन्नति (अभ्युदय) होती है किन्तु मोक्ष होने से पूर्व इसका अन्त हो जाना आवश्यक है। जब तक हम शास्त्र-विहित नियमों का पालन इस प्रेरणा को लेकर करते हैं कि अपनी उन्नति को पूर्णता तक पहुँचाए अथवा जीवन की उन्नत श्रेणी में चढ़ जाए, हम अपना पुरस्कार प्राप्त कर सकते हैं। किन्तु जो पद हम प्राप्त करेंगे वह बराबर स्थिर नहीं रहेगा। ब्रह्मा तक भी स्थायी सुख को प्राप्त नहीं कर सकते।⁷ जो कुछ भी हमारा धर्म हो, वह अपरिमित नहीं हो सकता और इसीलिए हमें वह स्थायी शांति नहीं दे सकता। निस्वार्थ अन्तर्वृष्टि द्वारा प्राप्त किया गया वस्तुओं का सम्पन्न होना ही केवल हमें अन्तिम मोक्ष दिला सकता है।⁸ जब तक उच्छा और द्वेष हमारे ऊपर हावी रहते हैं, तब तक हम धर्म और अधर्म अथवा अदृष्ट का संग्रह करते रहते हैं, और कर्मों के फल हमें बलात् देहधारण कराते हैं।⁹ देह

1 न्यायकन्दली, पृष्ठ 277।

2 सर्वभूतेभ्यो निरुपमस्य सत्त्वा (प्रज्ञप्तपादसूत्र पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 273)। और देखिए योगसूत्र, 2 30।

3 प्रज्ञप्तपादसूत्र पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 273। और देखिए वैशेषिकसूत्र, 6 2, 12, 4-6, 8।

4 वैशेषिकसूत्र 6 2, 8।

5 वैशेषिकसूत्र, 5 2, 16 18।

6 सूर्य कृत वैशेषिक विकासपत्र, पृष्ठ 31।

7 न्यायकन्दली, पृष्ठ 281।

8 वही, पृष्ठ 6।

9 सत्कारदुल्लभकारणमोर्ध्वधर्मयो ।

मोक्ष का म्यान (योगाद्यतनम्) है। अदृष्ट के साथ मयीर और उसका कार्य रूप देह ही सत्तार है, उसमें पृथक् ही जाना ही मोक्ष है।¹

पृथक् आत्मसत्ता की भावना से प्रेरित कर्म यन्त्रुओं के धर्मापेक्षान के अभाव पर आश्रित है। किन्तु ज्योही हम अनुभव करते हैं कि पदार्थ, जो इतने अधिक आर्पक अथवा अपकर्षक प्रतीत होते हैं, केवल परमाणुओं के सांख्यिक मिश्रणमात्र हैं, हमारे ऊपर से उनका प्रभाव जाता रहता है। इसी प्रकार जब हम यह अनुभव कर लेते हैं कि आत्मा का धर्मापेक्षस्वरूप इन सब दह्यारी सत्ताओं से सर्वथा पृथक् तथा भिन्न है तो हम यह जान लेते कि सब आत्माएं एकसमान हैं। जब धर्मापेक्षान स्वायं-प्रेरणा का दूर भगा देता है, तो स्वायंपरक कर्मों का अन्त हो जाता है, कोई भौतिक धर्म उत्पन्न नहीं होता, और इसीलिए फिर पुनर्जन्म भी नहीं होता। जब वैशेषिक दर्शन आस्तिकवादपरक हो गया तो मोक्ष के आनन्द का वैशेषिक प्रकुम्भा का परिणाम सम्भव होने लगा, और धार्मिक नियमों को वैशेषिक दृष्टि की अभिव्यक्ति माना जाने लगा।²

जब तक आत्मा मयार के अधीन है, वह सदा किसी न किसी देह की धारण

पिता, जीवन की संधि—ये सब अदृष्ट के द्वारा ही निश्चित होती हैं।³ प्रत्येक आत्मा को अपने पूर्वजन्मों का फल भोगने का अवसर दिया जाता है। किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि जनमान जीवन उसमें ठीक पूर्ववर्ती जीवन का परिणाम हो, क्योंकि हमारे सब भौतिक गुण सब अवस्थाओं में एक ही जन्म में वास्तविक रूप धारण महा कर सकते।⁴ यद्यपि सत्कार (मौखिक प्रवृत्ति) नष्ट नहीं होते, पर उनमें से कुछ को आगामी जन्म के लिए प्रतीक्षा करनी पड़ सकती है। यह माना गया है कि उचित समय द्वारा हम अपने पुनर्जन्मों का स्मरण कर सकते हैं।⁵ ब्रह्म विचारधारा की अन्य पद्धतियों की भांति, वैशेषिक भी स्वीकार करता है कि हमारे लिए यह सम्भव है कि हम जीवन के उच्चतर स्तर तक उठ सकें अथवा अपने का अनुपम में निचले स्तर में विच में।⁶ सब प्राणी अपने धर्मापेक्ष के अनुसार अपना स्थान प्राप्त करते हैं।

वैशेषिक में प्रतिपादित मोक्ष के सिद्धान्त तथा श्वाय-प्रतिपादित मोक्ष के सिद्धान्त में थोड़ा-सा भेद है। साधक अपने 'सकारिजय' से कहता है कि कणाद के दर्शन अनुसार, मोक्ष की अवस्था में आत्मा सब प्रकार के गुणों में असम्बद्ध रहती है, तथा आकाश की भांति सब प्रकार की उपाधियों तथा साधक के अन्तर्गत रहती है।⁷ फिर अन्तर्गत के अनुसार, साधकवशा आनन्द तथा आत्मा की अवस्था की सुख की अवस्था नहीं

1 5, 2, 18। और निष्ठा साधक, 4, 1, 49।

2 ईश्वरचन्द्राचार्यविरचित। प्रवृत्तिवशात् पदार्थधर्मप्रत्यक्ष, पृष्ठ 7।

3 श्वायभाष्य, 1, 1, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27।

4 विष्णु, 6, 2, 55।

5 श्वायकन्दली, पृष्ठ 53, 281 और उक्तका, 6, 2, 16।

6 उपनिषद्, 5, 1, 18, 6, 2, 16।

7 श्वायभाष्य, पृष्ठ 280-81।

8 श्वायभाष्य, पृष्ठ 280-81।

मुनिविरचिते श्वरवशात् साधकविरचिते साधकविरचिते

आकर्षक नहीं हो सकता परन्तु यह सक्त दर्शन के तार्किक उपनक्षत्रों के अनुकूल है। नाम और रूप (देह) के सम्पर्क से उत्पन्न गुणों से जब आत्मा मुक्त हो जाती है¹ तो यह पुन अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेती है। मण्डनमिश्र का यह तर्क कि दुःख, वलेश आदि गुणों का विनाश आत्मा के विनाश से विन्न नहीं है, अपने अन्दर कुछ बल रखता है।² श्रीधर का तर्क है कि मोक्ष की अवस्था में आत्मा अपनी नैसर्गिक दशा का मुख भोगती है।³ आत्मा का शून्य होना तो सम्भव नहीं है, क्योंकि वह निश्च है, अतः मोक्ष की अवस्था पाषाण सरीसृप एक जड़ अवस्था के अत्यन्त निकट पहुँच जाती है।⁴ श्रीधर अपने पक्ष के समर्थन में उपनिषदों के उद्धरण देता है।⁵

14. ईश्वर

कणाद के सूत्र में प्रकटरूप में ईश्वर का उल्लेख नहीं है। उसके अनुसार, परमाणुओं तथा आत्माओं में आदिम शक्तियाँ अवृष्ट के कारण से होती हैं।⁶ कणाद भले ही विश्व की व्याख्या अवृष्ट तत्त्व के द्वारा करके सन्तुष्ट हो गया हो, पर उसके अनुयायियों ने अनुभव किया कि अवृष्टरूपी तत्त्व अत्यन्त अस्पष्ट तथा धर्मविहीन है और इसलिये उन्होंने इसे ईश्वर की इच्छा पर निर्भर बताया। ईश्वर नकार का नैमित्तिक कारण है, तथा परमाणु उपादान कारण है। परन्तु, कणाद ने स्वयं भी एक ईश्वरीय मत्ता की आवश्यकता को अनुभव किया, ऐसा स्वीकार करना कठिन है। उस प्रसिद्ध वाक्य में,⁷ जो जो बार ध्याया है और जिसे परवर्ती टीकाकारों ने आस्तिकवाद का समर्थक बताया है, ईश्वर का कहीं उल्लेख नहीं है। यह प्रकट है कि कणाद वेदों को ईश्वरप्रदत्त न मानकर उन्हें ऋषियों द्वारा रचित ग्रन्थ मानता है। प्रस्तापाद ने भी अपनी दर्शन-पद्धति में ईश्वर को प्रधानता नहीं दी है यद्यपि वह अपने 'पक्षार्थधर्मसंग्रह' के प्रारम्भिक ब्लोक में ही ईश्वर को जगत् का कारण बताया है।⁸ वेदान्तसूत्र पर किए गए अपने भाष्य में शंकराचार्य ने जो समीक्षा की है⁹ उसमें भी यही धारणा बनाई गई है कि वैशेषिक दर्शन में ईश्वर के लिए कोई स्थान नहीं है, और कि यह दर्शन आत्माओं तथा परमाणुओं के

1 आत्मविशेषगुणानामात्मत्वतोच्छेद ।

2 विशेषगुणान्निवृत्तिवशात् भुविष्यदेवेषां च भिद्यते ।

3 आत्मने स्वरूपेमायम्भानम् ।

4 मन्त्राद्वान्तसारसंग्रह 5 36 ।

5 लघिकन्दली पृष्ठ 282-87 ।

6 गमी-कमी ऐसा कहा जाता है कि वैशेषिकसूत्र 2 1 18-19 में ईश्वर के अस्तित्व के विषय में प्रमाण विद्यमान है यद्यपि इन मत को स्वीकार करना कठिन है। 2 4, 9-14 में अवृष्ट नित्य तत्त्व के अस्तित्व की निश्चि की गई है। और 2 1, 15-17 में एक आपत्ति उठाई गई है कि इसका अस्तित्व प्रत्यक्ष द्रव्य अनुमान का विषय नहीं है बल्कि केवल गन्तव्यता का विषय है। और 2 1, 18-19 में कहा गया है कि हमारे कुछेक विचारों का भूख हमारे पूर्वजों के प्रत्यक्ष में रहता है तथा उनसे हमें प्राप्त होता है और यही तत्त्वानुसूय पदार्थों के अस्तित्व का तार्किक आधार है (वेदिए सूत्र वैशेषिक सिद्धान्त, पृष्ठ 164-66)। 3 2, 4-9 में रूप जात्यविषयक सम्भवा का ऐसा ही प्रतिपादन पाया है।

7 तदवचनादानायस्य आमात्रायाम् (1 1 3, 10 2 9) ।

8 देविए प्रवृत्तवृत्तवृत्त पञ्चमममग्रह ने प्रारम्भिक तथा अन्तिम जगत् को तथा पृष्ठ 48-49 ।

9 शारदधाय, 2 3, 14 ।

नित्य सत्ता अनिर्मित स्वरूप को मानता है और उनकी नानावधि अवस्थाओं की व्याख्या अदृष्ट के द्वारा करता है।

विरोधी सम्प्रदायों की आलोचना ने अनीश्वरवादी वैज्ञानिक के असन्तोषजनक स्वरूप को स्पष्ट रूप में खोलकर रख दिया। करोड़ों बुद्धि-रहित परमाणु इस जगत की नानाविधता में अद्भुत एकत्व नहीं उत्पन्न कर सकते। वे एकत्र होकर विचार करने में असमर्थ हैं, और एक आदिमक शासन की सामान्य योजना को कार्यान्वित करने में भी असमर्थ हैं। वैज्ञानिक विचारक, जो तार्किक मस्तिष्क रखते थे, केवल आकरिमकता की शक्तों को नहीं अपना सकते थे। उन्होंने शीघ्र इस बात को समझ लिया कि परमाणु भरे ही निर्विकार और नित्य क्यों न हों, किसी प्रयोगन के नहीं हैं, जब तक कि उनकी क्रियाओं का नियन्त्रण किसी अधिष्ठाता मस्तिष्क द्वारा न हो। ईश्वर परमाणुओं को प्रपञ्च करता है और उसकी विवेकाशक्ति में पहले द्वित्व का भाव उदय होता है और यह द्वयणुकी का निर्माण होता है। अनुमान प्रमाण तथा धर्मशास्त्र दोनों की मान है कि हम ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करें।¹ चारों महाभूतों के पूर्व निम्नी ऐसी शक्ति का होना अनिवार्य है जो उनका ज्ञान रखती हो, क्योंकि वे कार्य हैं।² दाहो तथा उनके अर्पों का परस्पर अनुबन्ध ईश्वर के ही द्वारा निर्धारित होता है। इनके अतिरिक्त, वेद वाक्यों का सङ्ग्रह है जो हम विषय का संकेत करता है कि उनका रचयिता कोई बुद्धि-सम्पन्न होगा।³ और क्योंकि वेद का विषय निर्गुण, प्रमादरहित तथा रचयिता की किसी प्रकार की प्रकृति की दृष्टि में भी रहित है, मत समका कर्ता अवश्य कोई निरय, सर्वज्ञ, पूर्ण तथा परित्र अर्थात् निर्दोष पुरुष होगा चाटिए।⁴ इनके अतिरिक्त प्रत्यक्षमात्रा में आत्माएँ विषयबुद्धि से रहित होती हैं, इसलिए वे परमाणुओं की गति को बंध में नहीं रख सकतीं, और परमाणु-जगत् में गति का कोई स्रोत दिखाई नहीं देता। यदि हमें भ्रमन्त परमात्म-गति में बलम है तो हमें एक प्राथमिक गतिसंचालक का आश्रय लेना ही होगा, जिसे आदिकारण तथा गति का आदिस्थान माना जा सके।⁵ ऐसा गति-संचालक केवल एक ही हो सकता है। अनेक को मानना अनावश्यक है। यदि देवताओं के अनेकत्व का मानें तो परस्पर-विरोध अवस्था कलह उत्पन्न होता है। इसलिए केवल एक ही कर्ता है और यह ईश्वर है।

इस प्रश्न का कि क्या ईश्वर के शरीर है, श्रीधर ने विवेचन किया है। ईश्वर के लिए शरीरधारण करना आवश्यक नहीं है। शरीरी भी कर्म कर सकता है। अधोक्त आत्मा शरीरकीर्तिदेन का कार्य करती ही है। शरीर यद्यपि आत्मा में सम्बद्ध है तो भी यह अपने को कार्य में लगाने की शक्ति प्रदान नहीं करता। पदार्थ जिते प्रेरणा को नहीं, शरीर है, और ईश्वर के लिए इन प्रकार का पदार्थ परमाणु है। यदि यह युक्ति की जाए कि इच्छा तथा प्रयत्न को उत्पन्न करने के लिए शरीर आवश्यक है, तो श्रीधर उसके उत्तर में कहता है कि यह उक्त अवस्था में

1 श्रीधर श्रिधरन मोक्षिण दृष्ट मर्यादित, पृष्ठ 265-66, व्याख्यान-पुस्तक, पृष्ठ 541।

2 2 3 18 19।

3 बुद्धिपूर्ववाक्यविच्छेदः 1 संक्षिप्त संपादन, 6 3, 1।

4 उपकार, 10 2, 9। पृष्ठ 107 कदाचित् प्राथमिकता को स्वीकार करते पर निर्भर करता है। यदि हम इसे नहीं मानते, जैसे कि बौद्ध गौड मानते, तो तब ये बल नहीं रहना।

5 तुलना की जाए अस्तु की ईश्वरविषयक प्रकृति के साथ, जिसमें ईश्वर का आदिम गति देवता का माना गया है, जो प्राथमिक तथा भौतिक सब प्रकार की शक्तियों को शुरू करता है।

होता है जहाँ इच्छा और प्रयत्न आवन्तुक है, जहाँ ये स्वाभाविक है इसकी आवश्यकता का प्रश्न नहीं उठता। ईश्वर की बुद्धि, इच्छा तथा प्रयत्न नित्य है।¹ ईश्वर द्वारा सृष्टि-रचना पर किए गए अनेको आक्षेपों के विषय में भी श्रीधर ने विचार किया है। यदि कहा जाए कि ईश्वर की कोई भी इच्छा ऐसी नहीं है जो अपूर्ण रही हो और जिसकी पूर्ति के लिए उसे सृष्टि-रचना की प्रेरणा हो तो इसका उत्तर यह है कि ईश्वर की इच्छाएँ स्वाधर्म्यी नहीं है, बल्कि वह दूसरों के उपकार के लिए कर्म करता है। कर्म-सिद्धान्त के अनुसार, वह ससार में दुःख को रहने देता है। दुःख वस्तुतः कोई बड़ा पाप नहीं है, क्योंकि यह हमारे लिए सब जन्मों की विविधता के अनुभव करने में सहायक होता है। वह जो चरित्र का विचार करता है और तदनुसार ही प्राणियों को जन्म देता है, वह उसकी स्वतन्त्रता में बाधक नहीं है।

ईश्वर के सम्बन्ध में वैशेषिक का मत भी लगभग वही है जैसा कि न्याय का है,² और इसलिए इसकी समालोचना भी उसी आधार पर हो सकती है। पहले इस ससार को एक दम्भ के समान माना जाता था जो पूर्ण तथा स्वात्मनिर्भर है और जिसमें परमाणु तथा आत्माएँ अदृष्ट के सिद्धान्त से अपने-अपने स्थान में एकत्र रहते हैं। वैशेषिक के समालोचकों द्वारा जो कठिनाइयाँ बार-बार प्रस्तुत की जाती थीं—अर्थात् कि एक विवेकरहित तत्त्व ससार के पञ्चभूत घटकों को एकत्र नहीं रख सकता—उनसे निकलने का मार्ग ढूँढ़ते हुए परवर्ती वैशेषिकों को एक दैवीय तत्त्व को स्वीकार करना पड़ा। ईश्वर जगत् का स्रष्टा नहीं है, क्योंकि परमाणु तथा आत्माएँ उसके समान सहायकारी नित्य हैं। ईश्वर सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता के कारण मानवीय आत्माओं से भिन्न है और यही गुण उसे विश्व का शासक होने की योग्यता देते हैं। वह कभी भी जन्म-मरण के चक्र में नहीं आता। वह ससार को कतिपय नियमों के अधीन कर देता है और इसे चलने देता है। किन्तु वह फिर इसके मार्ग में हस्तक्षेप नहीं करता। ससार एक बिगड़ल घड़ी के समान है जिसे इसका स्रष्टा एक बार गति दे देता है और फिर इसकी गति में बाधा नहीं देता। किन्तु एक हस्तक्षेप न करनेवाला ईश्वर ससार के वास्तविक जीवन में सहायक नहीं होता। दूसरी ओर, हस्तक्षेप करने वाले ईश्वर के विषय में यह भ्रम होगा कि वह फाँटी अपने ही बनाए हुए विधान को न उलट दे। ईश्वर तथा ससार दोनों एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं, किन्तु यदि हम प्रारम्भिक प्रस्थापना में परिवर्तन न करें तो ईश्वर भी हमारी सहायता नहीं कर सकता। यदि हम परस्पर असम्बद्ध सत्ताओं के अनेकत्व को स्वीकार करते हैं तो हम एक ईश्वर की यान्त्रिक योजना से भी, जो वस्तुओं को बाहर से व्यवस्थित करता है, उनके व्यवकरण में कोई सुधार कैसे कर सकते हैं। एक विज्ञातीय माध्यम के यान्त्रिक उपाय द्वारा संयुक्त ससार वस्तुओं का एक पुञ्जमान हो सकता है, एक पूर्ण आगिक इकाई नहीं हो सकता। आत्माएँ एक दूसरे को जान तक नहीं सकती। प्रत्येक वस्तु अपने लिए एक सधु जगत् हो जाएगी, जो अपने आन्तरिक तत्त्व के चक्र के ही अन्दर बन्द होगी। आत्माएँ तथा उनके विषय आवश्यक रूप से पृथक् हैं, और उनका सम्बन्ध एक बाहर से आरोपित सामञ्जस्य है। इससे पूर्व कि हम किसी अधिक सन्तोषजनक विचार तक पहुँच सकें, प्रारम्भिक स्थापना को छोड़ देन

1 न्यायकन्दली, पृष्ठ 55-58।

2 देवताविषये वेदो नास्ति नैवार्थिनी मम्म (हरिभद्रकृत पञ्चतन्त्रमधुल्लेख, पृष्ठ 59)।

आवश्यक है। यदि ईश्वर का अस्तित्व है, तो वह प्रकृति के परमतत्त्वों को भी उत्पन्न कर सकता है, और आत्माओं तथा परमाणुओं के नित्य तथा स्वयंसे स्वरूप को असीकार करने की आवश्यकता नहीं है। यदि ईश्वर नाम की कोई मत्त है तो स्वयं तथा पुरवो मय तसक अनित्य है, और कल्पना से और त आ सकनवात प्रकृति व सुदमम कर्म भा, जो अन्तरिक्ष के अन्तर्गत क्षेत्र में वति कर रहे हैं, उसीकी रचना हैं।

15 वैशेषिकदर्शन का सामान्य मूल्यांकन

वैशेषिक के मानानुसंग सिद्धांतों का सूक्ष्म विवेचन उक्त दर्शन के प्रमुख सधर्मी तथा समाचारों को समझने में सहायक होगा। एक दार्शनिक प्रकल्पना का कार्य यथार्थता द्वारा अभिव्यक्त मान-विषय स्वभावों की एक सामञ्जस्यपूर्ण और बोधगम्य परिपूर्ण इकाई के रूप में लब्धमान्यता तथा संचित करना है। वैशेषिक दर्शन इस समय का दृष्ट्यमान जगत के लक्षणों तथा गणितपरिक सम्बन्धों का एक पद्धति में प्रदर्शित करने का प्रयत्न करता है।¹ 'शंकर' 'राइडर' के मतानुसार, हमारे लिए इन्द्रिय-मानसी, प्राकृत जगत् एवं वैज्ञानिक पदार्थों में पृथक्त्व करना उपयोगी होगा। इन्द्रिय-मानसी में वास्तविक रस, रस, गन्ध तथा स्पर्श हैं, जिनका हमें प्रत्यक्ष ज्ञान होगा है। इमी सामग्री पर हमारे समस्त अनुभव का आधार है और इमी इन्द्रिय-मानसी तथा आनुभविक जगत् की व्याख्या के लिए हम अनेक वैज्ञानिक विषयों की व्याख्या कर रहे हैं, जो प्रत्यक्ष का विषय नहीं है अर्थात् वे सम्भवतः प्रत्यक्ष ज्ञान की व्याख्या करने हैं। वैशेषिक में भी हमें इन्द्रियज्ञान की सामग्री अथवा प्रत्यक्ष का विषय मिलता है जिसमें समस्त अनुभव शुरू होता है। जब हम इन विषयों पर, दृश्य, श्रवण, स्पर्श, गन्ध इन पदार्थों द्वारा एक सामान्य विचार करने हैं तो हम आनुभविक जगत् की ओर अग्रसर होते हैं। जैसा कि हम अनेक बार कह चुके हैं, जब हम किसी वस्तु तथा उसके गुणों के विषय में कुछ ज्ञान करते हैं, तो हम तथ्यों का ज्ञान नहीं कर रहे होते हैं बल्कि उनकी व्याख्या कर रहे होते हैं। जब वैशेषिक विषय इन्द्रिय-श्रवण आदि का ज्ञान-प्रत्यक्ष, स्पर्श आदि में प्रत्यक्ष करता है, तो वह हमें अनुभव के क्षणिक स्वरूप पर ज्ञान देता है और कृत्रिम वैज्ञानिक विषयों की, यथा पदार्थगुण और अणुमात्रा, देश और काल, आकाश और मन की, कल्पना कर देता है। इस प्रत्यक्षता को सन्तोषप्रद माना जा सकता है यदि इन्द्रियजन्य ज्ञान हमें अनुभव जगत् की ओर ले जाए और आनुभविक जगत् वैज्ञानिक पदार्थों की ओर ले जा सके। किन्तु वैज्ञानिक जगत् वस्तु, इस प्रकार का कोई तर्कमय सम्बन्ध विशाई नहीं देता।

अभाव के भिन्नान पर उन तैने के कारण वैज्ञानिक की धनैकादिनात्मक विविध प्रवृत्ति उत्पन्न होती है । यथार्थतया न तो हब्ब है, न अन्धरा का पूर्य ही है, बल्कि द्वय सुयो के विषय हैं, बल्कि यह एक नास्तिक यथार्थ है जहाँ हम विश्लेषण, तुलना, भेद तथा तादात्म्य को आवश्यकता होती है । परिवर्तनशील आनुभविक जगत् में ऐसी सत्ताधारी वस्तुओं की अस्तित्व है जो एक-दूसरे के साथ सदा प्रभार के सम्बन्धों के एक गठित आस में होती हैं । वैज्ञानिक का अपना लक्ष्य इस विश्व की एक व्यवस्थित पूर्ण इकाई विविधताओं के एक सम्बन्धमय रूप में प्रस्तुत करना है । जब तक हम परस्पर टकराते तत्त्वों में साम्यग्रन्थ मानि के अपाय है, जब तक हम तात्विक भावों

तक नहीं पहुँचते। स्वात्मविरोधी विचार में नहीं आ सकता, और तो भी इस दर्शन के ऐसे अवयव हैं जिन पर हम एक पूर्ण इकाई के हिस्से के रूप में एक साथ विचार नहीं कर सकते।

वैशेषिक अभाव के सापेक्ष स्वरूप को स्वीकार करता है। जिस विषय-वस्तु का यह निषेध करता है, वह सर्वथा वहिष्कृत कभी नहीं होती। इससे पूर्व कि हम निषेध करें, निषिद्ध विचार को मानना होता है। फिर, ऐसा सुझाव जिसका निषेध द्वारा प्रत्या-ख्यान किया जाता है, एक निश्चित अभिज्ञा (पहचान) पर आधारित है जो प्रस्तुत वस्तु-विषय से असंगत होती है। हम भूमि पर घड़े को ढूँढ़ते हैं और कहा उसे न पाकर उसका अभाव उद्घोषित कर देते हैं। यथार्थसत्ता वहिष्कार करती है, क्योंकि इसमें असंगतिरूप गुण है। निषेध (अभाव) अपने आधार में एक विभाजन का संकेत करता है जो यथार्थ है। निषेध का उद्देश्य हमारे समक्ष एक ऐसी यथार्थता को रखने का है जिसे एक व्यवस्थित पद्धति के रूप में समझा गया है। साधारण स्वीकृतिसूचक कथन उसी तरह एक पक्षीय भावात्मक सार है जिस तरह कि साधारण निषेधात्मक कथन। केवल मनु एक रिक्त पदार्थ (विषय) का भावात्मकसार है, जबकि केवल, 'अमत्' रिक्तता के भी परे जाता है। केवल 'असत्' एक वह, अथवा एक ऐसी वस्तु का विचार है जो प्रत्येक धर्मा अथवा लघाधि को वहिष्कृत करती तथा स्वयं भी वहिष्कृत होती है। यह एक ऐसे पदार्थ का भावात्मक सार है जो सब प्रकार की उपाधियों का निषेध करता है और अपना भी निषेध करने पर बाध्य होता है। अभाव पर आग्रह होने से वैशेषिक का आदर्श ससार को तरवों का सामञ्जस्य मानना ठहरता है, यद्यपि वस्तुतः इस प्रकार का आदर्श मिश्रणस्वरूप में परम सत्य तथा यथार्थता से न्यून है। विविधता, भेद तथा अनेकता ये सब एक इकाई के अन्दर ही कुछ अर्थ रखते हैं। जिसे वैशेषिक एक स्वतंत्र व्यक्ति सम-झता है, वह यथार्थ के स्वरूप के अन्दर ही एक अवयव के रूप में देखा जाता है। यह भिन्न और विरोधियों में पारस्परिक भ्रम उत्पन्न करता है। भिन्न पदार्थ विरोधी भी हो, यह आवश्यक नहीं है। भिन्न पदार्थ एक-दूसरे को वहिष्कृत नहीं करते, वे केवल अपने भेद के निषेध को ही वहिष्कृत करते हैं। परस्पर असमत्व पदार्थ भी है, किन्तु वे अन्तिम तथा निरपेक्ष नहीं हैं। सीमाओं के अन्दर वे पाए जाते हैं, किन्तु अभिज्ञा के तार्किक विचार की मांग है कि यथार्थ विशेष है तथा सामञ्जस्यपूर्ण और आत्मसंगत है। सबसे पदार्थों के लिए एक पथक अभिज्ञा की कल्पना करने के कारण, वैशेषिक एक यथार्थ आध्यात्मिक पूर्ण इकाई के विचार तक नहीं उठ सका, जहाँ पहुँचकर हिस्सों के अन्तर्गत वहिष्कार का भाव लुप्त हो जाता है। यद्यपि यह इस ससार के लिए एकत्व तथा अनेकत्व दोनों को मौलिक भावता है, परन्तु दोनों को पास-पास रहने दिया गया है और उन्हें एक पूर्ण इकाई में नहीं लाया गया है। वैशेषिक ज्ञान को सुस्पष्टित, पूर्ण इकाई मानने के विचार को, जो उसके अभाव-सम्बन्धी मत से उपलब्ध होता है, अन्त तक स्थिर नहीं रख सका।

किन्तु वैशेषिक यह निर्देश करता है कि अनुभव के अन्दर पदार्थ तथा उनके सम्बन्ध दोनों सम्मिलित हैं। द्रव्य, गुण और कर्म अपने-आपमें अथवा अस्तित्व रखते हैं और एक-दूसरे के अन्दर भी अस्तित्व रखते हैं, और ये अनेक सम्बन्धों से बद्ध हैं, जो सामान्य अर्थात् जातिगत स्वरूप, विशेष अर्थात् विशिष्ट लक्षण, और समवाय अर्थात् कभी पृथक् न हो सकने वाला सम्बन्ध कहलाते हैं। प्रत्येक द्रव्य में एक जातिगत गुण रहता है, एक विशिष्ट भेद रहता है और वह इन दोनों के साथ समवाय-सम्बन्ध से जुड़ा हुआ है। सम्बन्धों की यथार्थता का समर्थन किसी भी सन्तोषप्रद, अनेकवादी आध्यात्मिक

ज्ञान के लिए एक मौलिक आवश्यकता है। यदि सम्बन्ध अवधारण हैं तो ससार में केवल एक ही द्रव्य रह जाता है जो निरवैय होना; जबवा यह जबत् ऐसे अवयवगुणों में मिल-कर बना है जो स्वयं स्वयं निरवैय हैं; परस्पर सम्बन्ध हैं तथा कभी भी सम्बन्ध नहीं हो सकते।

गमवाय की प्रकल्पना वैशेषिक दर्शन में एक निर्देय कही है। यह नहीं हो सकता कि हम समवाय को दो गिन्न वस्तुओं का सम्बन्ध मानें और इसे संयोग से भिन्न प्रकार का भी मानें। यदि समवाय संयोग से भिन्न है, तो पूर्ण इकाई हिस्सा के जतिरिक्त और उनसे भिन्न कोई वस्तु है। वैशेषिक का समवाय-सम्बन्धो-मत, इसके अभाव-विपरक मत के ही समान हम भाव को संकेत करता है कि ससार एक व्यापक इकाई है, जिसमें तत्त्व परस्पर सम्बन्ध हैं। हम प्रकार इसका अनेकत्ववाद अन्तिम सिद्धान्त नहीं है।

सामान्य तथा विशेष के अन्तर को भेद है, यह द्रव्यों के गुणों का भेद है। विशेष, अथवा विशिष्टता का स्वरूप क्या है? यह वितर्कित सत्य है कि हम वितर्कण विधी की जीवन के साधारण बुद्धि में आनेवाले स्तर पर मान लेते हैं। किन्तु यह विशेष है क्या? इसका सन्तोषजनक विवरण हम नहीं दे सकते। वह क्या है जो किसी वस्तु को वस्तु-विशेष बनाता है। किसी भी वस्तु के विषय में जो कुछ हम जानते हैं, वह उसके कुछ गुण हैं और यह कि किम रूप में वह दृश्यरूप का रही है। अनुपमता की परिभाषा नहीं की जा सकती, तो भी यह अप्रत्यक्ष प्रतीत होती है। विशेषता केवलतया एक धारणा प्रतीत होती है, जो अभाव के ही बाधक है। जीवामा ही को लें। क्या कोई ऐसी वस्तु भी है जिसे वह न बदल सके? यदि इसका विशेषत्व कोई ऐसी वस्तु है जो इसके ऐतिहासिक जीवन के नाम बदलती है, तो यह परिवर्तित होने की क्षमता रखती है। किन्तु यदि यह एक अपरिवर्तनीय तत्त्व है, तो हम नहीं जानते कि यह क्या है। यदि हम तथ्यों की ओर ध्यान दें तो हमें 'जीवा' नहीं मिलता, बल्कि सर्वदा 'एक जीवा' अर्थात् एक विशेष प्रकार का जीवा मिलता है। यह न तो स्वयं में सामान्य है और न यह विशिष्टता ही है जो विशेष दशाओं को दीक्षा बनती है। हम नहीं जानते कि किम प्रकार से एक अनुपम विशेष को उतारने के लिए संयुक्त होते हैं। अन्तर्गतात्वा, हठात् अनुपमता से क्या तात्पर्य है, इसकी परिभाषा हम नहीं कर सकते। यद्यपि 'विशेष' की प्रकल्पना सांख्यिक प्रमाण के आधार पर सिद्ध नहीं हो सकती, तो भी एक अनुभवजन्य पक्ष पर ध्यान हमें प्रेरणा करता है कि हम व्यक्तियों में अनुपम तथा अविश्वर तरंगों को स्वीकार करें। असम्प तन्वों तथा आत्माओं का विशेषत्व अभ्युप ईकाई के विशेषत्व का नाम करने जाता है। इस प्रकार यदि एक सघटित इकाई के भाव को, जो वैशेषिक के अभाव तथा समवाय सम्बन्धी बिचार में उपगमित होता है, पुष्ट करना हो तो विशेषों के सिद्धान्त में परिवर्तन करना आवश्यक है।¹

1. तुमरा जीवार्थ बोलते हैं "अनेकों के स्वयं, दृष्टि, केवल अपने में (प्रत्येक अपने अपने) सात निभार नहीं हैं, क्योंकि यदि तुम प्रत्येक में न अपने पने के प्रदेय अनेक को विद्या हो तो अनेकत्व नहीं हो, अतो 'एक' 'जीवा' अर्थ का जब विद्यात इसके और कुछ नहीं है कि वा पुण इकाई के आधार का अभिव्यक्त करता है, और एकात्मता के समस्त विविधता का अपना कोई अर्थ नहीं है। इसलिए निज विशेष की आवश्यकता है, वे स्यात् विशेषी हैं। और पुनरुक्त्य पक्ष में वे प्रत्येक का मर भेद करने से तुम सब नहीं बनते, बल्कि इन प्रकार का मार्ग हमें वे विशेषों के विभाग की ओर से व्यक्ता विशेष से प्रत्येक के सम्बन्ध में नहीं समझा उपान होता। यदि अनेकों में से प्रत्येक अपने से परे नहीं है, तो वे अनेक नहीं रहते। और दूसरे ओर, जो सामान्यता नहीं रह पाता वह विशेष अपना वितर्कण की नहीं बहुत हो सकता। इसलिए विशेष, निज में प्रत्येक—

सामान्य का भाव कहा जाता है कि, विचार करनेवाली बुद्धि पर निर्भर न रह कर, द्रव्यो, गुणो और कर्मों में रहता है, और इसे नित्य द्रव्यों में नित्य तथा अनित्यो में अनित्य माना जाता है। यदि विशिष्ट व्यक्ति तथा सामान्य समान रूप स यथार्थ है, और यदि हमारी वैज्ञानिक व्याप्तियां प्राकृतिक व्यवस्था में नित्यरूप से नियत इन सत्ताओं से सम्बद्ध मानी जाती है, तो विचार में जाने योग्य अच्छी, बुरी तथा मठस्थ ममस्त सत्ताओं के लिए अनुकूल सामान्य होने चाहिए। इसके अतिरिक्त, ऐसे सामान्य नहीं हैं जो नित्य हों। औपचारिक तर्कों के प्रभाव के कारण जिसकी प्रवृत्ति विचारधारा को स्थिर करने की ओर होती है, न्याय-वैशेषिक, मारतत्त्वो, उनके गुणों, तथा उनके भेदों पर बल देता है। कोई भी वस्तु एक ही समय में विद्यमान तथा अभावात्मक दोनों नहीं हो सकती। यही विरोध का विधान है, और इसीके प्रभाव से वस्तुएं भिन्न-भिन्न वर्गों में विभक्त की गई हैं और यह माना गया है कि ये वर्ग जब से यह सतार बना और जब तक इसका अन्त नहीं होता, इसी प्रकार के हैं और रहेंगे। अकिन का विकासवाद जातिमो की नियतता के मत को हीन मानता है। प्राकृतिक चुनाव के अधीन वैयक्तिक भिन्न-त्ताओं के एकत्र हो जाने पर एक जाति विकसित होकर अन्ध में परिणत हो जाती है। वर्ग जैसे है, ये लाखों वर्षों को विकास की प्रक्रिया के परिणाम हैं। वर्ग सबसे अधिक परिवर्तनशील हैं और वर्तमान काल तक में एक से दूसरे के अन्तर परिवर्तित होते रहते हैं। मंडेल के पैतृक परम्परा-सम्बन्धी सिद्धान्त के अनुसार घोड़े का स्वरूप यहाँ तक परिवर्तित हो सकता है कि पहचान में न आ सके। तथाकथित सामान्य अपरिवर्तनशील व स्वात्मनिर्भर प्रकार नहीं हैं, बल्कि परिस्थितियों की परिवर्तित होती अवस्थाओं के अनुकूल बुद्धि तथा विकास की मजिदों को प्रवर्धित करते हैं। जब वर्ग भिटने लगते हैं तो सांक्रिक की आधारभूमि ही विलुप्त हो जाती है, क्योंकि वह तो प्रकारो तथा सार-तत्त्वों पर ही अपने सिद्धान्त का निर्माण करता है। किसी एक विशेष अवस्था में सामान्य के द्वारा वर्ग का स्वरूप जनाया जाता है, यद्यपि यह स्वरूप किसी भी प्रकार से अपरिवर्तनीय नहीं है। जब हम सामान्यों को नित्य कहते हैं तो हमारा तात्पर्य अनन्त समय तक उनकी सत्ता में नहीं होता, बल्कि यह होता है कि काल-विषयक सम्बन्धों से वे स्वतन्त्र हैं। जैन तार्किकों का कहना है कि न्याय-वैशेषिक भी अभाव के सामान्य भाव को, जो पूर्ववर्ती अभाव, पश्चादवर्ती अभाव आदि में एकसमान माना जाता है, स्वीकार नहीं करता, और न सामान्यों के सामान्यभाव को ही स्वीकार करता है। यदि विभिन्न सामान्यों अथवा विभिन्न प्रकार के अभावों का सामान्य केवल मात्र उनका समान स्वरूप है, तो हम कह सकते हैं कि समान स्वरूप के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार का सामान्य है ही नहीं। सामान्य की प्रकल्पना को परिवर्तनशील तथा अपरिवर्तनशील में परस्पर भेद करने की इच्छा से ही प्रेरणा मिलती है। यदि हम सामान्यों को उत्कृष्ट यथार्थता के दृष्टिधातीत अस्तु की वस्तु मानें, तो उनका सम्बन्ध विशेष व्यक्तियों के साथ जिनमें कि वे रहते हैं, स्थापित करना कठिन होगा। एक, नित्य, सर्वगत सामान्य तत्त्व का अनेक, अनित्य, खण्डित तथा एकाकी व्यक्तियों के साथ सम्बन्ध स्थापित करना आसान नहीं होगा। यदि सामान्य विशिष्ट के साथ सह-अस्तित्व नहीं रखता तो हमारी स्थिति भी प्लेटो की विचार-सम्बन्धी प्रकल्पना के ही समान हो जाती है, जिसे वह 'वस्तुपूर्व-

यदि सम्बन्ध हो सके तो—विषयवाच हो, केवल अमूल भाव ही भिन्न होते हैं। और क्योंकि ये विद्वान् रूप में स्वात्मनिराधी हैं इसलिए अव्यक्त हैं और अन्तर्गतता निरवका हैं (लौकिक, अध 2, पृष्ठ 651)। और भी देखिए अंदाज़ कृत विमर्श आका माहण्ड देन प्योर एण्ड आन्धपापानुसार पृष्ठ 113।

सामान्य' का सिद्धान्त कहता है। जितान्त पृथक् दो वस्तुओं को, अर्थात् सामान्य तथा व्यक्ति को, एकाकार नहीं किया जा सकता। हमें व्यक्तिरूप जगत् को, यह कहकर कि उसका यथार्थसत्ता के साथ कोई बुद्धिमत्प सम्बन्ध नहीं है, और वह एक व्यर्थ प्रतीति-मात्र है, अधान्य ठहराना होगा। न्याय-वैशेषिक स्वीकार करता है कि सामान्य तथा व्यक्ति एक-दूसरे से पृथक् नहीं किए जा सकते, क्योंकि वे परस्पर सम्बन्ध-सम्बन्ध से जुड़े हुए हैं। दूसरे शब्दों में, सामान्य तथा विशेष में भेद केवल विचार-विषयक ही है, यथार्थभेद नहीं है, और तो भी असंगत रूप में सामान्यों को स्वतन्त्र अस्तित्व दे दिया गया है। वस्तुना की गई है कि संसार के विनाश के पीछे भी ये विद्यमान रहते हैं और प्रलय की अवस्था में उनका अविच्छिन्नकाल होता है, जिसे यथार्थ वस्तु समझा गया है।

द्रव्य, गुण और कर्म को विपरिनिष्ठ माना गया है, जबकि सम्बन्ध तार्किक विवेचन की उपज है, जिन्हें विश्व के तन्मो का रूप देना हमारे अधिकार के बाहर की बात है। पहले तीन पदार्थों के विषय में कहा जाता है कि वे सत्ता के सञ्च को ग्रहण करते हैं, और सत्ता के विषय में समझा जाता है कि वह उसी गुण का, अर्थात् सत् से युक्त एक कल्पना का, तीनों पदार्थों में व्यापान करती है। विभिन्न सम्बन्ध-कारण-कार्य और अन्वीय तथा सह-उपस्थिति का केवल एकत्रीकरण—अर्थात्, क्योंकि सब सत् पदार्थ व्यक्तिरूप हैं। गुण और कर्म सत्तावाची विशेष्य के निम्न-निम्न प्रकार या विशेषण हैं।¹ कोई भी काल-सम्बन्धी परिवर्तन अथवा दशिक परिवर्तन क्यों न हो, गुण कारणकार्य-सम्बन्ध में सतत घटक माने जा सकते हैं, जबकि परिवर्तनशील अवस्थाएँ कर्म हैं और कारण-कार्य-सम्बन्धी आकस्मिक घटक हैं। द्रव्य के सम्पूर्णभाव में गुण और कर्म, सतत और आकस्मिक घटक, दोनों सम्मिलित हैं, जिनमें से किसी का भी चिन्तन दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता।² प्रत्येक द्रव्य की अपनी विशेषता, अपने गुण और अपने कर्म होती हैं। साधारण बुद्धि संसार की घटनाओं को कुछ द्रव्यों के गुण समझती है। वस्तु तथा उसके गुणों का भाव हम सबके लिए इतना परिचित है कि हमारे समस्त अनुभव में इसका प्रवेश है। वैशेषिक इसे एक साधारण, अतदिगम सूत्र के रूप में मान लेता है जिसकी सिद्ध करने के लिए न तो किसी अधिक विवेचन और न प्रमाण की ही आवश्यकता है। प्रत्येक यथार्थ वस्तु या तो द्रव्य है या उसका गुण है। गुण यथार्थ-सत्ता के आधिष्ठित पक्ष हैं और अपने स्वतन्त्र रूप में रहने के अयोग्य हैं। वे जीवित द्रव्य के एक अधिक मौलिक रूप का संकेत करते हैं जिसके कि वे गुण हैं। द्रव्यों के अनेकत्व के अस्तित्व को, जिनमें से प्रत्येक अपने-आपमें पूर्ण है और अन्य सब से स्वतन्त्र है, साधारण बुद्धि का आदेश मानकर स्वीकृत किया गया है, यद्यपि इससे हम, द्रव्य अपने-आपमें बना है—इस विषय में कोई सन्तोषजनक विचार नहीं बना सकते।

द्रव्य और गुण की सरल कल्पना के पीछे ऐसी समस्याओं की गहराई छिपी है जिसका समाधान आज तक नहीं हुआ। द्रव्य की परिभाषा करते हुए कहा जाता है कि द्रव्य वह है जो गुणों का अविच्छिन्न हो।³ इस प्रकार गुणों का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। हम विचार में द्रव्य तथा गुण के अन्दर भेद करते हैं, किन्तु ऐसी धारणा बनाने की कोई आवश्यकता नहीं है कि गुणों तथा कर्मों में सामान्य तथा विशेष आदि की अपेक्षा

1. द्रव्य० ई० आनन्द विशेषणों को दो भागों में विभक्त करता है, अर्थात् तत्त्विक तथा अतत्त्विक। तत्त्विक विशेषण ही सम्बन्ध हैं। देखिए लौकिक, खण्ड 3, पृष्ठ 37।

2. द्रव्य० ई० आनन्द, लौकिक, खण्ड 3, पृष्ठ 37।

3. कहा प्राचीन न्याय में द्रव्य की परिभाषा करते हुए इसे गुणों तथा कर्मों का अविच्छिन्न बताया है, यही आधुनिक न्याय अपनी परिभाषा में इसे केवल गुणों का ही अविच्छिन्न बताया है।

यथार्थता का अधिक ऊँचा अंश विद्यमान है। किन्तु वैशेषिक की धारणा है कि गुणों के बिना भी द्रव्य रह सकता है। सृष्टि-रचना के आरम्भिक क्षण में द्रव्यों को गुणरहित ही बताया गया है, जिसका निर्देश यह है कि द्रव्य की तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी पहचान उसके गुणों की स्थिर पहचान के समान नहीं है। द्रव्य के सारतत्त्व का, जिसके ही कारण वह द्रव्यरूप में है, उन स्थिर गुणों के साथ, जो उसकी अपनी विशेषता है, कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। द्रव्य के अपने अस्तित्व के बने रहने के लिए गुणों के स्थायित्व की अनिवार्यता नहीं है। द्रव्यों के विशिष्ट गुण कार्य माने गए हैं, अर्थात् ऐसे गुणों का उद्भव द्रव्यों के अन्दर से है। किन्तु द्रव्य कारण कैसे बन सकता है, अर्थात् अपने से भिन्न किसी वस्तु को कैसे उत्पन्न कर सकता है? समस्त निश्चित और मूर्त गुणों से ऊपर जो कुछ है वह हमारे विचार के लिए विषय वस्तु से सर्वथा रिक्त है। यह एक अज्ञात कल्पित वस्तु है, अर्थात् “मैं नहीं जानता कि क्या है” जो सब गुणों की पृष्ठ-भूमि में है। विचार के एक चिरस्थायी स्वभाव की प्रवृत्ति के कारण हम गुणों की अपेक्षा द्रव्य को अधिक यथार्थ समझते हैं। वैशेषिक के द्रव्य एक अज्ञात अधिष्ठान है, जिसके द्वारा अनुभव में आने वाले गुणों की व्याख्या हो सके। ये सम्भाव्य कल्पना के परिणाम हैं, वैज्ञानिक निरीक्षणों के नहीं। किन्तु वैशेषिक यह भी मानता है कि यदि कोई वस्तु अपने गुणों को खो दे तो उसका स्वरूप भी नष्ट हो जाता है। द्रव्यों तथा गुणों का परस्पर सम्बन्ध समवाय-सम्बन्ध कहा जाता है, अर्थात् इन दोनों में से कोई भी एक-दूसरे के बिना नहीं रह सकता।¹

द्रव्य और गुण के बीच जो उक्त प्रकार का सम्बन्ध बताया गया है, शकराचार्य ने उसकी आलोचना की है। यदि दोनों इस प्रकार संयुक्त हैं कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, तो यह अविभाज्यता देश, काल तथा स्वभाव से सम्बद्ध होगी। दोनों देश के अन्दर अविभाज्य नहीं हैं, क्योंकि घागो से बनने-वाला कपड़ा केवल घागो की जगह घेरता है, कपड़े का स्थान (देश) नहीं घेरता जबकि कपड़े के गुण जैसे इसका रंग आदि केवल कपड़े का ही स्थान घेरते हैं घागो का नहीं।² यदि काल में अविभाज्यता को समवाय-सम्बन्ध का सारतत्त्व माने, तो गाय के दाँये और बाँये सींग भी समवाय-सम्बन्ध से संयुक्त होंगे। और यदि यह अविभाज्यता स्वभाव में है तो द्रव्य और गुण में आगे कोई भेद असम्भव होगा, क्योंकि दोनों एक ही हैं।³

यदि द्रव्य अपने गुणों के आश्रित है तो वह वस्तुतः स्वतन्त्र नहीं है। द्रव्य केवल अपने गुणों के साथ समवाय-सम्बन्ध से संयुक्त नहीं है, बल्कि सभी द्रव्य द्रव्यत्व के एक सामान्य भाव से संयुक्त है, और व्यक्तिरूप में प्रत्येक द्रव्य उसी प्रकार अपने वर्ग के भाव से संयुक्त है।⁴ गुणों से अलग द्रव्य का हमें प्रत्यक्ष नहीं होता, और इस प्रकार

1 देखिए गोडपादकृत कारिका, 3 5 पर शकराचार्य ।

2 वैशेषिकसूत्र, 1 1, 10 ।

3 शाकरभाष्य, 2 2, 17 ।

4 श्री हर्ष पृथ्वा है कि ऐसे गुण, जो सख्या जैसे अन्य गुणों को धारण करते हैं, द्रव्यों के अन्तर्गत क्यों नहीं लाए गए। यदि गुणों की परिभाषा करते हुए यह कहा जाता है कि ये सामान्य के अधिष्ठान हैं, तो वह पृथ्वा है कि वे विध्यात्मक सत्ताओं, यथा उपाधियों, के अधिष्ठान हैं या नहीं (खण्डन, 4 • 3)। अनेकजेंडर गुण को पदार्थ मानने को उचित नहीं है ।

को धारणा कि गुणों के परिवर्तन होने पर भी कोई वस्तु अपरिवर्तित रह जाती है, तर्क के विरुद्ध है :¹ यदि हम उन गुणों को अपना आधार बनाएं जो परिवर्तित हो जाते हैं, तो स्थायी द्रव्य कोई हो ही नहीं सकता। पत्ती जो आज खाली, हरे रंग की तथा रस से पूर्ण है, अगले दिन म्लान होकर पीली पड़ जाती है, और उससे भी अगले दिन भूरे रंग की और पुरभाई हुई दिखाई देती है। इससिद्ध हम नहीं जान सकते कि उस पत्ती का स्थायी गुण क्या है। दशेवमारुत का सम्पूर्ण इतिहास यह सिद्ध करता है कि वस्तु का अन्तस्तत् एक ऐसा रहस्य है जिसके अन्दर प्रवेश करना कठिन है।² अपने गुणों तथा कर्मों को छोड़कर द्रव्य क्या वस्तु है, यह जानने की आशा हम नहीं कर सकते। आनुभविक जगत् में हमें द्रव्य तथा गुण, इन पदार्थों का उपयोग करने को बाध्य होता होता है, यद्यपि अस्तित्व की हम गुणों के रूप में नहीं ला सकते, और तो भी वैशेषिक स्वीकार करता है कि द्रव्य अपने गुणों से अलग कुछ नहीं हैं। हम द्रव्य की परिभाषा केवल उसके गुणों के द्वारा ही कर सकते हैं। इसी प्रकार पदार्थों में परस्पर-भेद भी उनके भिन्न-भिन्न गुणों के द्वारा ही कर सकते हैं। हम एक पदार्थ को भिन्न-भिन्न समयों से वही तभी तक कहते हैं जब तक कि उसमें वही गुण रहते हैं। जब हम भिन्न गुणसमूहों को पाते हैं तो हम कहते हैं कि ये वस्तुएं भिन्न हैं। द्रव्य हमारे अनुभव के स्थायी तथ्यों का निर्देश करता है। आत्मा और परमाणु, देश, काल, आकाश और मन हमारे अनुभव के निरन्तर रहने वाले अवयवों का निर्देश करते हैं।

वैशेषिक का प्रत्यक्ष अनुभव के सभी पहलुओं को लेकर उन्हें एक सामान्य योजना में ठीक-ठीक स्थान पर बैठाना है। इन्द्रियवश्र जगत् का एक यथार्थ आधार है, जो प्रत्यक्षदर्शी से स्वतन्त्र है। सम्बन्ध इन अर्थों में यथार्थ है कि इन्हें मनुष्य के मन में नहीं बनाया है। वैशेषिक की सम्मति में अनुभव हमें केवल बहुविध रूप में प्राप्त नहीं होता है। यह नियमों में स्थापित है, जो इसपर केवल आरोपित नहीं किए गए हैं। गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और सम्बन्ध आश्रित पदार्थ हैं, जबकि द्रव्य एक स्वतन्त्र सत्ता है जिस (आश्रय) पर वे सब आश्रित हैं। द्रव्य नितान्त अनाश्रित है। अनित्य द्रव्य, जो कारण से उत्पन्न है, यथार्थ से द्रव्य नहीं है। नौ नित्य द्रव्यों का सिद्धान्त वैशेषिक के अनेकवाद का प्रमाण प्रतिपाद्य विषय बन जाता है। ये नौ नित्य द्रव्य, प्रोक्त-सर ब्राह्मण के अनुसार, भौतिक पदार्थ हैं, जो प्रत्यक्ष-विषयक पदार्थों तथा इन्द्रिय-सामग्रियों से भिन्न हैं। इनका महत्त्व इसमें है कि ये प्रत्यक्ष की सामग्री की व्याख्या करने तथा उसे व्यक्तित्व करने, इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष में जाने वाली प्रकृति को अधिक बुद्धि-यन्त्र बनाने की समता रखते हैं। प्रकृतिवाद-सम्बन्धी पक्षपात के कारण वैशेषिक विचारक अनुभव की एक निरन्तर परिवर्तित होने वाले छायाचित्र की भाँति मानने के लिए बाध्य होते हैं, जिसकी व्याख्या के लिए बाह्य साधनों की आवश्यकता है। वे अनुभूत पदार्थों को परदे पर पड़े हुए छायाचित्रों की भाँति मानते हैं जिनकी पृष्ठभूमि में द्रव्य है। द्रव्यों के द्वारा, जो पृष्ठभूमि में छिपे रहते हैं, हमारे मन के परदे पर छायाचित्र प्रकट होते हैं। यह एक काल्पनिक धारणा है, जिसके लिए कोई प्रमाण हमारे पास नहीं

1 परबु देविए न्यायवार्तिक, 1 : 1, 13, कहा पर 'पुन्यवर्तितुणा' को द्रव्य समझा जाता गया है, जिसका तात्पर्य पृथ्वी भाँति बोर भुज है, और यह सुझाव गया है कि द्रव्यों और गुणों का बोध इन्द्रियों द्वारा होता है।

2 साध्य द्रव्य और गुण को एक ही यथार्थतासम्पन्न मानता है। अद्वैत वेदान्त द्रव्य के विचार की मजकूर मानता है तथा समझता है कि यह केवल विचार का एक प्रकार है। तुलना कीजिए शोक : 'ऐसे आनन्द ही हमें मन बहराती है'।

है। हमें अनुभव के पीछे जाकर ऐसी वस्तुओं की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं है जो अपने-आपमें रहस्यपूर्ण हैं। वैशेषिक हमें आदेश देता है कि हमें आनुभविक चेतना के निर्णयों को ही सही मानना चाहिए, क्योंकि यह कहा जाता है कि वह आदि से अन्त तक यथार्थ तथा पृथक्-पृथक् वस्तुओं का प्रतिपादन करती है। किन्तु वह स्वयं ही चेतना की साक्षी से परे जा रहा है, जबकि वह आनुभविक जगत् को एक प्रकार का परदा मानता है, जो हमारे तथा अदृश्य यथार्थसत्ताओं के बीच में पड़ा हुआ है। वैशेषिक दृश्य वस्तुओं को सरल करने अथवा संयुक्त करने का कार्य अपने ऊपर लेता है, किन्तु जब वह इस प्रकार की धारणा बनाता है कि जगत् की अनेकता एक तात्त्विक अनेकता का दृश्य मात्र है तो एक मिथ्या तत्त्वज्ञान का आश्रय लेता है। किन्तु जब वह एक बार अनुभूत एकत्व को अनेकों विभिन्न तत्त्वों में भग कर देता है, तो उन्हें फिर से एक पूर्ण इकाई में संयुक्त नहीं कर सकता। एक तितर-बितर और वियुक्त विविधता एकत्व का उत्पन्न नहीं कर सकती, जब तक कि इसमें दैवीय शक्ति ही का हाथ न हो। ये द्रव्य अपने नित्य आत्म-स्वरूप तथा अनित्य अभिव्यक्तियों, दोनों अवस्थाओं में ही एक सुसंगत इकाई का निर्माण नहीं कर सकते। ऐसी कोई श्रृंखला नहीं है जिससे हम इन्हें एकसाथ बांध सकें।

द्रव्यों के अन्त सम्बन्ध के विचार को सुचारु रूप से विकसित नहीं किया गया। वैशेषिक जहां सम्बद्धता को आनुभविक जगत् का प्रधान लक्षण मानता है, वहां असम्बद्ध परमाणुओं तथा आत्माओं को वैज्ञानिक पदार्थ मानकर वह सब प्रकार के सम्बन्धों को बाह्य तथा स्वच्छन्द बना देता है। यथार्थ सत् रूपी जगत्, अर्थात् नौ नित्य द्रव्य, परिवर्तन से सदा अप्रभावि रहते हैं, और दृश्यमान परिवर्तन का आधार स्वयं यथार्थ के किसी लक्षण में भी नहीं खोजा जा सकता। सम्बद्धता इस प्रकार यथार्थसत्ताओं की एक बाह्य घटना बन जाती है। असंयुक्त परमाणु दृश्यमान जगत् का कारण नहीं हो सकते। दृश्यमान वस्तुओं को उत्पन्न करने के लिए उन्हें अवश्य परस्पर मिलना तथा टकराना चाहिए। यदि परमाणुओं में गति-सम्बन्धी गुण है तो वे सही अर्थों में असम्पृक्त नहीं हैं, क्योंकि परमाणुओं की गति भी उनके असम्पृक्त होने का निषेक करती है। अदृष्ट को मानने का अर्थ दार्शनिक व्याख्या की हर संभावना को छोड़ देना है। यदि वैशेषिक सम्बन्धों की यथार्थता के अपने सिद्धान्त के प्रति दृढ़ रहना चाहता है, जिसे वह पदार्थों अथवा अनुभूत जगत् का विवरण देते हुए अंगीकार करता है, तो उसे नित्य अपरिवर्तशील द्रव्यों की, जो वैज्ञानिक पदार्थ हैं, अपनी कल्पना को त्याग देना होगा, और सम्बद्धता को भी यथार्थ बनाना होगा। यथार्थ सम्बद्धता सम्बद्ध तत्त्वों की नितान्त स्वतन्त्रता के साथ संगति नहीं खा सकती। इसलिए तथाकथित नित्य द्रव्य अभिश्रित, परिवर्तनरहित स्थायी तत्त्व नहीं हो सकते, बल्कि एक निरन्तर परिवर्तनशील पद्धति के केवल अपेक्षाकृत स्थिर बिन्दु हो सकते हैं। यदि परिवर्तन और सम्बद्धता का यथार्थता के सारतत्त्व से सम्बन्ध है, तो यथार्थता अभिश्रित यथार्थसत्ताओं का समुच्चय नहीं है। सही अर्थों में वैज्ञानिक पदार्थ नित्य द्रव्य नहीं है, बल्कि स्वयं जगत् की सदा परिवर्तनशील अभिन्नता है।

जब वैशेषिक नित्य परमाणुओं को तथ्य रूप में मान लेता है तो इसका आशय इस प्रकार के सुभाव से है कि देश-काल के विस्तृत क्षेत्रों में हम अतीन्द्रिय कणों का एक समूह पाते हैं। ये कण इतने अधिक सूक्ष्म हैं कि अकेले मनुष्य के दृष्टिक्षेत्र को स्पर्श नहीं कर सकते, यद्यपि जब ये परस्पर संयुक्त हो जाते हैं तो दृश्यमान कोटि में आ जाते हैं। इनके ये संयुक्त रूप न्यूनाधिक परिणाम में स्थायी होते हैं, यद्यपि किन्हीं

भी अर्थों में नित्य स्थायी नहीं होते। कार्यकारण सिद्धांत के प्रयोग के लिए, कि अमृत से कुछ उत्पन्न नहीं होता, इन नित्य परमाणुओं की स्थापना आवश्यक है। वैशेषिक का इस प्रकार का ठीक ठीक ही है कि जहां आधाम (विस्तार), सम्बादी, आकृति, काल और गति, देश-काल सम्बन्धी गुण हैं, वहां गन्ध, रस, रंग, उष्णता और शब्द देश-काल को भरने वाले गुण हैं। फलितहास छन्द को एक ओर रखकर, वैशेषिक गन्ध, रस, रंग तथा उष्णता को, जो हमारे अनुभव की विषयवस्तु हैं, परमाणुओं से व्याख्या करता है। क्योंकि हमारे अनुभव के ये लक्षण स्थायी हैं, इसलिए वह इनकी व्याख्या परमाणुओं को नित्य मानकर करता है; अनुभव के परिवर्तनशील पहलुओं का उद्भव अन्तिम द्रव्यों से तथा स्थायी पहलुओं का नित्य द्रव्यों से बताता है। अन्तिम सामग्री, जिसको लेकर वैशेषिक आगे बढ़ता है और जिसकी व्याख्या करने का वह प्रयत्न करता है, हमारे इन्द्रियानुभव हैं। परमाणु अपने-आपमें हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान की पहुंच से बाहर हैं, यह स्पष्ट स्वीकार किया गया है, यद्यपि इस सब दृश्य के प्रादुर्भाव के लिए, जिसे हम देख सकते हैं और देखते हैं, उन्हें अनिवार्य समझा गया है। हम रंगों, छन्दों, रसों तथा उष्णताओं का प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं। इस इन्द्रिय-सामग्री को हम प्रकृति के भाग के रूप में प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं, न कि मन के भाग के रूप में, जैसा कि बौद्ध मानते हैं। किन्तु क्या हमें परमाणुओं को इस इन्द्रिय-सामग्री के अतीन्द्रिय कारण मानने की आवश्यकता है? यदि हम रंगों, शब्दों, स्पर्शों तथा रसों को क्रमशः एक-दूसरे से पृथक् प्रत्यक्ष करें तब तो प्रकृति को परमाणुओं के टुकड़ों से बना हुआ मानने में कुछ भौचित्य हो सकता है। किन्तु वैशेषिक इसपर ठीक ठीक बात देता है कि दुर्घटमान प्रकृति एक सम्बद्धता है, एक-दूसरे में विघटित होती इन्द्रिय-सामग्री का एक पुञ्ज है, एक निरन्तर बहती धारा है। इसी इन्द्रिय-सामग्री में से हम अपने अनुभव-सम्बन्धी विचार का निर्माण करते हैं जिसमें वस्तुएँ, उनके गुण और सम्बन्ध सम्मिलित हैं। किन्तु कल्पित परमाणु आनुभविक जगत् के अन्तर्निहित घटक नहीं हैं। परमाणुओं की प्रकल्पना केवल नई कठिनाईयाँ ही उत्पन्न करती है और वैशेषिक दर्शन को विपरिचितानन्द के संकटों की ओर ले जाती है। हमें परमाणुओं का बोध नहीं होता, तो भी उन्हें एकमात्र समारंभता मान लिया गया है जो अनुभूत पदार्थ को उत्पन्न करती है। कार्यकारण सिद्धान्त का व्यवहार दार्शनिक है, और जिसका हम प्रत्यक्ष ज्ञान करते हैं वह, जिसका अस्तित्व है उसके साथ, अर्थात् अनुभव के कार्त्तिक अग्रमाणात कारणों - परमाणुओं के साथ, कोई सम्बन्ध नहीं रखता। ये धर्मों आधार इनपर निर्माण किए गए मूर्त अनुभव के लिए अपर्याप्त हैं। हमारा अनुभव घटनाओं की शृंखला से बना है, जो देश और काल से सम्बद्ध है। प्रत्येक घटना की एक वैशेषिक स्थिति होती है, अर्थात् वह किसी स्थान-विशेष पर होती है; और उनका कुछ इतिहास होता है, अर्थात् वह किसी काल-विशेष में होती है। किन्तु ये देश और काल सम्बन्धी गुण ही घटना का पूर्ण स्वरूप नहीं हैं। हमें भौतिक विन्दुओं अर्थात् परमाणुओं के विषय में कुछ भी ज्ञान नहीं। जो कुछ हम यह जानते हैं, यह है कि शरीर एक ही समय में अनेकों स्थितियों में रहते हैं, और इसलिए हम यह कहते हैं कि वे देशीय विस्तार तथा रूप वाले हैं। सही-नहीं अर्थों में, हम न तो व्यापक प्रकृति को जानते हैं और न अदृश्य परमाणुओं को ही जानते हैं, बल्कि केवल पिण्डों को जानते हैं। आधारभूत जो गति करता है उसे ही हम पिण्ड कहते हैं। यह प्रकृति का, जो अपने भागों की प्राकृतिक स्थिति को अपरिवर्तित रूप में स्थिर रखती है, एक हिस्सा है, किन्तु अन्य स्थितियों के साथ उनके सम्बन्ध परिवर्तित हो जाते हैं। एक विस्तृत इकाई की सीमाएँ स्थिर होती हैं, और जब तक आन्तरिक तथा बाह्य सम्बन्धों को यह स्वतः-

त्रता बनी रहती है उसकी पहचान में कोई परिवर्तन नहीं आता। जिसे हम वस्तु अथवा पिण्ड के नाम से पुकारते हैं वह देश का एक क्षेत्र-विशेष है, जो किसी विशेष लक्षण द्वारा लक्षित होता है और काल के अन्दर अपरिवर्तित रहता है। हमें अनुभव में जो मिश्रण प्राप्त होता है, हम उसमें देश तथा काल को घेरनेवाले पिण्ड को स्वयं देश तथा काल से भिन्न करते हैं। प्रकृति वह है जो देश-काल के साथे को भरती है।¹ वैशेषिक उन बौद्ध कल्पनाओं से सहमत नहीं है जिनकी तुलना अलेग्जेंडर तथा रसल जैसे कुछ नव्य यथार्थवादियों की कल्पनाओं से की जा सकती है और जो व्यक्ति को सामान्य से, यथार्थ वस्तुओं को उनके सम्बन्धों से, शब्दों को उनके अर्थ-सम्बन्धों से और प्रकृति को देश और काल के संयोग से उत्पन्न मानती हैं। गतिमान पदार्थों के बिना गति नहीं हो सकती। वैशेषिक परमाणु को यथार्थसत्ता मानती है, सीमा निर्माण करने वाला केवल विचार नहीं। वैशेषिक के मत में परमाणु रंग आदि गुणों के धारण करने वाला कहे जाते हैं। शंकराचार्य का तर्क है कि जिसमें रंग आदि गुण हैं वह अणु (सूक्ष्म) तथा नित्य नहीं हो सकता। अनुभव के आधार पर निर्णय करने से भी रंग आदि गुणों से सम्पन्न पदार्थ मूर्तरूप तथा अस्थायी है।² यदि प्रत्यक्ष न होना स्थायी भाव का संकेत माना जाए तो द्वयणुकी को भी, जो इतने सूक्ष्म है कि प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, स्थायी मानना चाहिए।³ यदि विश्व के आधार का नित्य होना आवश्यक है तो परमाणु निश्चय ही विश्व का आधार नहीं माने जा सकते।⁴ जगत् की स्थिरता (निश्चय) परमाणुओं की विभिन्नता के कारण बताई जाती है। किन्तु नितान्त बाह्य तथा आकस्मिक सम्बन्ध जगत् के निश्चित स्वरूप की व्याख्या नहीं कर सकते। प्रकृति के अपनी भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में रूपान्तरण की प्रकल्पना परमाणुओं के निर्विकार होने की कल्पना के विरुद्ध जाती है। जहाँ साधारण चिन्तनविहीन अनुभव जगत् को खण्डों में विभक्त करता है जहाँ प्रत्येक वस्तु एक-दूसरी से पृथक् नहीं तो विलक्षण अवस्था है, वहाँ यादा-सा भी चिन्तन हमें यह जनाता है कि वस्तुएँ एक-दूसरी में परिणत हो जाती हैं। वनना नाम की एक वस्तु है जिसे विकास भी कहते हैं। वस्तु-सम्बन्धी मध्य नमूनों की अनेकता नहीं बल्कि एक सामान्य स्वरूप है। वैशेषिक को अपनी आनुभवीक प्रवृत्ति के कारण होने (सत्) के विचार से ऊपर वनने के विचार को स्थान देना चाहिए था। यदि हम किसी एक वस्तु से दूसरी की अपेक्षा अधिक प्रभावित होने हैं, तो यह प्रकृति के एक-व और सब श्रेणियों के 'परमाणुओं' के उद्भव-स्थान की मौलिक एकता के ही कारण है। विकास का विचार इस बात का उपलक्षण है कि नाना आकृतियों की अपेक्षा उस तत्त्व का महत्त्व कहीं अधिक है जो उन सब आकृतियों में से गुजरता है। यथार्थता, जो हमारे समक्ष आती है, स्वरूप में परमाणु-निर्मित नहीं है, बल्कि एक ऐसी सामग्री प्रतीत होती है जिसके भिन्न-भिन्न गुणों वाले पहलू एक-दूसरे में विलीन हो जाते हैं। शंकराचार्य का कहना है कि भिन्न-भिन्न तत्त्व एक ही परमतत्त्व की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं, जैसे पृथ्वी ठोस है, जल अपेक्षाकृत सूक्ष्म है, प्रकाश उससे भी सूक्ष्म है और वायु सबसे सूक्ष्म

1 वस्तुतः घटनाएँ ही ठोस सामग्रियाँ हैं जिनसे देश और काल का प्रादुर्भाव हुआ। केवल मात्र विस्तार और शुद्ध क्रमिक प्रक्रिया दोनों ही अमूर्त भाव हैं। यदि विश्व की मौलिक इकाइयाँ कोई हैं तो वे देश-काल-प्रकृति हैं, जिन्हें प्रोफेसर व्हाइटहेड घटनाएँ कहते हैं। पदार्थों की स्थायी सामग्री, अर्थात् देश और काल सब घटनाओं के आश्रित हैं।

2 वैशेषिकसूत्र, 4, 1, 1।

3 4, 1, 5।

4 शंकरभाष्य, 2, 2, 15।

है। उक्त चारो तत्त्वों के अनुकूल परमाणुओं के विषय में यह कल्पना नहीं की जा सकती कि उनमें गुणों की संख्या अधिक अथवा स्थूल होगी, केवल इसलिए कि पृथ्वी में चार गुण हैं, जब में तीन गुण हैं, और इसी प्रकार इन तत्त्वों में गुण कम होते गए हैं। फिर सब परमाणुओं में सब गुण हैं, यह भी नहीं कहा जा सकता। यदि उनमें केवल एक ही गुण माना जाए तो हमें पृथ्वी में सब का प्रत्यक्ष न होना चाहिए, अथवा जब में रूप का प्रत्यक्ष न होना चाहिए, क्योंकि कार्बों के गुण कार्बों के पूर्ववर्ती गुणों के कारण होते हैं। परस्पर विलक्षण परमाणुओं की अनन्त राशि एक सामञ्जसपूर्ण विश्व को उत्पन्न नहीं कर सकती। इस कठिनाई को दूर करने के लिए सम्बन्ध का रहस्यमय सम्बन्ध का आविष्कार किया गया है। कहा जाता है कि द्वययुक्त, जो दो परमाणुओं से मिलकर बनते हैं, उन परमाणुओं से मिले हैं, यद्यपि सम्बन्ध-सम्बन्ध से उनके साथ सम्बन्ध हैं।

परमाणु घटनाओं के प्रवाह के स्याही घटक हैं। प्रकृति में कुछ ऐसा भी है जो गति नहीं करता। हमारे अनुभव में कुछ स्थिर तत्व होते हैं जिन्हें हम द्रव्यों से सम्बद्ध करते हैं। जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, द्रव्य उस विधि-विशेष का नाम है जिसके अनुसार वस्तुओं का व्यवहार चलता है। हमारे अनुभव के कुछ निरवस्था हैं, यद्यपि यह परिवर्तनशील स्वभाव वाला है। इस प्रकार अनुभव द्वारा हम जिस अनिर्धार्य परिणाम पर पहुँचते हैं वह यह है कि प्रकृति का तत्त्व कुछ ऐसा भी है जो बराबर परिवर्तित होती रहती है यद्यपि वह निरन्तर स्थिर रहती है। परमाणुओं की प्रकल्पना से केवल यही उपयोगी सुझाव दर्शनशास्त्र को मिलता है कि पदार्थ वह है जिसका स्वयं अपने में और अपने लिए अस्तित्व है। तोस आदर्शवाद में सम्पूर्ण इकाई ही इस प्रकार की पदार्थता रखती है, क्योंकि हिस्सों के विद्योपत्व का अर्थ सम्पूर्ण इकाई के विद्योपत्व का नाश होगा। किन्तु सम्पूर्ण इकाई का अपने हिस्सों के साथ सम्बन्ध कठिनाईयों से बर्ती नहीं है, इसलिए सकार्यसत्ता का केवल चेतनता से ही वादात्मक हो सकता है।

अब वैज्ञानिक देश और काल के व्यापक (सामान्य) तथा पदार्थरूप का प्रतिपादन करता है। तो उसका अभिप्राय यही है कि यह विषय जिस रूप में हमें प्रतीत होता है, एक अनासक्त विस्तार है, एक ऐसी अवधि है जिसका पाप नहीं हो सकता, एक ऐसा भूगर्भ है जिसकी कोई सीमाएँ नहीं हैं, कोई तल नहीं है और कोई अन्त नहीं है। प्रत्येक घटना के अन्दर देश तथा काल सम्बन्धी गुण रहते हैं। यदि किसी वस्तु की दैर्घिक स्थिति बड़ी रहती है और कालिक स्थिति में परिवर्तन होता है, तो हम कहते हैं कि शरीर निरन्तर है, किन्तु यदि यह निरन्तर परिवर्तन में जाती है जिस प्रकार कि काल बराबर परिवर्तित होता है, तो हम उसे गति कहते हैं। हमारे अनुभव का क्योंकि एक देशकालिक स्वरूप है, इसलिए वैज्ञानिक अनुमान करता है कि देश और काल हमसे बाह्य हैं और वे रिक्त पानों के समान हैं, जिनका भरना वस्तुओं तथा घटनाओं से होता है। तब यह प्रतीत होता है कि देश व काल विषयक सम्बन्ध देश तथा काल सम्बन्धी प्रत्यक्षानुभवों से बने हैं। यदि हमारे अनुभव के देश तथा काल सम्बन्धी स्वरूपों की माप यह है कि हम देश तथा काल को व्यापक द्रव्य स्वीकार करें, तो कोई कारण नहीं कि हम इस विराट् अन्तरिक्ष में एक विराट् बुद्धि को, एक विराट् प्रकाश को, एक विराट् अक्षर को

1. आधुनिक विज्ञान परमाणुओं की विद्युत में निरन्तर हुआ बताता है, और प्रकृति सम्बन्ध का अर्थ हो के समान आकाशीय तत्व बनती जा रही है।

को और अच्छे-बुरे तथा तटस्थ उन सब गुणों के विराट् विश्वीय भण्डारों को भी स्वीकार न करें जो हमारे वास्तविक अनुभवों को स्वरूप प्रदान करते हैं। देश और काल अनुभवों से उत्पन्न नहीं माने जा सकते, क्योंकि अनुभव उनकी पूर्वविद्यमानता को स्वीकार करता है। यह कहने से कि देश और काल व्यापक हैं, सर्वगत द्रव्य है, उनका अभिप्राय यही है कि जो कुछ है, देश के अन्दर है और जो कुछ होता है, काल के अन्दर होता है। जगत् के पदार्थ गतिमान हैं, अर्थात् देश को घेरते हैं और काल के अन्दर अपने व्यवहार में परिवर्तन लाते हैं। पिण्डों से विहीन देश और घटनाओं से विहीन काल को द्रव्य कहा जाता है। अपने अनुभवों की व्याख्या के लिए, जो देश-सम्बन्धी तथा काल-सम्बन्धी स्वरूप रखते हैं, वैशेषिक एक अपार तथा असीम देश की तथा एक ऐसी अवधि (काल) की कल्पना करता है जिसकी कही समाप्ति नहीं है। किन्तु ये अनन्त देश और काल केवल तात्त्विक कल्पनाएँ-मात्र हैं, तथ्यों का विवरण नहीं हैं।

यद्यपि देश काल-सम्बन्धी परिवर्तनों के बिना निरर्थक प्रतीत नहीं होता, किन्तु काल बिना परिवर्तनों तथा घटनाओं के कुछ नहीं है, जैसेकि सम्बद्ध पक्षों के बिना सम्बन्ध कुछ नहीं है। काल यथार्थ वस्तु से व्याप्त है। काल वस्तुओं के अनेकत्व का संकेत नहीं करता। एकाकी द्रव्य में भी काल हो सकता है। एक पुरुष अपने चरित्र में परिवर्तन कर सकता है, एक फूल अपना रंग बदल सकता है। देश को क्योंकि स्थिति, दूरी इत्यादि के गुणों से व्यवहार करना होता है, इसलिए इसे नानाविध यथार्थ वस्तुओं की आवश्यकता होती है। समय अकेला अपने-आपमें सह-अस्तित्व की विविधता का उप-लक्षण नहीं है। इसका सह-अस्तित्व के साथ उत्पत्ति ही सम्बन्ध है जितना कि एक यथार्थ-वस्तु का अन्य यथार्थवस्तु के साथ।

जिस तर्क के द्वारा परमाणुओं की कल्पना की जाती है, वह देश तथा काल के सम्बन्ध में लागू नहीं होता। वैशेषिक यह नहीं कहता कि काल की निरन्तरता अविभाज्य तथा पृथक् अणुओं से उत्पन्न होती है, अथवा देश की निरन्तरता पृथक् बिन्दुओं अथवा देशीय इकाइयों से उत्पन्न होती है। यदि प्रकृति के खण्डित होते-होते शून्य में परिवर्तित हो जाने की कठिन समस्या का निराकरण केवल अविभाज्य परमाणुओं की कल्पना के द्वारा ही हो सकता है, तो देश और काल की निरन्तरता की व्याख्या भी केवल बिन्दुओं तथा अणुओं की कल्पना से ही हो सकती है। यदि देश और काल की अवस्था में एक सार्वभौम देश तथा एक सार्वभौम काल की कल्पना सम्भव है, तो भौतिक विश्व की व्याख्या के लिए भी एक सार्वभौम प्रकृति की प्रकल्पना सर्वथा युक्तियुक्त हो सकती है। हमें वस्तुएं परस्पर देशीय सम्बन्ध से सम्बद्ध मिलती हैं, और घटनाएँ कालिक सम्बन्ध से सम्बद्ध मिलती हैं। देश और काल हमारे अनुभव के लिए पदार्थों के पारस्परिक सम्बन्धों के प्रतिनिधि हैं। देश तथा काल सम्बन्धी ये सम्बन्ध तात्कालिक अनुभव के लिए तथ्य हैं, और इस प्रकार की प्रकल्पना कि घटनाएँ प्रस्तुत देश तथा प्रस्तुत काल में घटती हैं, जिनमें प्रस्तुत तथा स्थिर आणविक सामग्री में सम्पन्न हुए परिवर्तन भी आ जाते हैं, तात्त्विक विवेचन का परिणाम है। एक सार्वभौम देश, एक सार्वभौम काल तथा निरन्तर स्थायी परमाणु, ये सब काल्पनिक समाधान हैं, प्रस्तुत तथ्य नहीं हैं।¹ द्रव्य की

1 तुलना कीजिए व्हाइटहेड से - "घटनाओं के विषय में हमें ऐसा विचार न करना चाहिए कि वे एक प्रस्तुत समय में, एक प्रस्तुत देश में घटती हैं और प्रस्तुत स्थायी सामग्रियों में हुए परिवर्तनों वाली हैं। काल, देश और सामग्री घटनाओं के सहायक हैं। सापेक्षता की पुरानी प्रकल्पना के आधार पर, काल और देश सामग्रियों के मध्यगत सम्बन्ध हैं। हमारी प्रकल्पना के आधार पर वे घटनानों के मध्यगत सम्बन्ध हैं" (इन्क्वायरी, पृष्ठ 26)।

यह दोषपूर्ण परिभाषा कि द्रव्य गुणों का अधिष्ठान है, वैशेषिक को देश, काल आदि को द्रव्य मानने की ओर प्रवृत्त करती है। प्रकृति वह सामग्री है जो देश तथा काल की पूर्ति करती है, और यदि हम ठीक-ठीक समझना चाहें तो हमें यह कहना होगा कि मूलभूत विचार जिससे इस विषय की व्याख्या की जा सकती है वह है देश-काल-प्रकृति-रूप सामग्री। यह एक ऐसा निष्कर्ष है जिसका एक धुंधला बोध कतिपय वैशेषिकों को भी था। शिवविरचित का कहना है कि आकाश, देश और काल वस्तुतः एक है, यद्यपि नामा-विषयकार्यों के कारण इन्हे तीन प्रकार का विचार में लाया गया है।¹ इस मत का समर्थन चन्द्रकांत तर्कालंकार ने किया है। उनका तर्क है कि कथाद के मत में देश, काल और आकाश एक ही द्रव्य है, यद्यपि इसे इसके द्वारा उत्पन्न कार्यों तथा उन विभिन्न बाह्य परिस्थितियों के अनुसार, जो इसके साथ सम्बद्ध हों, देश अथवा काल अथवा आकाश के विभिन्न नामों से पुकारा जाता है।² देश और काल प्रकृति से ही निकले हैं। परवर्ती नैयायिकों ने देश और काल को ईश्वर की ही अवस्थाएं बताया है।³

चेतनता एक कर्म है, एक ऐसी वस्तु का गुण है जिसका भूकावसा अल्प-वस्तु अर्थात् जड़-जगत् के साथ विस्तार तथा अनुक्रम के सम्बन्ध में होता है। आत्मा का अपने गुणों के साथ समवाय-सम्बन्ध है। शंकराचार्य ज्ञान आदि गुणों के साथ आत्मा के सम्बन्ध का प्रश्न उठाते हैं और आपत्ति करते हैं कि वैशेषिक दोनों को एक समान धैर्य में नहीं रख सकते, क्योंकि अज्ञान स्थायी है और गुण अस्थायी हैं। यदि दोनों को एक ही धैर्य में रखा जाएगा तो आत्मा की ऐसी दशा कभी न होगी जबकि वह गुणों से मुक्त हो सके। संक्षेप में, आत्मा को भी गुणों के समान ही अवश्य अस्थायी होना चाहिए।⁴ मानसिक जीवन की सकीर्णता आभासिक मन की धारणा के कारण बताई गई है, किन्तु आत्मा तथा मन के सम्बन्ध को सन्तोषजनक रूप में विचार में जाना कठिन है। जब वैशेषिक आत्मारूप द्रव्य को चेतनतारूप गुण से भिन्न करता है, तो वह एक धार्मिक मन को स्वीकार कर रहा होता है। किसी बाह्य पदार्थ की मन के प्रति प्रतिक्रिया का परिणाम ही हमारा अनुभव है, इस प्रकार का विचार, जैसाकि हम पहले देख आए हैं, समस्त अनुभव को अज्ञेय बना देता है। आत्मा का अन्तस्तम सारतत्त्व क्या है, हम नहीं जानते। इसके भिन्न-भिन्न गुण, गुस, दुःख, ज्ञान आदि विवेकशून्य आत्माओं की विवेकशून्य परमाणुओं के साथ पारस्परिक प्रतिक्रिया के द्वारा उत्पन्न होते हैं। जब आत्मा मुक्ति-प्राप्त कर लेती है तो ये गुण विनष्ट हो जाते हैं, और सब गुणों से रहित मुक्त आत्मा एक ऐसी इकाई है जिसके अन्दर कोई विविधता नहीं है और इसलिए वह सर्वथा अचार्थ-सत्ता भी नहीं रह जाती। अज्ञेय विषय प्रमाणा को अपने अन्दर धिनीत कर लेता है। मनुष्य एक उत्पादक केन्द्र है जो ससार की रचना में सहयोग देता है, जिसे वह जानता है। अनुभव, जो कि दर्शनशास्त्र के लिए एक समस्या है, न तो मन के लिए अग्रगण्य प्रकृति है और न प्रकृति से पृथक् मन है। मनोवैज्ञानिक तथा भौतिक पर्यायता सब स्थानों पर अत्यन्त धनिष्ठ रूप में सम्बद्ध रहती है। सब का आधार चेतनता है, वास्तवता नहीं। भौतिक विज्ञानी अपने परमाणुओं तथा शक्तियों को लेकर तथा मनोवैज्ञानिक अपनी

1. आकाशविरचित तु वस्तु एवैव उपाधिभेदान्नात्मवृत्तम्। (सुप्रसङ्गार्थी, 17) साध्य-प्रवचनभाष्य 1. 61।

2. देखिए 'सेकंड बुक्स ऑफ दि हिन्दू' ग्रन्थालय के परिशिष्ट बी०, पृष्ठ 4, वैशेषिक-ग्रन्थ के प्रति। और देखिए साध्यवचनबुल, 2 : 12।

3. आश्वने तर्कवस्तु, 15।

4. देखिए गौडपादहृत चारिका, 3 : 5, आकरभाष्य पर।

आत्माओं तथा क्षमताओं को लेकर बार-बार सारतत्त्वों के निष्कर्षण के लालच में पड़ते रहे हैं। अद्वैतवेदान्त तथा सांख्य के द्वारा स्वीकृत इस प्रकल्पना के विषय में बहुत-कुछ कहा जा सकता है कि अतीन्द्रिय आत्मा के अतिरिक्त हर एक अन्य पदार्थ विश्व-विकास के दौरान उत्पन्न होते हैं।

यदि हम आत्माओं के अनेकत्व के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं, जिसके लिए न्यायदर्शन का विवेचन करते हुए हमें कोई तार्त्विक औचित्य नहीं मिल सका, तो अब हमारे समक्ष एक ओर आत्माएँ हैं और दूसरी ओर देश-काल-प्रकृति है। देश-काल-प्रकृति का विशिष्ट लक्षण है गति अथवा सक्रमण, और सारय-दर्शन में इसे प्रकृति नाम से पुकारा गया है। सांख्यदर्शन अपने पुरुषों अर्थात् आत्माओं तथा प्रकृति के सिद्धान्त को लेकर न्याय-वैशेषिक द्वारा प्रतिपादित विचार से आगे प्रगति करता है।

गहनतम विश्लेषण हमारे समक्ष इस विषय को प्रकट करता है कि सम्बन्ध तथा गुण आदि सब सत्ताधारी तत्त्वों के अधीन हैं, और ये सत्ताधारी तत्त्व दो प्रकार के हैं, अर्थात् प्रकृति तथा अप्रकृति अथवा आत्माएँ, अर्थात् प्रकृति और पुरुष। हम ऋग्वेद के सुभाष से लाभ उठा सकते हैं और उक्त सुभाष वाइदिल के प्रथम अध्याय में भी, जहाँ सृष्टिरचना का वर्णन है, मिलेगा कि सुव्यवस्थित विचारमग्न आत्मा आदिम अस्त्व्यस्तता के अन्दर म जीवित प्राणियों की नाना श्रेणियों का तथा प्राकृतिक जगत् का आविष्कार करती है। केवल उसीको द्रव्य कहा जा सकता है जो पूर्णरूप में अस्तित्व रखता है। इस ससार में हमें कहीं भी कोई पूर्ण इकाई अब और यहाँ की सीमा के अन्दर बद्ध नहीं मिलती। हम वस्तुओं की एक-दूसरे से पृथक् करनेवाली मर्यादाओं को चिह्नित नहीं कर सकते। नि सन्देह एकत्व अथवा व्यक्तित्व के दर्जे होते हैं। व्यक्तित्व का उच्चतम प्रकार जो हमें मिलता है वह परिमित व्यक्ति का है, किन्तु यह भी स्वात्म-निर्भर नहीं है। यथार्थ द्रव्य वह है जो अपने अन्दर सान्त मनो तथा प्राकृतिक जगत् को सम्मिलित रखता है। इस ससार की आधारभूत मौलिक यथार्थसत्ता वह निरपेक्ष परम आत्मा है जिसकी अभिव्यक्ति विश्व के विघटित होने, गति के साथ-साथ अपने को निर्माण करने तथा परिवर्तित करने के विचार में होती है। अनुभव एक सतत 'सक्रमण' अथवा आन्तरिक सम्बद्धता है। देश का विभाजन विन्दुओं में, काल का क्षणों में, और प्रकृति का परमाणुओं में हो सकता है। किन्तु हम देख आए हैं कि विश्व को देश और काल तथा प्रकृति नहीं समझा जा सकता, बल्कि देश-काल-प्रकृति समझा जा सकता है। इस प्रकार प्रकृति, अथवा वह जो परिवर्तित होती है, विश्व की आधारभूत सामग्री को बनाती है तथा इसके अंशरूप तत्त्वों को वस्तुएँ न मानकर घटनाएँ मानना चाहिए।

वैशेषिक के अभिमत से पदार्थ दोषपूर्ण हैं, हम चाहे किसी भी दृष्टिकोण को अपनाएँ। यदि हम उन्हें भिन्नताओं के रूप में देखें, जिनका साधारण जीवन के स्तर पर कुछ अर्थ हो सकता है, तो हम ऐसी भिन्नताओं को लक्ष्य करेंगे जो सामान्य प्रयोग में आती हैं किन्तु पदार्थों की सूची में नहीं आती, जैसे भूतल तथा लक्ष्य सम्बन्धी भाव। यदि हम उन्हें अनुभव की दार्शनिक व्याख्या समझें, तो ससार को समस्त विविधता तथा परिवर्तन केवल एक भाव में रखे जा सकते हैं। परिमित जीवात्माएँ और प्राकृतिक जगत् ये निरन्तर प्रगति के पहलू हैं जो एक-दूसरे के अनुकूल हैं। वैशेषिक का यह विचार कि आत्मा यथार्थसत्ता का—जिसके तथा भौतिक प्रकृति के बीच बहुत भेद है—दूसरा छोर है, युक्तिसंगत है।

यदि प्रमेय जगत् के अनुभव के समस्त स्वरूप को प्राकृतिक कह सकें, क्योंकि प्रकृतिघटनाओं की सदा आगे बढ़नेवाली प्रगति है, तो इस योजना के अन्दर आत्मा का क्या

स्थान होगा ? ज्ञान के सिद्धान्त को यह एक समस्या है और हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार न्याय का सिद्धान्त—जिसे वैशेषिक ने भी स्वीकार किया है, अर्थात् जीवतया के पास एक निष्क्रिय मन है, जिसके अन्दर, जैसे किसी भी रिवत पात्र में, बाह्य जगत् अपने स्वरूप-सम्बन्धी विचारों को भरता है—सर्वथा पर्याप्त है। जड़ पदार्थों के अध्ययन वैशेषिक की समस्त दार्शनिक प्रवृत्ति का निर्णायक है। भौतिकवाद की छाया पृष्ठभूमि को अन्धकारमय बनाती है, और आत्माएं भी जती स्वल्प की, जैस्तिक परमाणु हैं, स्वयं में विवेकशून्य द्रव्य मानी गई हैं।

परमाणु और आत्माएं, देव और काम केवल शब्दमात्र हैं और ऐसे प्रतीक हैं जिनका अनुभव से पुष्कट कोई अर्थ नहीं है। वैशेषिक ने उन्हें कृत्रिम बनाकर रखा है जिससे कि उनके ऊपर वह अपने समस्त सिद्धान्त को खड़ा कर सके। ये हमारे अनुभव के भिन्न-भिन्न पहलुओं के केवल नाममात्र हैं। जिस प्रकार हम अपनी ग्यायशास्त्र की समीक्षा में देख आए हैं, मनोवैज्ञानिक तथा भौतिक दोनों प्रकार की व्यवस्थाओं का आधार एक सांवेभौतिक चेतना में है जिसे मनोवैज्ञानिक चेतनता के साथ मिश्रित न कर देना चाहिए। प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय (विषय) के परस्पर भेद की पृष्ठभूमि में यही चेतनता है। जब तक वैशेषिक इस मत को स्वीकार नहीं करता, तब तक वह उत्पत्ति-वियपक व्यवस्था, पदार्थों की यथार्थता और सदा परिवर्तनशील विषयीय विकास की, जिसके कि अवयव पोषे, पशु तथा मनुष्य हैं, कोई व्याख्या नहीं कर सकता। व्याख्या के लिए अदृष्ट का आशय मेला स्वेच्छाचारिता है, और ईश्वर अदृष्ट का स्थान नहीं ले सकता, जब तक कि उसे परम चेतनता का रूप न दिया जाए। यदि द्रव्य की एकता इसकी अप्रत्याशों की विविधता के अनुकूल है, तब तो संसार में पाए जानेवाले नामाविध अस्तित्व को एक मौलिक सत्ता के गुणात्मक पहलू मानने में हमारे मार्ग में कोई विशेष कठिनाई नहीं रह जाएगी। वैशेषिक का दोष यह है कि यह अपने परिभाषों को एक सामञ्जस्यपूर्ण सुनटित ढांचे में एकत्र नहीं कर सकता। इसे प्लेटो की 'रिपब्लिक' के इस प्रसिद्ध कथन के लाक्षणिक अर्थों में कि वही सच्चा विद्वान् अथवा दार्शनिक है जो चीखी को एकत्रित देख सकता है, दर्शनशास्त्र नहीं कह सकते। विषयों की सूची व्यवस्थित दर्शन नहीं है। मनुष्य-जीवन के अनेक पहलुओं वाले प्रसंग को वैशेषिक ने दृष्टि से औचित्य कर दिया, और इसके भौतिक दर्शन और आधार-सम्बन्धी तथा धार्मिक मूल्यों की एक एकलव्य व्याख्या नहीं की गई है। विश्व की युक्तियुक्त व्याख्या की बौद्धिक माग के लिए, एक परमाणुवादी अनेकवाद अन्तिम समाधान नहीं हो सकता। किन्तु हम वैशेषिक के साथ इस प्रकार का चिन्तन करने में सहमत हैं कि केवल तर्कों का आधार सेतेवाले विद्वान् का विभूत विदलेपन सम्भावना के विज्ञान से अधिक कुछ प्रदान नहीं करता, और यह समुत्तभाव्यात्मक उपचार मात्र है, जिसका यथार्थ जगत् से कुछ सम्बन्ध नहीं है। दर्शन-शास्त्र साधारण बुद्धि की समालोचना कर सकता है किन्तु उससे अपने को सर्वथा असंग नहीं कर सकता। साधारण बुद्धि ही सब कुछ नहीं है, किन्तु यह निदबय ही समस्त फल-प्रद दर्शन की पहली सीढ़ी है। केवल दर्शन की विधि में साधारण बुद्धि की विधि में भेद है। इन्द्रियों के ज्ञान द्वारा जो सत्य प्रस्तुत किए जाते हैं, वह यथासंभव उनके अधिक से अधिक पार और ऊपर बढ़ने की चेष्टा करते हैं। रचनात्मक तर्क, जो दार्शनिक प्रतिभा का एक साधन है, संसार को उच्चतर सिद्धान्त का आधार प्रदान करने की कोशिश करता है। उन्ही तथ्यों की, जिनको न्याय-वैशेषिक के विचारकों में लक्ष्य किया, अधिक सन्तोषजनक व्याख्या हो सकती है; और, जैसाकि हम आगे चलकर देखेंगे, सांख्य और वेदान्त अधिक सन्तोषजनक दार्शनिक रचनाओं तक पहुंचते हैं जो एक ईश्वर, एक

विधान और एक तत्त्व' में विश्वास करने को अधिक युक्तियुक्त बताती है।

उद्धृत ग्रन्थों की सूची

- चैटर्जी : हिन्दू रियलिज्म
 कावेल तथा गफ : सर्वदर्शनसंग्रह, 10
 गगानाथ झा : प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, श्रीधर की न्यायकन्दली
 टीका सहित
 फंडीगन : दि वैशेषिक सिस्टम
 कोय : इण्डियन लॉजिक एण्ड ऐटोमिज्म
 नन्दलाल सिन्हा : दि वैशेषिकसूत्राख आफ कणाद
 रोभर : भाषा-परिच्छेद एण्ड सिद्धान्तमुक्तावली आफ विश्वनाथ
 ग्रह : दि वैशेषिक फिलासफी

के द्वारा अपने परिणामों पर पहुँचता है। कतिपय विद्वानों के अनुसार, 'साख्य' नाम 'संख्या'¹ के कारण हुआ, जो उचित ही है, क्योंकि यह दर्शन हमें विश्व के तत्त्वों का विश्लेषणात्मक परिगणन देता है। किन्तु यह परिगणन की प्रवृत्ति समस्त हिन्दू विचारधारा की पद्धतियों में सामान्य रूप से पाई जाती है। प्राचीन पाठ्य पुस्तकों में 'साख्य' का प्रयोग दार्शनिक विचार के लिए हुआ है, न कि परिगणन के अर्थों में।² यह विशिष्ट दर्शन, जो सावधानतापूर्वक विचार करके पुरुष अथवा आत्मा तथा अन्य सत्ताओं के स्वरूप की व्याख्या करता है,³ अपना नाम सार्थक करता है।⁴

2. पूर्ववर्ती परिस्थिति

विचारधारा के इतिहास में कोई भी विषय सर्वथा नया नहीं होता। कोई भी विचारपद्धति किसी एक मनुष्य के मस्तिष्क से अपनी पूर्णता में प्रकट नहीं होती। सस्थापक के कार्य करने के लिए आधारस्वरूप दार्शनिक विचार और सिद्धान्त पहले से अवश्य विद्यमान रहते हैं, जिनसे उसे आवश्यक सामग्री प्राप्त होती है। हमने ऋग्वेद में प्रतिपादित विश्वविज्ञान⁵ का विवरण देते हुए साख्य के प्रकृति-पुरुष-सिद्धान्त की कुछ अस्पष्ट पूर्व प्रकल्पनाओं का उल्लेख किया था। जब हम उपनिषदों की ओर आते हैं तो हम उनकी नानाविध शिक्षाओं में साख्य-दर्शन के मुख्य-मुख्य विचारों को पाते हैं।⁶ उपनिषदों के रचयिता सब एक समान ही विचार नहीं करते थे। उनमें से कुछ ने ऐसे सुभाष तो प्रकट कर दिए जिनका परिष्कार साख्यदर्शन में किया गया, किन्तु वे स्वयं वहाँ तक नहीं पहुँचे। साख्यदर्शन जब यह दावा करता है कि उसका आधार उपनिषदों में है तो यह एक सीमा तक उचित है, यद्यपि उपनिषदों की मुख्य प्रवृत्ति साख्य

1 गाँवे फिलासफी आफ एशियाटिक इण्डिया, पृष्ठ 44। महाभारत साख्य का परिसंख्यान, अथवा सम्पूर्ण गणना के साथ साहचर्य बताता है। देखिए 12 11393, 12 11409 11410। विद्वानों का कहना है, ऐसा प्रतीत होता है कि यह सिद्ध है कि पिथागोरस पर भारतीय साख्य का प्रभाव पड़ा था। कैलकटा रिव्यू 1924 पृष्ठ 21।

2 देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 430 31। तुलना कीजिए महाभारत 12 11934।

3 दोषाणाञ्च गुणानाञ्च प्रमाणं प्रविभागतम्।

कश्चिद्व्यभिचिन्त्यं सा सख्येत्युपधायाताम्॥

किसी एक व्याख्या के उद्देश्य से दोषों तथा गुणों को एक-एक करके तोलना इसे सत्या समझना चाहिए। साख्य का उल्लेख सदा ही सत्या के सम्बन्ध में नहीं होता। विष्णुसहस्रनाम पर अपनी टीका में शंकराचार्य एक वाक्य उद्धृत करते हैं, जहाँ साख्य से तात्पर्य विशुद्ध आत्मा के स्वरूप का ज्ञान है। "शुद्धात्मतत्त्वविज्ञानं साख्यमित्यभिधीयते।"

देखिए हाल साख्यसार, पृष्ठ 5।

3 तुलना कीजिए सम्यग्बोधकेनात्मकथनम्।

4 यह भी सुझाव दिया जाता है कि उक्त दर्शन का नाम इसके सवप्रथम सस्थापक सख के नाम पर पड़ा, यद्यपि इस कल्पना के लिए बहुत कम साक्ष्य मिलती है। देखिए हाल साख्यसार, पृष्ठ 3।

5 भारतीय दर्शन प्रथम खण्ड, पृष्ठ 81 85।

6 देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 213 14।

के द्वैतवाद के सर्वथा प्रतिकूल है। सांख्य के विश्व-सम्बन्धी विचार में उपनिषदों की यथार्थवादी प्रवृत्ति पर बल दिया गया है। सांख्य के सम्बन्ध में सबसे प्रथम उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषद् में मिलता है।¹ यद्यपि ऐसे अंश जिनका समन्वय उक्त दर्शन में किया गया है, उससे पूर्व के उपनिषदों में भी पाए जाते हैं। न केवल पुनर्जन्म तथा संसार की अमरता के ही भाव, किन्तु ऐसे-ऐसे मुख्य सिद्धान्त भी, जैसेकि ज्ञान मोक्ष का साधन है और पुरुष विशुद्ध प्रमाता है, उपनिषदों से लिए गए हैं।² कठोपनिषद्³ में प्रकृति के स्तर पर विकास-शृंखला में सबसे ऊँचा स्थान 'अव्यक्त' को दिया गया है, जिससे महान् आत्मा, बुद्धि, मन, पदायं (विषय) और इन्द्रियाँ क्रमशः उत्पन्न होती हैं। अहंकार का उल्लेख नहीं है, और परम आत्मा (सर्वोपरि ब्रह्म) की सत्ता को स्वीकार किया गया है। तो भी विश्व-विकास का यह सबसे प्रथम वर्णन है, जिसका उपयोग सांख्य के विचारकों ने किया प्रतीत होता है। प्रकृति की सबसे प्रथम उपज को महत् का नाम दिया गया और इस विचार का स्वाभाविक उद्भव उपनिषद् के उस भाग से है जिनके अनुसार आद्य असंस्कृत प्रकृति को उत्पन्न करने के पश्चात् सर्वोपरि ब्रह्म सृष्टि में सबसे पूर्व उत्पन्न होकर फिर से अभिव्यक्त होता है।⁴ मानसिक व्यापारों का वर्गीकरण प्रश्नोपनिषद् के निद्रा तथा स्वप्न आदि की अवस्थाओं के वर्णन से उद्भूत हुआ, ऐसी सम्भावना की जाती है।⁵ श्वेताश्वतर उपनिषद्⁶ में सांख्य के विश्व-सम्बन्धी सिद्धान्तों, तीन गुणों का अधिक परिष्कृत वर्णन किया गया है, यद्यपि सांख्य ने तत्त्वों को अपने मुख्य सिद्धान्त ईश्वरवाद से गौण स्थान दिया है। उक्त उपनिषद् प्रधान तथा माया एवं ब्रह्म और पुरुष को समान मानती है।⁷ 'मैत्रायणी' उपनिषद्, जो बौद्धकाल के पीछे की बनी प्रतीत होती है,⁸ परिष्कृत सांख्य से सुपरिचित है और तन्मात्राओं⁹, तीन गुणों¹⁰ (अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस्) और आत्मा तथा प्रकृति के भेद का उल्लेख करती है।¹¹ उपनिषदों में इन परिभाषाओं का प्रयोग सामान्य तथा अनिश्चित रूप में हुआ है, जिन्हे परवर्ती दर्शन-पद्धतियों में विशेष अर्थ दे दिए हैं।

1. 6. 13।

2. बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 : 4, 14. 3 : 4, 2, 4. 3, 15। और देखिए मुण्डक उपनिषद्, 3. 1, 1।

3. 3 : 10-11। और देखिए 6 : 7-11। तुलना कीजिए छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 8, 6।

4. ऋग्वेद, 10 : 12, 1। तुलना कीजिए महाभारत, 12 : 311, 3।

5. 4। तुलना कीजिए, सांख्य के सूक्ष्म शरीर की इस उपनिषद् की 16 तत्त्वों की सत्ता के साथ।

6. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 416-23; देखिए श्वेताश्वतर उपनिषद्, 1 : 4, 4 : 5।

7. 1 : 10, 4 : 10, 3. 12, और 4 : 1।

8. देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 129। पादटिप्पणी : कोष : सांख्य, पृष्ठ 14-15। 'नृसिंहतापनीय', 'गर्भ' तथा 'चुलिका' ये सब सांख्य के सिद्धान्तों से अत्यन्त प्रभावित हैं।

9. 3. 2, और देखिए छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 3।

जैकोवी का यह विचार कि साख्य एक पूर्ववर्ती भौतिकवादी सम्प्रदाय का ही परिष्कृत रूप है, प्रमाणित नहीं होता। परमार्थ सत्ता तथा आत्मा के स्वातन्त्र्य पर आग्रह रहने के कारण, साख्य ने मानसिक प्रतीति-सम्बन्धी समस्त भौतिकवादी विचारों के विरुद्ध प्रचार को अपना लक्ष्य बनाया। साख्य के विकास में हमें कोई भी अवस्था ऐसी प्रतीत नहीं होती कि जहाँ पर इसका भौतिकवाद के साथ साम्य प्रदर्शित किया जा सके।

प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन के साथ साख्य का सम्बन्ध होने से अधिकतर इतनी बात की कल्पना की जाती रही है कि दोनों में परस्पर विचारों का आदान-प्रदान हुआ है।¹ यद्यपि जो साख्यग्रन्थ आज हमें उपलब्ध हैं, वे बौद्ध धर्म के प्रादुर्भाव से बाद के हैं और हो सकता है कि इनपर बौद्ध सिद्धान्तों का प्रभाव पड़ा हो, परन्तु साख्य के विचार बुद्ध से पूर्व विद्यमान थे,² और बौद्ध मत को साख्य का उद्भव-स्थान मानना असम्भव है। ससार दुःखमय है, वैदिक यज्ञों को गौण स्थान देना तथा कठोर समस्याओं का त्याग, ईश्वरवाद के प्रति उदासीनता तथा ससार के सतत बनने (परिणामिनित्यत्व) में विश्वास, ये सब साख्य तथा बौद्धमत में एकसमान हैं। ये आकस्मिक समानताएँ परस्पर आदान-प्रदान की कल्पना के औचित्य को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं हैं, विशेषतः जबकि दोनों में परस्पर भेद भी स्पष्टरूप से लक्षित होता है। बौद्धधर्म साख्य के मुख्य-गुणों की प्रकल्पना में से एक को भी स्वीकार नहीं करता। यदि बौद्धों की कार्य-कारण-शृंखला, जिन्हीं अशो में, साख्य के विकासवाद के साथ समता रखती है तो इसका कारण यह है कि दोनों का ही उद्भवस्थान उपनिषदे हैं। क्या बुद्ध के समय में साख्य स्वरूप से अनीश्वरवादी था, यह ठीक-ठीक नहीं कहा जा सकता।

महाभारत में हमें स्पष्टरूप से साख्य के समान एक निर्वच्यतात्मक विचार-पद्धति मिलती है।³ अनुगीता में पुरुष तथा प्रकृति के भेद की व्याख्या दी गई है।⁴ पुरुष ज्ञान का प्रमाता (विषयी) है जो पञ्चीसवा तत्त्व है और उसके विपरीत अन्य चौबीस तत्त्व जो प्रकृति के हैं वे ज्ञान के विषय (प्रमेय) हैं।⁵ आत्मा तथा प्रकृति के मौलिक भेद को पहचान लेने पर ही मोक्ष की प्राप्ति हो

1 देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 386-87।

2 "हिन्दू तथा बौद्ध ग्रन्थों दोनों में इस विषय के पर्याप्त प्रमाण मिलते हैं कि साख्य और योगदर्शन निःसन्देह प्राचीन तथा प्रामाणिक ग्रन्थ हैं और बुद्ध के समय से पूर्व इनका प्रचलन था।" (राजेन्द्रलाल मिश्र, योगसूत्र, पृष्ठ 16)। बौद्ध किम्बदन्तियों में कहा गया है कि कपिल बुद्ध के पूर्वजियों में से एक थे। देखिए मार्क्स कृत 'साख्यप्रवचनसूत्रवृत्ति', पृष्ठ 3। सुलना कीजिए, ब्रह्मजाल-सूत्र से 'एसे भ्राता है जिनमें कुछ तपस्वी और ब्राह्मण हैं, जो नित्यवादी हैं और जो चारों ओर से घेरे जाते हैं कि आत्मा और जगत् दोनों विद्यमान हैं। उन्हें तक का व्यसन है, और अपने तक के निष्कर्षों की निम्न प्रकार से घोषणा करते हैं जो उनकी तर्कशैली से तथा प्रास्त्रीय ज्ञान से अच्छी तरह परिभाषित होकर निकले हैं। आत्मा नित्य है, और यह जगत्, जो किसी नई वस्तु को जन्म नहीं देता, पर्वत के शिखर की भाँति अचल है। एक सुदृढ़ खम्भे की भाँति स्थिर है, और ये जीवित प्राणी, यद्यपि वे एक जन्म से दूसरे जन्म में जाते हैं, जीवन की एक स्थिति में गिरकर फिर से दूसरी स्थिति में पहुँच जाते हैं, किन्तु ये सर्वदा रहते हैं।'¹

3 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 409-11।

4 14 50, 8 से आगे।

5 महाभारत, 12 306, 39 40।

सकती है।¹ आत्माओं की अनेकता अनुभवगम्य है। जीवात्माएँ सभी तक अनेक हैं जब तक कि उनका सम्बन्ध प्रकृति से है; किन्तु जैसे ही वे प्रकृति से अपने पार्थक्य का साध्यक ज्ञान प्राप्त कर लेती हैं, वे छद्मोत्सर्वे तत्त्व अर्थात् ईश्वर के पास सीट जाती हैं।² महाकाव्यों के दर्शनों का स्वरूप निश्चित रूप से ईश्वर-वादी है और उनमें जो कुछ साध्य के अर्थ विद्यमान हैं उन्हें ईश्वरवाद की ही ओर लगाया गया है। कहा गया है कि आत्मा अपने-आपसे गुणों का प्रादुर्भाव करता है, अर्थात् एक मकड़ी अपने-आपसे जाला बुनती है।³ प्रकृति पुरुष के वस्त्र में रहकर कार्य करती है।⁴ कहा गया है कि वह पुरुष की ही उपज है, जिसके अन्दर वह (प्रकृति) समय-समय पर मगा जाती है।⁵ महत्, महकार और मन सर्वोपरि आत्मा के विश्व-सम्बन्धी व्यापार हैं। सांख्यदर्शन के सस्थापक कपिल को एक बहुत बड़ा महात्मा तथा पुण्यस्मृतिपुरुष माना गया है। मह स्पष्ट है कि सांख्य ने अपना परवर्ती विविष्टरूप महाकाव्यों में भी प्राप्त नहीं किया था, क्योंकि उदाहरण के रूप में उनमें तन्मात्राओं का वर्णन नहीं है। तत्त्वों की व्यवस्था तथा विकास के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न विचार मिलते हैं। इस त्रिपथ पर दार्शनिक सांख्य के प्रति निकटतम पहुँच अनुगीता में पाई जाती है।⁶ पञ्चशिख⁷ तथा असित देवल⁸ के विचारों का उल्लेख किया गया है। कहा गया है कि आशुरि ने पञ्चशिख को सांख्य की शिक्षा दी, और महाकाव्य में उक्त सुभाष की पुनरुक्ति साध्यकारिका में हुई है। आशुरि तथा पञ्चशिख दोनों ही ईश्वरवादी सांख्य के अनुयायी हैं और ब्रह्म की सर्वश्रेष्ठता में आस्था रखते हैं। जीवात्मा का स्वातन्त्र्य केवल अपेक्षाकृत है। सांख्य के विचारों तथा पञ्चशिख के विचारों में व्योरे-सम्बन्धी किन्तु ही महत्वपूर्ण मतभेद पाए जाते हैं।⁹

मनु¹⁰ यद्यपि सांख्य का नाम नहीं लेते, तो भी प्रथम अध्याय में दिया गया

1. 12 : 307, 20 ।

2. 12 : 350, 25-26 , 12 : 351, 2-4 ।

3. 12 : 285, 40 ।

4. 12 : 314, 12 , 12 : 315, 8 ।

5. 12 : 303, 31 से आगे ।

6. 14 : 40-42 ।

7. 12 : 219; 12 : 321, 96-112 ।

8. 12 : 274 ।

9. मन के ही समान, जिसे वह दृष्टी अविच्छिन्न मानता है, पञ्चशिख तत्त्व को छोटी कर्म-विश्रुति मानता है। 12 : 219 में दिए गए विवरण से 12 : 318, 96-112 में दिया गया विवरण भिन्न है, जिसमें कहा जाता है कि पञ्चशिख ने छीख तत्त्वों को माना है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि यह विद्वत् विचार पञ्चशिख सम्प्रदाय का एक पूर्णरूप है। यह निर्णय करना कठिन है कि यह पञ्चशिख सम्प्रदाय की परम्परा वाला पञ्चशिख नहीं है जिसका उल्लेख महाभारत में आया है या उनमें भिन्न है, क्योंकि महाभारत में जो उसके विचार दिए गए हैं, उनमें तथा साध्य और योग के प्रयोगों में दिए गए पञ्चशिख के विचारों में भेद है। श्रोतमर दामपुत्र परक के चिकित्साशास्त्र से इसमें संगम्य मिलते-जुलते विचारों का एक समान शाराह देते हैं, 'हिम्टरी आफ इण्डियन चिकित्साशास्त्र', पृष्ठ 213 में आगे । किन्तु उन्मादाओं का कोई उल्लेख नहीं है, और पुरुष तथा प्रकृति दोनों को अन्वयन माना गया है, और न ही पुरुष को निर्विषय तथा भावनाशून्य माना गया है। ब्रह्म की दशा को प्राप्त कर लेने की मोक्ष ब्रह्म कहा है। इन विवरण पर वैज्ञानिक, भाव-वैज्ञानिक तथा शोधदर्शन और भावदर्शन के विचारों का प्रभाव पड़ा है।

10. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 421-22 ।

सृष्टि का वर्णन, ज्ञान के तीन उद्भव-स्थान,¹ तथा तीनों गुणों का व्यीरेवार वर्णन² सांख्य के प्रबल प्रभाव को दर्शाते हैं। पुराणों³ तथा परवर्ती वेदान्त रचनाओं में सांख्य-सिद्धान्तों का उपयोग किया गया है, यद्यपि वे इसके अनीश्वर-वादी तत्त्वज्ञान को कोई प्रश्रय नहीं देते और उक्त दर्शन की प्राचीनता का निर्णय करने में बहुत कम उपयोगी सिद्ध होते हैं।

सांख्य के विचार, जैसेकि हमें उपनिषदों, महाभारत, भगवद्गीता और मनु-स्मृति में मिलते हैं, ईश्वरवाद की ओर झुकते हैं।⁴ पुरुष और प्रकृति स्वतन्त्र सत्ताएं नहीं थीं, बल्कि केवल ईश्वर की ही स्थितियां थीं। अश्वघोष के बुद्धचरित में हमें बुद्ध तथा उसके भूतपूर्व शिक्षक 'अराड' की भेट का वर्णन मिलता है जो सांख्य-सिद्धान्तों को मानता था, यद्यपि उनमें ईश्वरवादिता का पुट था। यह अधिक सम्भव प्रतीत होता है कि सांख्य का सबसे पूर्व का रूप एक प्रकार का यथार्थवादी ईश्वरवाद था, जो उपनिषदों के विशिष्टाद्वैत के समीप पहुँचता है। सांख्य के इस प्रकार के रूप को तो उपनिषदों के उपदेशों का युक्तियुक्त परिष्कृत रूप माना जा सकता है। किन्तु द्वैतवादी सांख्य को, जो पुरुषों के अनेकत्व तथा प्रकृति की स्वतन्त्रता पर बल देता है और परमतत्त्व के वर्णन को बिल्कुल छोड़ देता है, उपनिषदों की शिक्षाओं के अनुरूप किसी भी अवस्था में नहीं कहा जा सकता। प्रश्न उठता है कि सांख्य ने जो परमतत्त्व के सिद्धान्त को सर्वथा छोड़ दिया वह कैसे हुआ, क्योंकि इसको साथ लेकर ही तो सांख्यदर्शन को सन्तोषजनक माना जा सकता था। बौद्धदर्शन के उदय के पश्चात् तक सांख्य ने एक सुव्यवस्थित दर्शन का रूप धारण नहीं किया था। जब बौद्धधर्म ने यथार्थवाद को चुनौती दी तो सांख्य ने उस चुनौती को स्वीकार किया और आत्माओं तथा प्रमेय पदार्थों की यथार्थता के पक्ष में युक्तियुक्त आधार पर तर्क उपस्थित किया। जब इस दर्शन का विकास विशुद्ध युक्तियुक्त आधार पर हुआ तो इसे बाध्य होकर यह स्वीकार करना पड़ा कि ईश्वर की सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं है।

3. साहित्य

परम्परा एक मत होकर कपिल को सांख्यदर्शन का रचयिता स्वीकार करती

1. 12 : 105।

2. 12 : 24-25।

3. देखिए भागवत, 3 : 5, मत्स्य, 3 ; अग्नि, 17; मार्कण्डेय, 45।

4. "महाकाव्य तथा अन्य प्राचीन सामग्री के अध्ययन ने मुझे निश्चय करा दिया है कि ऐसा एक वाक्य भी नहीं है जिसके आधार पर सांख्य पर ब्रह्म अथवा ईश्वर के प्रति अविश्वास का बोध लगाया जा सकता हो" (फ्रैंकलिन इजर्टन : अमेरिकन जर्नल आफ फिलासोफी, 45 : 1, पृष्ठ 8)। महाभारत, 12 : 11039 को साधारणतः सांख्य और योग के भेद पर बल देनेवाला माना जाता है। सांख्य ईश्वर को नहीं मानता तथा योग ईश्वर को मानता है। इजर्टन उक्त सम्मति का विरोध करता है, किन्तु महाभारत के उन वाक्यों का समाधान करना कठिन है जो छब्बीस तत्त्वों वाले सांख्य को पच्चीस तत्त्वों वाले सांख्य से भिन्न करते हैं। पच्चीस तत्त्वों वाला सांख्य परमतत्त्व अथवा ईश्वर के प्रति सर्वथा उदासीन है (12 : 300)। किन्तु यह सत्य है कि महाभारत पिछले मत का समर्थन नहीं करता।

है।¹ कुछ कहते हैं कि यह ब्रह्मा का पुत्र है,² दूसरे कहते हैं कि यह विष्णु का अवतार है,³ और कुछ उसे अग्नि का अवतार मानते हैं।⁴ उक्त मत यद्यपि सब कल्पनात्मक हैं, पर इतना अवश्य है कि कपिल नामक एक ऐतिहासिक व्यक्ति अवश्य रहा है जो सांख्य विचारधारा के लिए उत्तरदायी है। यदि हम उसका समय बुद्ध से पूर्व की सताब्दी में रखें तो हम भूल नहीं करेंगे।⁵ यह दर्शाने के लिए हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है कि 'शांख्यप्रवचनसूत्र' और 'तत्त्वसमास' का निर्माण कपिल ने किया, यद्यपि कपिल को उक्त दोनों ग्रंथों का कर्ता कहा जाता है। ईश्वरकृष्ण अपनी कारिका में अपने को आसुरि और पञ्चशिख में से गुजरने वाली कपिल की शिष्य-परम्परा में मानता है।⁶ आसुरि सम्भवतः 600 ई० पू० हुआ, यदि यह वही आसुरि है जो सतपथ ब्राह्मण से सम्बन्ध रखता है। शायद के विचार से पञ्चशिख को पहली शताब्दी में रखा जा सकता है। कुछ एक स्वर-उभर पाए जाने वाले शब्दों के आधार पर, जो हम तक पहुँच सके हैं, पञ्चमिख तीन गुणों की प्रकल्पना को मानता था। वह पुराणों⁷ की भौतिक आकार का मानता था,⁸ और पुरुषों व प्रकृति के सम्बन्ध का कारण कर्म नहीं, बल्कि भेद का अभाव मानता था।⁹

ईश्वरकृष्ण की सांख्यकारिका सांख्य-सम्प्रदाय का सबसे प्राचीन तथा सबसे अधिक प्रसिद्ध पाठ्य-ग्रंथ है। इसके नाम से यह स्पष्ट है कि सांख्यदर्शन का यह पहला ग्रन्थ नहीं है। चीनी परम्परा के अनुसार, विन्ध्यवास ने वायेशन के ग्रन्थ को फिर से लिखा। यदि विन्ध्यवास वही है जो कारिका का रचयिता है¹⁰ तो परिणाम यह निकलता है कि कारिका एक अन्य पूर्वलिखित ग्रंथ पर आधारित थी, जिसके विषय में हमें कुछ पता नहीं है।¹¹ यह तीसरी शताब्दी का ग्रन्थ

1. श्वेताश्वतार उपनिषद्, 5 : 2। तुलना कीजिए, महाभारत, भीमार्जवः।

सांख्यिक भक्त कविः परमविः पुण्डितः।

शिष्यवर्गो योगिन भक्ता नामः पुण्डितः॥

2. महाभारत, 12 : 340, 67, रामायण, 1 : 42-43।

3. भागवत, 3 : 24, 36 : 2 : 7, 3।

4. शांख्यप्रवचनभाष्य, 6 : 70।

5. वेबर का मत है कि सांख्य दर्शन चीन में सबसे पहला है (हिस्टरी ऑफ इण्डियन सिटीज़र, पृष्ठ 235)। महाभारत शास्त्र तथा गीता की बहुत आपेन उद्धृत करता है। एमाले ई, 12 : 15711।

6. शांख्यकारिका, 70। महाभारत के अनुसार (12 : 214, 34-35), कपिल के उत्तराधिकारी हैं—आसुरि, पञ्चशिख, शायद और अन्य। चीनी परम्परा के अनुसार, एक पञ्चशिखी शिष्य का शिष्य था। यह प्रकट है कि वह पञ्चशिख में स्थित था। देखिए पूर्व : वैदिक शिक्षा, पृष्ठ 7-8। महाभारत में 'वनकपञ्चशिखशिव' पर एक परिचय है और उसने की कुछ सामग्रियों को योगशास्त्र के उद्धृत किया गया है।

7. शांख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 127।

8. योगभाष्य, तत्त्वव्याख्या, 1 : 36।

9. शांख्यप्रवचनभाष्य, 6 : 68।

10. उदात्तु का विचार है कि विन्ध्यवासी ईश्वर कृष्ण की एक उत्पत्ति थी (वर्तमान आकाशवाणी शोधकर्ता, 1905)। सुप्रसन्न उन्हें किन्-किन् मानता है (वर्तमानवर्तिका, पृष्ठ 102, 104)।

11. भागवत में भी बताया गया है कि शांख्यदर्शनों का केवल एक मात्र ही है हम तक पहुँच रहा है और एक बड़ा भाग शास्त्र की वृत्ति से प्राप्त हो गया है। 1 : 3, 10। विशालमिहिर का मत है कि अनेक ग्रन्थों की शाल का गया है—आत्मार्थसहितम् (शांख्यप्रवचनभाष्य, भूमिका)। शांख्यकारिका

है।¹ गोडपाद ने कारिका पर एक टीका लिखी। क्या यह टीकाकार वही है जो माण्डूक्योपनिषद् पर लिखी गई 'कारिका' का रचयिता है? इसका निर्णय नहीं किया जा सकता, क्योंकि दोनों ग्रन्थों में विचारों की भिन्नता है। वह क्योंकि वाचस्पति से पूर्व हुआ, इसलिए उसे आठवीं शताब्दी में रखा जा सकता है।² वाचस्पतिकृत साख्यतत्त्वकौमुदी (नौवीं शताब्दी) एक प्रसिद्ध ग्रन्थ है। नारायणकृत साख्यचन्द्रिका कारिका पर लिखा गया ग्रन्थ है।

साख्यप्रवचनसूत्र के, जो कपिल का बनाया हुआ कहा जाता है,³ छ अध्याय है। इनमें से पहले तीन अध्याय साख्य के सिद्धान्तों की व्याख्या के लिए उपयोग में लाए गए हैं, चौथे में दृष्टान्तरूप में कहानियाँ दी गई हैं, पाचवें में

की अन्तिम कारिका में इस प्रकार का पाठ मिलता है: "सम्पूर्ण षष्टितन्त्र के विषयों का सत्तर कारिकाओं में प्रतिपादन किया गया है, किन्तु दृष्टान्त के रूप में समझानेवाली कहानियों तथा विवादात्मक प्रश्नों को छोड़ दिया गया है।" यह माना जाता है कि उक्त कारिका प्रक्षिप्त है, क्योंकि गोडपाद ने, जो कारिका का सबसे प्रथम टीकाकार है, इसका उल्लेख नहीं किया है। गुणरत्न ने षष्टितन्त्रोद्धार का उल्लेख किया है। कहा जाता है कि आगुरि ने इसे प्रचलित किया और पञ्चशिख ने इसे निरीश्वरवादिता का रूप देकर इसे कपिल को रचना बताया। तो भी इस सब विषय में कोई निश्चित मत नहीं दिया जा सकता। वाचस्पति तथा नारायण की सम्मति में षष्टितन्त्र से किसी ग्रन्थ का उल्लेख न होकर केवल साठ विषयों की किसी योजना का ही उल्लेख है। सम्भवतः यही समाधान जैन 'अनुयोग-द्वारसूत्र' में उल्लिखित षष्टितन्त्र के विषय में भी सत्य हो। अहिबुध्न्य-महिता (12) के अनुसार, साख्य एक ईश्वरवादी दर्शन है, जिसमें साठ विभाग हैं, जिसके दो भाग हैं अर्थात् दत्तीस प्रकृति के तथा अष्टादस विप्रकृति-सम्बन्धी विभाग हैं। वाचस्पति अपनी तत्त्वकौमुदी (72) में राजवार्तिक से एक सन्दर्भ उद्धृत करता है, जिसका आशय यह है कि इसका नाम षष्टितन्त्र इसलिए पड़ा क्योंकि यह प्रकृति सम्बन्धी साठ विषयों का, इसके एकत्व का, तथा पुरुष से भेद आदि का प्रतिपादन करता है। एक चीनी परम्परा के अनुसार, षष्टितन्त्र का रचयिता पञ्चशिख को बताया गया है, किन्तु कभी-कभी इसका श्रेय वार्पगण्य को दिया गया है। देखिए भामती, 2 1, 3।

1 बौद्धमित्र परमार्थ (छठी शताब्दी) ने चीनी भाषा में इसका अनुवाद किया और इसपर टीका भी लिखी। चीनी परम्परा के अनुसार, विन्ध्यवास का वसुदण्ड से पूर्व हुआ बताया जाता है जो कारिका से दूसरी कारिका को उद्धृत करता है। देखिए यूई. वैशेषिक फिलासफी। चाहे विन्ध्यवास कारिका का रचयिता हो, जैसाकि कीथ का सुझाव है, (साख्य, पृष्ठ 79, इण्डियन जैजिक एण्ड एटोमिज्म, पृष्ठ 248, कर्ममीमांसा, पृष्ठ 59), अथवा उसपर टीका करनेवाला हो, जैसा बेल-बलकर का मत है, (भण्डारकर कोमेमोरेशन वाल्यूम, पृष्ठ 175 78), ईश्वरकृष्ण वसुदण्ड से पूर्व हुआ, जिसका समय अब बीधी शताब्दी बताया जाता है। स्वप्नेश्वर ईश्वरकृष्ण तथा कालिदास को एव बताया है। ईश्वरकृष्णनाम्न। कालिदासेन कृता कारिका। देखिए हाल : साख्यसार, पृष्ठ 29। ईश्वरकृष्ण निश्चित रूप से अनीश्वरवादी प्रतीत होता है। यद्यपि कहा जाता है कि कारिका में सत्तर कारिकाएँ थी, तो भी हम तक केवल उनहत्तर ही पढ़ सकी हैं। दालमगाधर तिलक ने साख्यकारिका, 61 पर गोडपाद की टीका से विलुप्त कारिका की पुनः रचना इस प्रकार की है -

कारणमीश्वरमेके ब्रूयते काल परे स्वभाव वा।

प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्त कालस्वभावएव ॥

गोडपाद के ध्यान में इस प्रकार की एक कारिका थी, और भागे चलकर सम्भवतः इसे दवा दिया गया क्योंकि यह विपरीतपूर्वक निरीश्वरवादी थी।

2 'माठरवृत्ति' साख्यदर्शन का एक ग्रन्थ है, जिसका सक्षिप्त रूप ही गोडपादकृत भाष्य कहा जाता है। किन्तु वृत्तियाँ सधाराणतः भाष्यों के पाछे आती हैं, और इस तथ्य के आधार पर कि माठरवृत्ति में साध्यकारिका की अन्तिम तीन कारिकाओं पर टीका की गई है, इसका निर्माण-काल पीछे का प्रतीत होता है। देखिए भण्डारकर कोमेमोरेशन वाल्यूम।

3 स्वप्नेश्वर अपने 'कौमुदीप्रभा' ग्रन्थ में 'साख्यप्रवचनसूत्र' का पञ्चशिख का बनाया हुआ बताया है और इनके कपिलकृत माने जाने का आधार इस तथ्य में देखता है कि कपिल ने इन परंपरा का प्रारम्भ किया था। देखिए हाल रचित भाष्यसार पृष्ठ 8।

प्रतिपादनों के विचारों का खण्डन किया गया है, और छठा अध्याय उपसंहार के साथ समाप्त होता है। इस ग्रन्थ का निर्माण चौदहवीं शताब्दी में हुआ माना जाता है, मुख्यतः इस आधार पर कि माधवकृत सर्वदर्शनसंग्रह में इसका उल्लेख नहीं है, और उक्त ग्रन्थ में सांख्य-विषयक विवरण कारिका के आधार पर दिया गया है।¹ जहां कारिका में पूर्णरूप से द्वैतवाद का परिष्कार किया गया है, वहां सूत्र में एकरसवाद के प्रति अधिक समन्वयात्मक प्रवृत्ति दिखाई देती है।² अनिरुद्धकृत सांख्यसूत्रवृत्ति का समय पन्द्रहवीं शताब्दी है, जबकि महादेवकृत सांख्यसूत्रवृत्तिसार 1600 ई० के लगभग लिखा गया बताया जाता है। नागेशकृत सप्तसांख्यसूत्रवृत्ति कुछ अधिक महत्त्व की नहीं है। सांख्यप्रवचनसूत्र पर सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ विज्ञानभिक्षुकृत सांख्यप्रवचनभाष्य (सोलहवीं शताब्दी) है। यह ग्रन्थकार सांख्य तथा ईश्वरवादी वेदान्त के अन्तर को न्यूनतम करने का प्रयत्न करता है, क्योंकि ऐसे ही वेदान्त को यह मध्यम वेदान्त मानता है। इसकी सम्मति में अद्वैत वेदान्त उक्त वेदान्त का आधुनिक मित्यारूप है। विज्ञानभिक्षु ने और भी ग्रन्थ लिखे, अर्थात् सांख्यसार, योगवार्तिक, योगसारसंग्रह। इनके अतिरिक्त, उनमें ब्रह्मसूत्र पर विज्ञानमृत नामक टीका भी लिखी।

4. कार्यकारणभाव

अब हम उन युक्तियों पर विचार करेंगे जिनके आधार पर सांख्य पुरुष और प्रकृति के द्वैतवाद पर पहुँचता है। कार्यकारणभाव के सिद्धान्त का उपयोग करके सांख्य प्रकृति के अस्तित्व की युक्ति देता है।

यह प्रकल्पना कि कार्य वस्तुतः अपने कारण में पहले से विद्यमान रहता है, सांख्य दर्शन के मुख्य सलजो में से है। कारण की परिभाषा करते हुए सांख्य कहता है कि कारण वह सत्ता है जिसके अन्दर कार्य गुप्त रूप में विद्यमान रहता है। इसके समर्थन में वह निम्नलिखित युक्तियाँ उपस्थित करता है।³ (1) अभावात्मक किसी

1 गुणरत्न (चौदहवीं शताब्दी) ने इस ग्रन्थ का उल्लेख नहीं किया है। इनके अनिरुद्ध, ह्यपर 'भाष्य' सोलहवीं शताब्दी में प्रकाशित हुआ, और यदि गुरु उससे पहले का था तो यह जानना कठिन है कि भाष्य का निर्माण और पहले क्यों नहीं हुआ। यह अन्य सब दर्शनों का उल्लेख करता है। वाचस्पति इनमें अभिन्न नहीं है। अलवेरणी जिनमें अपनी पुस्तक प्यारहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में लिखी, ईश्वरार्णव तथा बौद्धवाद के ग्रन्थों से भी अभिन्न है, किन्तु वह 'मूल' से अनभिन्न प्रतीत होता है।

2 तुलना कीजिए गाँव : "विशेषकर मूलों का रचविज्ञान इन निराल अग्रम्भय स्थापना के लिए प्रमाण प्रस्तुत करने में बहुत ही परिणाम करता है कि सांख्यदर्शन को सिद्धाए एक शरीरधारी ईश्वर के विद्वान्त, ब्रह्म की एक सर्वतोप्राप्ती एकता के विद्वान्त, ब्रह्म की आनन्द-स्वरूप मानने के विद्वान्त और स्थितिक की प्राप्ति को उच्चतम उद्देश्य मानने के विद्वान्त के सर्वथा विरुद्ध नहीं है (देखिए 1 : 95, 154 : 5 : 64, 68, 110 : 6 : 51, 58, 59)। इसमें संदेह नहीं कि सांख्यसूत्र में, अनेक स्थानों पर, सत्यता के साथ दिखाई देने वाले वेदान्त के प्रमाण के परिणाम मिलते हैं। यद्यपि अधिक स्पष्ट रूप में, 4 : 3 में, जो वेदान्तसूत्र 4 : 1, 11 की अवस्था: पुनरावृत्ति है; और 5 : 116 में जहाँ सांख्य के प्रचलित वाक्य के स्थान में वेदान्त की पारिभाषिक सत्ता 'ब्रह्मरूपता' का प्रयोग किया गया है" (सावेरुट एस० बी० सी० की वाचस्पति, पृष्ठ 11)।

3 सांख्यकारिका, ० ३

भी क्रिया का विषय नहीं हो सकता। आकाशकुसुम उत्पन्न नहीं किया जा सकता। असत् को कभी भी सत् नहीं बनाया जा सकता। नीले को हज़ारों कलाकार भी पीले में परिवर्तित नहीं कर सकते।¹ (2) उत्पन्न पदार्थ उग सामग्री से भिन्न नहीं है जिससे कि वह बना है। (3) उत्पन्न होने से पूर्व वह सामग्री के रूप में विद्यमान रहता है। यदि इसे स्वीकार न किया जाए तो हर किसी वस्तु से हर एक वस्तु उत्पन्न हो सकेगी। (4) कार्यकारणभाव-सम्बन्धी योग्यता उसी से सम्बद्ध रहती है जिसके अन्दर आवश्यक क्षमता रहती है। (5) कार्य का स्वरूप वही होता है जो कारण का होता है। अपने तात्त्विक रूप में कपड़ा घागो से भिन्न नहीं है। ऐसे पदार्थों में जो एक-दूसरे से तात्त्विक-रूप में भिन्न हैं, कार्यकारण सम्बन्ध नहीं हो सकता।² जो कुछ छिपा हुआ है उसके प्रकाश में आने का नाम ही विकास है, अथवा अरस्तू के शब्दों में, यह सम्भाव्य सत्ता के रूप में सक्रमण है, अथवा, हेगल के शब्दों में, यह गुप्तावस्था से प्रकटरूप में आना है। इस मत को धर्मशास्त्र का भी समर्थन प्राप्त है।³ सत्कार्यवाद के उक्त सिद्धान्त के अनुसार कारण तथा कार्य उसी एक पदार्थ की अविकसित तथा विकसित अवस्थाएँ हैं। समस्त उत्पादन उद्भाव अर्थात् विकास और समस्त विनाश अनुद्भाव अर्थात् कारण के अन्दर विलय हो जाना है।⁴ अत्यन्त अभाव नामक कोई वस्तु नहीं है। भूतकाल तथा भविष्यत् की अवस्थाओं का नाश नहीं होता है, क्योंकि उनका प्रत्यक्षज्ञान योगियों को होता है।⁵ साख्य विकास (आविर्भाव) तथा अन्तर्जय (तिरोभाव) की प्रकल्पना को स्वीकार करता है।

कारण तथा कार्य भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं और इसीलिए एक-दूसरे से भिन्न है,⁶ यद्यपि इस भेद का आधार हमारे क्रियात्मक स्वार्थ है। घड़ा अपने अन्दर जल को रख सकता है, किन्तु मिट्टी नहीं रख सकती। जहाँ उत्पादन कारण तथा कार्य मौलिक रूप से एक ही है, वहाँ क्रियात्मक रूप में वे भिन्न-भिन्न हैं क्योंकि उनसे भिन्न-भिन्न प्रयोजन सिद्ध होते हैं। तादात्म्य मौलिक है, भेद केवल क्रियात्मक रूप में है। साख्य दो प्रकार के कारणों अर्थात् उत्पादन तथा नैमित्तिक में भेद करता है। जहाँ उत्पादन कारण कार्य के अन्दर प्रविष्ट होता है, वहाँ नैमित्तिक कारण बाहर रहते हुए अपना प्रभाव डालता है। यद्यपि कार्य कारण के अन्तर्गत है तो भी ऐसी एक वस्तु की आवश्यकता होती है जो इसे कारणात्मक स्थिति से स्वतन्त्र कर सके। बीज में से तेल निकालने के लिए उसे हम पेलते हैं, अनाज को प्राप्त करने के लिए धान को कूटते हैं। जब इस सहकारी शक्ति का अभाव रहता है तो कार्य उत्पन्न नहीं होता।⁷ यद्यपि कार्य शक्तिरूप

1 नहि नील शिल्पिः स ह्येनापि पीतं कर्तुं शक्यते (तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ 9)।

2 देखिए तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ 9।

3 छान्दोग्योपनिषद्, 6 2, 2। और देखिए भगवद्गीता, 2 16।

4 साख्यप्रवचनसूत्र, 1 120-21।

5 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 121।

6 कारणकार्यविभागात् (साख्यकारिका, 15)।

7 व्यास इन महचारी कारणों की क्रिया को दृष्टान्त से इस प्रकार दिखाते हैं: "जिस प्रकार अनेक खेतों का स्वामी एक ही खेत से—जिसमें जल ऊपर तक भर गया है—अन्य खेतों को, जो उसी ऊँचाई पर हैं या उससे नीचे हैं, जल पहुँचा देता है, वह अपने हाथों से वहाँ जल नहीं डेलता, बल्कि केवल बीज की स्कावट रूप बाध को खोल देता है और जिस अपने धल से अन्य खेतों में दौड़ जाता है, अथवा जिस प्रकार वही व्यक्ति धान के बीजों की जड़ों में जल तथा मिट्टी में घुसने हुए रासायनिक द्रव्यों को हाथ से डेलकर नहीं पहुँचाता है, बल्कि केवल बाधा देनेवाली धास आदि

मे कारण के अन्दर विद्यमान रहता है, परन्तु यह शक्तिमत्ता सब एकसाथ वास्तविक रूप धारण नहीं करती। रुकावट का दूर कर देना शक्तिमत्ता के वास्तविक रूप में आने का सहचारी कारण होता है। व्यास के अनुसार, ये सहचारी अवस्थाएँ हैं—देश काल, रूप तथा आकार।¹ एक पत्थर के टुकड़े से पौधा नहीं निकल सकता।² दो प्रकार के कार्यों में भेद किया गया है। दूध में से मलाई का उत्पन्न होना एक सरल अभिव्यक्ति की अवस्था है। जब सोने से आभूषण बनाया जाता है तो यह पुनरुत्पत्ति का दृष्टान्त है। जब किसी वस्तु के स्वभाव में परिवर्तन होता है तो हमारे समक्ष धर्म-परिणाम की अवस्था आती है। जब गुप्त वास्तविक रूप में आ जाता है और परिवर्तन केवल बाह्य होता है तो यह लक्षण-परिणाम की अवस्था है। केवल समय के व्यतीत होने पर जो अवस्था में परिवर्तन होता है वह अवस्था-परिणाम है।³ परिवर्तन हर जगह तथा हर एक क्षण में हो रहा है। हम एक ही जलधारा में दो बार पग नहीं डाल सकते, क्योंकि जल दो क्षण के लिए भी वहीं नहीं रहता। और यह भी सत्य है कि वही व्यक्ति उसी जल-धारा में दो बार पग नहीं डालता, क्योंकि इस बीच जैसे जलधारा में परिवर्तन हो गया वैसे ही उस व्यक्ति में भी परिवर्तन हो गया। सब वस्तुएँ तथा अवस्थाएँ, बाह्य तथा आन्तरिक, इस परिवर्तन के विधान के अधीन हैं।⁴ इसी परिवर्तनरूप प्रक्रिया में से मनुष्य का मस्तिष्क पूर्ववर्तिनी तथा पश्चाद्वर्तिनी के सम्बन्ध द्वारा कार्यकारणभाव के निमग्न की रचना करता है।⁵

5. प्रकृति

साध्य प्रकृति की व्याख्या करने का प्रयत्न करता है कि यह तत्वों का एक अत्यधिक सम्मिश्रण है जो सदा परिवर्तित होता रहता है। भौतिक द्रव्य अपने-आपमें भंतर्भौतिक तत्वों से उत्पन्न पदार्थ हैं, और उसके रूपों के विभाजन को प्रकृति भी निधियों का प्रकटीकरण कहा गया है। यदि समस्त कार्य अपने कारणों के अन्दर छिपे हुए रहते हैं, और यदि हम एक अनन्त पश्चाद्भूति से बचना चाहते हैं, तो एक आधिकारण, जिसका अन्य कोई कारण न हो, अवश्य स्वीकार करना होगा। कार्यकारणभाव के सिद्धान्त से अनुमान द्वारा यह परिणाम निकलता है कि इस आनुभविक विश्व का परम (अन्तिम) आधार अव्यक्त प्रकृति है। साम्यकारिका में प्रकृति के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए निम्नलिखित युक्तिमा दी गई है।⁶ (1) व्यक्तिगत पदार्थों का परिमाण परिमित है। जो कुछ परिमित है वह अपने से बाह्य किसी वस्तु पर निर्भर है। इसलिए सान्त सान्त

को मार्ग में से हटा देता है, जिससे वह जल का धीम स्वयं वहीं में प्रवेश कर जाता है; इसी प्रकार निमित्त कारण की भी त्रिया होती है जो तत्पदान कारणों के साथ मिलकर सहायक का कार्य करता है।" (योगभाष्य, 4-3)।

1 योगभाष्य, 3-14।

॥ किन्तु साध्यदर्शन के अनुसार, कोई कारण कोई भी कार्य उत्पन्न कर सकता है (क्योंकि यह वस्तु प्रकृति के परिमित रूप है), यदि केवल बाह्य उपस्थित करनेवाली रुकावटों को दूर कर दिया जाए। विज्ञानविद् का मत है कि यदि जलधारा के अन्दर से क्यों की वह व्यवस्था जो उसने पीनर गुप्त शक्तिमत्ता को निश्चित होकर अक्षर के रूप में सृष्टि से रोखती है, ईश्वर की इच्छा ॥ इस ही भाए तो पत्थर में भी एक पौधा तय सकता है।

3 योगभाष्य, 3-13।

4 गार्ग्यप्रश्नब्रह्मसूत्र, 1 : 12।

6 15 और 16।

5 बुद्धिनिर्माण।

के रूप में विश्व का उद्भव-स्थान नहीं हो सकता। (2) सब व्यक्तिगत पदार्थ कुछ व्यापक लक्षण रखते हैं, और इससे वे यह उपलक्षित करते हैं कि उन सबका कोई एक सामान्य उद्भव-स्थान होना चाहिए, जहाँ से वे सब निकलते हैं। साख्य यह नहीं मानता कि भिन्न-भिन्न तत्त्व एक-दूसरे से पूर्णरूप में भिन्न हैं। (3) वस्तुओं के विकास में अपने को व्यक्त करता हुआ एक क्रियात्मक तत्त्व अवश्य है। विकास एक ऐसे तत्त्व को उपलक्षित करता है जो अपनी किसी भी स्थिति के समान नहीं हो सकता। जो अपने उत्पन्न पदार्थों के अन्दर रहता हुआ भी उनसे बृहत्तर है। (4) कार्य कारण से भिन्न है और इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि सान्त तथा सोपाधिक जगत् अपना कारण अपने-आप है। (5) विश्व का एकत्व प्रकट है, जिससे एक ही कारण का निर्देश मिलता है। साख्य निम्नतम स्तर से उच्चतम स्तर तक विश्व के नैरन्तर्य को मानता है। पदार्थ एक निश्चित व्यवस्था में विकसित होते हैं तथा विलीन होते हैं। जगत् को प्रकृति का परिणाम कहा गया है, और प्रकृति जगत् का कारण है। प्रत्येक वस्तु किसी उत्पादक कारण का कार्य है, क्योंकि असत् से कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती। यदि कारण में कार्य से कम पदार्थ हैं तो इस अधिकांश को असत् से उत्पन्न मानना पड़ेगा। इससे परिणाम यह निकलता है कि कारण के अन्दर कार्य से या तो अधिक या कम से कम उतनी ही यथार्थता अवश्य होनी चाहिए। डेकार्ट के शब्दों में, तर्क का स्वाभाविक प्रकाश हमें यह दिखाता है कि परम कारण को कार्य की पूर्ण यथार्थता, तात्पर्य तथा मूल्य को अपने अन्दर रखना चाहिए। ऐसी कोई वस्तु विकसित नहीं हो सकती जो प्रारम्भ में किसी रूप में अन्तर्निहित न हो।¹ जबकि प्रत्येक कार्य का कारण है, प्रकृति का कोई कारण नहीं है।² बल्कि वह सब कार्यों का कारण है और उन्हींसे उसका अनुमान किया जाता है।³ इसे प्रधान नाम दिया गया है, क्योंकि यह सब कार्यों का आधार है,⁴ धृष्ट्या अथवा वह जो बढ़ता है⁵, माया अर्थात् वह जो मापती है या सीमा बनाती है। यह सत्ता की प्रारम्भिक आकृति है, जिससे जीवनों की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाएँ निकलती हैं। साख्य पुरुष अथवा आत्मा का उद्भव अनात्म अथवा प्रकृति से निकलने की असम्भवता को मानता है।

उत्पन्न पदार्थों के कारण होते हैं, किन्तु प्रकृति का कारण नहीं है। उत्पन्न पदार्थ पराधीन हैं; किन्तु प्रकृति स्वाधीन है। उत्पन्न पदार्थ सख्या में अनेक हैं, देश और काल में सीमित हैं, किन्तु प्रकृति एक है, सर्वव्यापक है और नित्य है।⁶ उत्पन्न पदार्थ वे चिह्न हैं जिनसे उनके उद्भव का अनुमान किया जाता है। प्रकृति कभी नष्ट

1. तुलना कीजिए इसके साथ भुव्य तथा औपचारिक कारणों के भेदों की, जो डेकार्ट ने किए हैं।

2. साध्यप्रवचनसूत्र, 1. 67।

3. साध्यप्रवचनसूत्र, 1. 110, 136।

4. प्रधीयते (साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 125)। लोकाचार्य लिखते हैं इसे प्रकृति कहा जाता है, क्योंकि यह सब परिवर्तनों का उद्भव-स्थान है, अविद्या कहते हैं क्योंकि यह समस्त ज्ञान के प्रतिकूल है, माया कहते हैं क्योंकि यह चित्र-विचित्र सृष्टि का कारण है। प्रकृतिरित्युच्यते विचारोत्पादकत्वाद् विद्या ज्ञानविरोधित्वात्, माया विधिवत्सृष्टिकरत्वात् (वत्सन्नय, पृष्ठ 48)। समस्त भौतिक आकृतियों के एक सार्वभौम, अदृश्य आदिश्रोत के विषय में जेनेटो का इसी प्रकार का विचार था। देखिए 'टाइमियस', पृष्ठ 24।

5. भगवद्गीता, 14. 3।

6. साध्यकारिका, 10, साध्यप्रवचनसूत्र, 1. 124, और भी देखिए योगभाष्य, 1. 12। साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 76।

नहीं हो सकती और इसलिए यह कभी पैदा भी नहीं हो सकती थी। एक बुद्धिमत्पन्न तत्त्व ऐसी सामग्री नहीं हो सकता जिससे जड़ जगत् का निर्माण हो सके, क्योंकि आत्मा प्रकृति के रूप में परिवर्तित नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त, कर्तव्य का सम्बन्ध पुरुष अथवा आत्मा के साथ नहीं है, बल्कि अहंकार के साथ है, जो स्वयं उत्पन्न पदार्थ है।¹

यह आपत्ति कि प्रकृति प्रत्यक्ष में नहीं दिखाई देती, कुछ अधिक महत्त्व की नहीं है। कितने ही ऐसे पदार्थ होते हैं जिन्हें यथार्थ माना जाता है किन्तु जो प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय नहीं होते। ऐसे पदार्थों के सम्बन्ध में जो या तो अत्यन्त निकट हैं या अत्यन्त दूर हैं, प्रत्यक्ष सफल नहीं हो सकता। इन्द्रियों के अथवा मन के दोष, किसी अन्य पदार्थ के बीच में आ जाने से, अथवा किसी अधिक आकर्षक, उत्तेजक पदार्थ की उपस्थिति से प्रत्यक्ष निरर्थक हो जाता है। प्रकृति की सूक्ष्मता इसे प्रत्यक्ष के अग्रोष्म करती है।² व्यास प्रकृति की व्याख्या इस प्रकार करते हैं कि “प्रकृति वह है जो कभी नहीं है और न ही अभावात्मक है, जिसका अस्तित्व है और नहीं भी है, जिसके अन्दर कोई अभाव नहीं है, जो अव्यक्त है, विशेष लक्षण से रहित है और सबको मुख्य वृक्षभूमि है।”³ यदि उसे सत् कहा जाए, जो आत्मा के प्रयोजन को सिद्ध करता हो, तो प्रकृति असत् है, यद्यपि यह वर्गीकार वृत्त की भाँति असत् नहीं है। फिर, ऐसा कोई पदार्थ जो सत् है, नष्ट नहीं हो सकता, और उत्पन्न पदार्थ प्रकृति के अन्दर अपना अस्तित्व रखते हैं यद्यपि एक अव्यक्त दशा में। इसके अन्दर समस्त अवस्थित अस्तित्व उपलब्धित है। भिन्न-भिन्न गुण अपने को मिटाते नहीं हैं बल्कि साम्यावस्था में रहते हैं, जो निष्क्रियता नहीं है, बल्कि एक प्रकार की प्रसारण है। प्रकृति इतनी सत् नहीं है जितनी कि शक्ति है। तीनों गुणों की साम्यावस्था होने के कारण⁴ यह समस्त भौतिक तथा मानसिक परिवर्तनों का आधार है। यह विद्युत् क्षमता है।⁵ हम प्रकृति तथा गुणों के पदार्थस्वरूप को नहीं जानते, क्योंकि हमारा ज्ञान दृश्यमान जगत् तक सीमित है।⁶ यह शब्द तथा स्पर्श से रहित है,⁷ जो प्रियात्मक रूप में एक सीमा है जिससे परे हम नहीं जा सकते। यह आनुभूतिक रूप में एक अमूर्तभाव है, केवल नाममात्र है।⁸ किन्तु इसकी सत्ता को समस्त सृष्टि की पूर्व भूमिका के रूप में स्वीकार करना ही होता है।⁹

साध्य में दिया गया जगत् का वर्णन, जिसमें इसको एक समान द्रव्य का रूप दिया गया है और समस्त पदार्थ जिनके केवल भिन्न-भिन्न विन्यास (आकृतियाँ) हैं जिनका निर्माण इसके परम घटकों के भिन्न-भिन्न मिश्रणों के द्वारा हुआ है, कुछ-कुछ भौतिकवाद के सिद्धांत के साथ सादृश्य रखता है। सांख्य तथा भौतिकवाद दोनों का ही

1 साध्यप्रवचनभाष्य, 6, 54।

2 साध्यकारिका, 8।

3 नि सत्तासत्ता नि सत्तास्तिरसद्व्यक्तपतिग प्रधावम् (योगभाष्य, 2: 19; साध्यप्रवचन-भाष्य, 1: 61)।

4 साम्यावस्था (साध्यप्रवचनभाष्य, 1: 61)।

5 तुलना कीजिए श्वेदे, 10: 92।

6 व्यास ‘पटितान्त्र’ से विन्यास का एक श्लोक उद्धृत करते हैं:—

गुणानां परम रूपं न दृष्टिपथमनुच्यते।

यत् दृष्टिपथं प्राप्य तन्ममेव सुतुच्छकम् ॥ (योगभाष्य, 4: 13)।

१२ पर दृष्टिपथी करते हुए वाचस्पति का कहना है कि प्रकृति पाया नहीं, अपितु माया जैसी है—मायेन न तु माया।

7 साध्यप्रवचनभाष्य, 1: 128; विष्णुपुराण, 1: 2, 20-21।

8 सत्तामावम् (साध्यप्रवचनभाष्य, 1: 68)।

9 प्र = पहले, इति = सृष्टि रचना; अथवा प्र = आगे, इति = अन्ततः।

प्रयास उस बहुत-कुछ अव्यवस्थित विचार की अपेक्षा जो ऊपरी रूपों से हमारे मस्तिष्क में वनता है, विश्व के एक अधिक युक्तियुक्त भाव को प्राप्त करने की ओर है। ये दोनों ही सिद्धान्त एक आद्य द्रव्य की परम यथार्थता पर बल देते हैं, जिसे ये नित्य अविनश्यर तथा सर्वव्यापी मानते हैं। विविध वस्तुओं की प्रचुरता, जो हमें अपने साधारण अनुभव में दिखाई देती है, इसी अकेले द्रव्य के कारण है। किन्तु सांख्य प्रतिपादित प्रकृति की तुलना हम विशुद्ध एवं सरल भौतिक द्रव्य के साथ नहीं कर सकते। सांख्य के विचारक प्रकृति की पुरुष को उत्पन्न करने तथा पुरुष की प्रकृति को उत्पन्न करने की अक्षमता से भली प्रकार अभिज्ञ हैं। वे स्वीकार करते हैं, जबकि भौतिकवादी स्वीकार नहीं करते, कि प्रकृति का विकास एक प्रयोजन को लेकर होता है, “यह एक ऐसा तोरणद्वार है जिसमें से अछूते जगत् की झलक मिलती है।” सांख्य-प्रतिपादित प्रकृति कोई भौतिक द्रव्य नहीं है, और न ही वह एक चेतनता-सम्पन्न सत्ता है, क्योंकि पुरुष को बहुत सावधानी के साथ इससे पृथक् रखा गया है। यह केवल भौतिक जगत् के पाँचों तत्त्वों को ही उत्पन्न नहीं करती, बल्कि मानसिक तत्त्वों की भी जननी है। यह समस्त प्रमेय-विषयक जीवन का आधार है। सांख्य इस विचार पर विज्ञान के द्वारा नहीं, बल्कि अध्यात्म के द्वारा पहुंचता है। यथार्थतत्त्व को उसकी पूर्णता के साथ अपरिवर्तनशील प्रमांता (विषयी) और परिवर्तनशील प्रमेय (विषय) के रूप में पृथक् किया गया है, तथा प्रकृति परिणमनशील जगत् का आधार है। यह अविश्रान्त क्रियाशील जगत् के तनाव की प्रतीक है। यह बिना चेतनता, बिना किसी पूर्व-निर्धारित योजना के बराबर क्रियाशील रहती है, यह ऐसे लक्ष्य के प्रति क्रियाशील है जिसे यह समझती नहीं।

6. गुण

प्रकृति का विकास इसकी अपनी तीन घटक शक्तियों अथवा गुणों से होता है,¹ जिनकी कल्पना प्रकृति के कार्यों के लक्षणों के आधार पर की गई है। प्रकृति एक त्रिगुणात्मक (तीन लड़ों वाली) रस्ती है। बुद्धि में, जो कार्य है, सुख, दुःख तथा सम्मोह—ये गुण पाए जाते हैं, और इसलिए इसकी कारणरूप प्रकृति में भी तदनुकूल गुण अवश्य होने चाहिए। ये गुण प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, किन्तु इनके कार्यों द्वारा इनके अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। इनमें से प्रथम गुण को ‘सत्त्व’ कहते हैं। यह कार्यक्षम चेतना है और इसलिए चेतनामय अभिव्यक्ति की ओर प्रवृत्त होता है तथा मनुष्य में सुख उत्पन्न करता है। व्युत्पत्तिशास्त्र के अनुसार, सत्त्व शब्द की व्युत्पत्ति ‘सत्’ से है, अर्थात् सत् वह है जो यथार्थ अथवा विद्यमान है। क्योंकि चैतन्य को इस प्रकार की संज्ञा दी जाती है, इसलिए सत्त्वगुण को कार्यक्षम चैतन्य कहा गया है। गौण अर्थों में, ‘सत्’ का अर्थ ‘पूर्णता’ भी है और इस प्रकार ‘सत्त्व’ वह तत्त्व है जो सौजन्य एवं सुख को उत्पन्न करता है। इसे ऊपर उठने योग्य अर्थात् हलका बतलाया गया है।² दूसरा गुण रजस् है जो समस्त क्रिया का स्रोत है और दुःख को उत्पन्न करता है। रजोगुण हमें एक उत्तेजना-मय सुख तथा सतत उद्यम के जीवन की ओर ले जाता है।³ तीसरा तमोगुण है जो क्रिया-

1. साध्यकारिका, 16।

2. सुप्रकाशलाघव (सत्त्वकीमुदी, 13)।

3. दुःखोपश्लेषकत्व, प्रवर्तकत्व, जबकि तमस् का लक्षण बताया है—मोहगुस्त्वावरणः (तत्त्व-कोमुदी, 13)।

दीर्घता में बाधा पहुँचाता है तथा उदासीनता अवस्था निरुत्साह उत्पन्न करता है। यह अज्ञान तथा आतस्य की ओर ले जाता है। सत्व, रजस्, और तमस् के कार्य क्रमशः प्रकाश (अभिव्यक्ति), प्रवृत्ति (क्रियाशीलता) और निमग्न (अवरोध)¹ है और वे क्रमशः सुख, दुःख और आतस्य (तन्त्रा) को उत्पन्न करते हैं। तीनों गुण कभी वृषष् नहीं रहते। वे एक-दूसरे को पुष्ट करते हैं तथा एक-दूसरे में मिले-जुले रहते हैं। वे एक-दूसरे के साथ घनिष्ठ रूप से सम्बन्ध हैं, क्योंकि दीपधिसा, रोत तथा दीपक को बत्ती परस्पर सटे हुए रहते हैं।² ये तीन गुण ही प्रकृति के सारभूत तत्व हैं। सब वस्तुएं इन तीन गुणों से मिलकर बनी हैं,³ और संसार में जो भेद पाए जाते हैं वे भिन्न-भिन्न गुणों की प्रधानता के कारण हैं। गुणों की इस प्रकार की कल्पना का आदिश्रोत निःसन्देह मनोवैज्ञानिक है, क्योंकि इनके अन्दर जो भेद किए गए हैं वे भावना के भिन्न-भिन्न प्रकारों के आधार पर हैं। किन्तु इतने प्रारम्भिक काल में भी, जो सांख्यकारिक का समय है, गुण प्रकृति के घटकों अथवा अवयवों को प्रकट करते हैं।⁴ इन्हें गुणों की संज्ञा दी गई है, क्योंकि प्रकृति जकेली विशेष्य है और वे उसके अन्दर केयत अवयव (घटक) रूप में हैं। इन्हें किसी वस्तु-विशेष के विकास की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं के रूप में माना जा सकता है। सत्व इस सारभूत तत्व अथवा स्वस्व का द्योतक है जिसकी हमें प्राप्ति करना है, और तमस् उन बाधाओं का द्योतक है जो सत्त जडेश्व की प्राप्ति के मार्ग में आती हैं। इसी प्रकार रजस् उन शक्ति का द्योतक है जिसके द्वारा बाधाओं पर विजय प्राप्त की जाती है तथा सारभूत रूप अभिव्यक्त होता है। सत्व द्वारा प्रतिपादित

करता है। बाधाओं का हटा दिए जाने पर वस्तु अभिव्यक्त हो जाती है। जो अभिव्यक्त होता है वह सत्व अथवा वस्तु का रूप है; अभिव्यक्त का कारण रजोगुण है; तमस् वह बाधा है जो सत्व को अभिव्यक्ति के मार्ग में उपस्थित रहती है और जिस पर विजय प्राप्त करनी है।⁵ अर्थात् सत्व और तमस् क्रमशः निष्कारक सत् तथा नियन्त्रात्मक असत्

1. प्रकाशविमानितिश्रोतम् (योगसूत्र, 2 : 18) ;

2. सांख्यकारिक, 13 ;

3. त्रिगुणतमः ।

4. तुलना कीजिए श्वेताश्वतार उनिषद्, 4 : 5 । "अवायेका मोक्षितदुवत्तुहृत्प्राप्ता..."

मकराकारं इत्येव ध्यान्तीमोषनिषद् में उल्लिखित तीन रणों का आशय पाने हैं, (6 : 4) । मकराकार्ये माधव-गन्धमान के एक अनुपाती हाथ इसकी व्याख्या इस प्रकार के रूप में है : "इत हाथ में मार्ग, श्वेत तथा हाथ में रजस्, सत्व और तमस् का धारण करना चाहिए। सत्व रजस् (आवर्ण्य) है, क्योंकि यह स्वाभावतः सतुल्य को प्राप्त बना देता है, वेचने को उत्पन्न करता है, रजसिनिः श्वेत सत्व है (अनिवार्य रूप से कल्याणकर), क्योंकि यह स्वाभावतः सतुल्य को उत्पन्न करता है। कल्पवर्षे तमस् (संशय) है, क्योंकि यह मर्यादाबन्धन उत्पन्न करता है। क्योंकि तीनों गुण साथ प्रकृति के हैं, इसलिए उन्हें 'अज्ञा' कहा गया है, क्योंकि जिसका ज्ञान न हुआ हो" (सांख्यशास्त्र, 1 : 4, 9) । गुण नाम इनका कारण है क्योंकि वे ज्ञान को बाधते हैं (कृष्ण अर्थत् रजसि) (योगप्रवचनशास्त्र, 1 : 61) ।

5. शब्दों की सीमा बिखरे हैं "अनेक पदना में तीन प्रकार के सुवर्तन होते हैं : पुष्टिरस्य सार, शक्ति और प्रवृत्ति। निष्ठ सयोग में वे वस्तुओं के अन्दर अनिवार्य रचनात्मक अवयवों के रूप में प्रवेश करते हैं। किसी वस्तु का सार (तत्व) यह है जिस रूप में वह अपने की बुद्धि के जाने अभिव्यक्त करता है, और इस प्रकार की अभिव्यक्ति के बिना चेतनात्मक अवयव में कुछ भी नहीं रह सकता

के अनुरूप है, रजस् उक्त दोनों के मध्य सघर्ष का द्योतक है। प्रत्येक वस्तु का अपना आदर्श सारतत्त्व होता है जिसे प्राप्त करने का वह प्रयत्न करती है, और वास्तविक ढाँचा होता है जिससे छटकारा पाने का वह प्रयत्न करती है। पिछली अवस्था इसकी तमोऽवस्था है तथा पहली सत्त्वावस्था है, और प्रयत्न करने की प्रक्रिया राजसी अवस्था की द्योतक है। परिणाम में, सत्त्व वह है जिसके द्वारा कोई भी वस्तु अपने को चैतन्य में अभिव्यक्त करती है। क्योंकि ये लक्षण जीवन-मात्र में पाए जाते हैं, इसलिए ये मूल प्रकृति के कारण माने गए हैं।¹

ये गुण वैशेषिक के गुण नहीं हैं, क्योंकि इनके अन्दर लघुता, क्रियाशीलता आदि गुण विद्यमान हैं।² विज्ञानभिक्षु इनको यथार्थसत्ता के प्रकार बताते हैं³ तथा प्राचीन उप-षिदों में⁴ इन्हें मनोवैज्ञानिक अवस्थाओं का रूप दिया गया है जो भौतिक तथा मानसिक बुराई को उत्पन्न करती हैं। रचना की दृष्टि से ये गुण अत्यन्त सूक्ष्म बताए गए हैं। ये सदा परिवर्तनशील हैं, यहाँ तक कि जिसे साम्यावस्था कहा जाता है उसमें भी ये गुण निरन्तर एक-दूसरे में परिवर्तित होते रहते हैं।⁵ किन्तु ये परिवर्तन अपने-आपमें तब तक कोई विषयनिष्ठ परिणाम उत्पन्न नहीं करते जब तक कि साम्यावस्था में क्षोभ उत्पन्न नहीं होता। गुणों की साम्यावस्था में क्षोभ उत्पन्न होने पर ये गुण एक-दूसरे पर क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं तथा विकास होता है। गुणों की नानाविध प्रतिक्रिया के कारण ही जगत् में विविधता पाई जाती है। जिस विशेष घटना में जो कोई गुण सर्वोपरि रहता है वह उसमें अभिव्यक्त होता है, यद्यपि अन्य गुण भी अनुपस्थित नहीं रहते। भौतिक जड़ पदार्थों में तमोगुण प्रधान है तथा सत्त्व और रजस् गौण हैं। गतिमान पदार्थों में रजोगुण प्रधान है और अन्य गुण प्रच्छन्न हैं। इस प्रकार 'सत्त्व, रजस् और तमस्' इन पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग प्रधान पक्ष को लक्ष्य करके किया जाता है, एकान्तिक तथा अनन्यस्वरूप को लक्ष्य करके नहीं किया जाता। यद्यपि कार्यरूप जगत् की उत्पत्ति में तीनों गुण एकसाथ भाग लेते हैं, तो भी वे कभी एकीभूत नहीं होते। पारस्परिक प्रभाव अथवा सामीप्य के कारण उनके अन्दर परिवर्तन होता है। वे विकसित होते हैं, परस्पर मिलते हैं तथा पृथक् होते हैं। उनमें से कोई भी अपनी

(समष्टिबुद्धि)। किन्तु यह सारतत्त्व तीन लक्षणों में से केवल एक है। यह न तो पुंज को और न गुरुत्व को धारण करता है। न यह बाधा ही देता है और न कोई कार्य ही करता है। उसके बावजूद तमस् का अंग है जो पुंज, निष्क्रियता, भौतिक सामग्री है, जो गति के मार्ग में सदा चेतनामय चिन्तन के भी मार्ग में बाधा देता है। किन्तु बुद्धि-सामग्री तथा भौतिक सामग्री कोई कार्य नहीं कर सकती। और अपने-आपमें रचनात्मक क्रियाशीलता से रहित हैं। समस्त कार्य रजोगुण से होता है जो शक्ति का अंग है और जो भौतिक द्रव्य की बाधा पर विजय प्राप्त करके बुद्धि को भी शक्ति प्रदान करता है, जिसकी आवश्यकता इसे अपने चेतनामय नियमन तथा अनुकूलन के लिए होती है" (दि पाजिटिव साइसेज आफ दि हिन्दूज, पृष्ठ 4)। कुछे लोगों को डा० सीस का उक्त प्रयास सांख्य की व्याख्या से अधिक उसका पुनर्लेखन प्रतीत होगा।

1 कभी-कभी यह कहा जाता है कि क्रियाशीलता का, जो सम्पूर्ण विश्व की विशेषता है, बाधा पहुँचाने वाले से अलग कोई अर्थ ही नहीं है। इस प्रकार रजस् अर्थात् नियाशील पक्ष तमस् अर्थात् निष्क्रिय पक्ष के अस्तित्व का संकेत करता है। उसके बिना सब वस्तुएँ निरन्तर गतिमान रहेंगी। सन्नियता अपने-आपमें युक्तियुक्त उद्देश्य को पूरा करती है और इसलिए सर्वपक्ष भी विद्यमान है (तत्त्वश्रीमुदी, 13)।

2 साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 61।

3 वाचस्पति तथा सांख्यकारिका इन प्रकार की व्याख्या नहीं देते।

4 श्वेताश्वतरे उपनिषद् तथा मैत्रायणी उपनिषद्।

5 सात्त्वपरिणाम।

शक्ति को नहीं खोता, भले ही दूसरे व्यक्ति रूप में क्यों न कार्यरत हों।¹ प्रकृति तथा सम्बन्ध पदार्थ इन गुणों को धारण करते हैं और इसलिए वे अचेतन हैं। वे अपने-आपमें तथा पुरुष में भेद करने की शक्ति से वंचित हैं। वे सदा विषय (विषय) कोटि में ही रहते हैं, जबकि केवलमात्र पुरुष ही प्रयत्ना (विषयी) की कोटि में है।

गुणों के विषय में विज्ञानविदों में एक बिलकुल भिन्न मत राया जाता है, जो

अनुसार वेदों में

1 होगा कि व्यापक

करते हैं, क्योंकि

इस प्रकार का मत छोटे-छोटे वेदों की व्याख्या नहीं कर सकता।² यद्यपि गुणों की अभिव्यक्तियाँ अस्थायी हैं, तो भी कुछ सामान्य सत्ताओं, जैसे लक्ष्मी, की धारण करने के कारण इनका तीन प्रकार का वर्गीकरण किया गया है।³ कारण-कार्य-सम्बन्धी इन तीनों सत्य आदि द्रव्यों में से प्रत्येक नानाविध निजी अभिव्यक्ति या रचना है।⁴ गुणों की न तो क्षुब्ध होती है और न नाश ही होता है। यद्यपि ठोस सत्त सत्ताओं में घन एवं सूक्ष्म, बृद्धि एवं ह्रास, सम्भव है, जो परिवर्तन आवश्यक तथा अनिवार्य से वास्तविक में लगातार के धारण होते हैं, तो भी अनिवार्य तथा वास्तविक मिलकर सदा एकसमान ही रहते हैं। यह ठीक उसी प्रकार है जैसेकि चोमर के खेल में होता है। पाते सदा वही रहते हैं, किन्तु वे क्योंकि निम्न-भिन्न प्रकार से पड़ते हैं इसलिए उनका अर्थ हमारे लिए भिन्न-भिन्न होता है। समस्त परिवर्तन अनन्त काल से विद्यमान अभिव्यक्ति सत्ताओं की स्थिति, व्यवस्था, उनके पर्यवर्तन, मिश्रण तथा पुनरुत्पन्न से सम्बन्ध रखता है, जो तथा ही परस्पर संचयित तथा विपश्चित होती रहती है।⁵

7. विकास

प्रकृति वह भौतिक द्रव्य है जिसमें वे वह जगत् विनियमित होता है। अत्यन्त दशा में प्रकृति केवल प्रतिकूलताओं का संगीकरण है। उन वे साम्प्रदायिकता में एकत्र पड़ती हैं तो उनमें कोई शिवा नहीं होती है। विश्वास की अवस्था की प्रकृति की स्वरूपविक्रम तथा कहा गया है।⁶ तो भी बाह्य शिवा की अनुपस्थिति का कारण वे यह नहीं है कि कार्य करने की प्रवृत्ति का भी अभाव है। व्यक्त होने की प्रवृत्तियों (सत्त्व) और क्रियाशीलता (रजस्) अथवा तथा निष्क्रियता (तमस्) की प्रवृत्तियों से प्रविष्ट रहते हैं। तात्त्विक जगत् के सर्वोपरि तत्त्व का विचार एक ऐसे एकरूप के रूप में करता है जिसके साथ तत्त्वों का वधार्थ विरोध है। एक व्यक्त ईकाई को या तो विस्तार क्रियाशील या विस्तार निष्क्रिय होना चाहिए। प्रकृति स्वयं से अस्थिर नहीं है और इसलिए इसे अनिवार्य रूप

1 बोधभाष्य, 2 : 18।

2 साधवचनभाष्य, 1 : 127।

3 साधवचनभाष्य, 1 : 128।

4 वही।

5 तात्त्विकी, 13-16 ; उत्तरवेदांग, 2 : 20 ; 4 : 13-14 ; और योगवर्णिका, 4 : 13-14।

6 बोधभाष्य, 2 : 18।

मे भिन्न-भिन्न होने की आवश्यकता नहीं है।¹ जब गुणों की साम्यावस्था में क्षोभ होता है तो प्रकृति का नाश होता है,² एक पक्ष के अत्यधिक बोझ से तनाव कम होता है और परिणाम की क्रिया प्रारम्भ हो जाती है। पुरुष के प्रभाव में आकर प्रकृति विकसित होती है। पुरुष के उद्देश्यों की पूर्ति प्रकृति के तीन विशिष्ट अवस्थाओं में व्यक्त होने का कारण है :³ क्योंकि प्रकृति एक है और सर्वव्यापक है, इसलिए सब वस्तुओं का आधार प्रकृति है और, एक अर्थ में, प्रत्येक वस्तु अपने लक्षणों में अन्य वस्तुओं के साथ सांभार रखती है। किन्तु तथ्य यह है कि वस्तुएँ सब कार्यों को एकसाथ व्यक्त नहीं करती। विकास का कारण देश, काल, विधि तथा कार्यकारणभाव में अनुक्रम के एक निश्चित विधान का अनुसरण करता है।⁴ हम नहीं कह सकते कि यह विकास क्यों होता है। हमें इसे केवल स्वीकार करना होता है। प्रकृति जो अपने अन्दर सब वस्तुओं की सम्भाव्यताओं को धारण करती है, विचार के उपकरणों के रूप में और विचार के विषयों के रूप में विकसित होती है।

महत्, जो सकल विश्व का कारण है, प्रकृति के विकास में सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ है। यह व्यक्ति की बुद्धि का आधार है। जहाँ 'महत्' शब्द विश्वीय पक्ष को दर्शाता है, वहाँ बुद्धि शब्द से, जो इसका पर्यायवाची होकर प्रयुक्त होता है, तात्पर्य तत्समान मनोवैज्ञानिक पक्ष है, जो प्रत्येक व्यक्ति में रहता है। सांख्य में 'महत्' के मनोवैज्ञानिक पक्ष पर बल दिया गया है। बुद्धि के पर्यायवाची शब्दों⁵ तथा गुणों—धर्म, ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य—और इनके विपरीतों से यह स्पष्ट है कि बुद्धि को मनोवैज्ञानिक अर्थ में लेना चाहिए। किन्तु इसकी उपाधियों, यथा महत्, ब्रह्मा आदि, से यह उपलक्षित होता है कि प्रयोग विश्व-सम्बन्धी अर्थ में भी किया गया है।⁶ बुद्धि को अशरीरी पुरुष के साथ मिश्रित न करना चाहिए। इसे समस्त मानसिक प्रक्रियाओं का सूक्ष्म द्रव्य माना गया है। यह वह क्षमता है जिससे हम पदार्थों में भेद करते हैं तथा प्रत्यक्ष ज्ञान से जानते हैं कि वे क्या हैं। बुद्धि के व्यापार हैं निश्चय करना तथा निर्णय पर पहुँचना। और सब इन्द्रियाँ बुद्धि के लिए कार्य करती हैं, जो सीधे पुरुष के लिए कार्य करती हैं। इस प्रकार पुरुष समस्त जीवन का अनुभव करने योग्य होता है तथा अपने व प्रकृति के अन्तर भेद कर सकता है।

प्रकृति के अन्य उत्पन्न पदार्थों के समान बुद्धि में भी तीन गुण हैं। अपने सात्त्विक रूप में यह कर्तव्यपालन, ज्ञान-सम्पादन, इच्छा की अधीनता से स्वातन्त्र्य तथा दैवीय शक्तियों में पहचानी जाती है; अपने राजस रूप में यह इच्छाओं को उत्पन्न करती है; और अपने तामस रूप में यह उपेक्षा तथा अज्ञान आदि को उत्पन्न करती है। विज्ञानभिक्षु का कहना है कि सब आत्माएँ दैवीय हैं,⁷ यद्यपि उनके अन्तर्स्थित ऐश्वर्य की रजस् तथा तमस् गुण द्वारा

1 देखिए स्पेंसर : फुर्स्ट प्रिंसिपल्स, पृष्ठ 19।

2 प्रकृतिनाश।

3 सयाणा त्ववस्थाविशेषाणामादौ पुरुषार्थता कारण भवति (योगभाष्य, 2/19) इसपर वाचस्पति को भी देखिए।

4 परिणामक्रमनियम।

5 मति, स्थाप्ति, प्रज्ञा, ज्ञान।

6 परवर्ती वेदान्त में बुद्धि को समष्टिरूप में हिरण्यगर्भ की उपाधि करके लिया गया है।

7 सर्व एव पुरुषा ईश्वर इति।

रूपावत मिलती है।¹ तत्त्वों द्वारा निर्मित सृष्टि से प्रत्यक्षतः अथवा बोद्धिक सृष्टि चिन्तन है, जो चार प्रकार की है, अर्थात् अज्ञान (विपर्यय), क्षयकृत, तृप्ति (स्मृति), और पूर्णता (सिद्धि)। इनके पञ्चम उपविभाग हैं।² अज्ञान के पांच प्रकार माने गए हैं, अर्थात् अविद्या, अस्मिता (अथवा अहंभाव), इतमें से प्रत्येक आठ प्रकार का है; राग (इच्छा), जो दस प्रकार का है; द्वेष अभि-निवेश (अथवा मम) जो अष्टादश प्रकार के है। अशक्ति के भट्टादिस प्रकार हैं, तृप्ति के नौ प्रकार और सिद्धि के आठ प्रकार हैं।

बुद्धि दोनों ही है, निरव भी और अनित्य भी। यह प्रकृति की कारणात्मकता में कीलकृति के रूप में अक्षर अनक्षर विद्यमान रहती है और तब इसके व्यापार प्रकट नहीं होते। जब यह कार्यावस्था में परिवर्तित हो जाती है तो यह बुद्धि कहाती है। विज्ञान-भिन्न इसे कभी असफल न होने वाली तथा सब संस्कारों को धारण करने वाली मानता है।³ स्मृतिवा बुद्धि में संपूर्ण रहती है, मन अथवा अहंकार में नहीं रहती। "सम-ज्ञान द्वारा अहंकार तथा मन के विषय हो जाने पर भी स्मृति योग रहती है।"⁴

यह स्पष्ट है कि कारिका ने जो व्यापार बुद्धि के बताए हैं वे इसके द्वारा केवल सभी सम्पन्न हो सकते हैं जबकि यह अहंकार के पीछे हो, तथा मन और इन्द्रियों के भी पीछे हो, और ठोस तत्त्वों के समान कोई ज्ञेय पदार्थ विद्यमान हो। किन्तु सौम्य का मत है कि प्रथम अवस्था में जब बुद्धि उपस्थित होती है, वे सब उपस्थित नहीं होते। इसलिए हमें इसको विश्व-सम्बन्धी वषों में ग्रहण करना चाहिए, अर्थात् विषयी तथा विषय, प्रत्यक्ष करनेवासे तथा प्रत्यक्ष के विषय में भेद का आधार सम्भवा चाहिए। किन्तु तब हमें एक विश्वात्मकता की मानना होगा, जिसे सांख्य स्वीकार नहीं करता। महत् की स्थिति को एक अनिश्चित दशा में छोड़ दिया गया है। बुद्धि प्रकृति के उत्पन्न पदार्थ तथा अहंकार की उत्पादिका के रूप में इस बुद्धि से भिन्न है जो इन्द्रियों, मन तथा अहंकार की प्रक्रियाओं की वज्र में रहती है। यदि दोनों को एकसमान माना जाए तो प्रकृति के सम्पूर्ण विकास को विगड़विगड़ मानना पड़ेगा, क्योंकि यह तथा अनह दोनों ही बुद्धि से उत्पन्न हैं। इस प्रकार की सीधिमता प्रकृति के अन्य पदार्थों में भी पाई जाती है।

अहंकार (अहंभाव) अथवा व्यक्तित्व का तत्त्व बुद्धि के पश्चात् उदय होता है। इसके व्यापार के द्वारा भिन्न-भिन्न आत्मानों में से प्रत्येक एक पृथक् मानसिक पृष्ठभूमि से युक्त हो जाती है। हमें यहाँ पर विश्व-सम्बन्धी तथा मनोवैज्ञानिक पक्षों में भी भेद करना है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से, अहं का भाव एक अवह अथवा प्रमेय विषय (पदार्थ) के बिना असम्भव है। किन्तु विपर्ययका विकास सौम्य की विकास-संबन्धी प्रकृत्यता से अहंकार के उदय के पीछे ही होता है। हमें एक विश्वात्मक अहंकार की संभावना को स्वीकार करना ही होगा, जिसमें से व्यक्तीकरण विषय तथा विषयी उदय होते हैं। अहंकार को भौतिक सामग्री के रूप में लिया गया है, और जहाँ बुद्धि अपने व्यापार में अधिक ज्ञान-विषयक है यहाँ अहंकार अधिक क्रियात्मक है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से, अहंकार

1. भाष्यप्रवचनभाष्य, 2 : 15। और देखिए बोधभाष्य, 1 : 2।

2. भाष्यप्रवचनभाष्य, 46।

3. भाष्यप्रवचनभाष्य, 2 : 41-42।

4. भाष्यप्रवचनभाष्य, 2 : 42।

का कार्य अभिमान अथवा आत्मप्रेम है। कर्तृत्व का सबन्ध इसके साथ है, आत्मा अथवा पुरुष के साथ नहीं है।¹ महत् की अहंकार के प्रति वही स्थिति है जो चैतन्य की आत्म-चैतन्य के प्रति है। पहला पिछले की तर्क-सबन्धी पूर्वकल्पना है। हम अहंकार के अस्तित्व का अनुमान इसके कार्यों से करते हैं।² इसे द्रव्य माना गया है, क्योंकि यह अन्य द्रव्यों का उपादान कारण है। पुरुष अहंकार के द्वारा ही प्रकृति की क्रियाओं को अपनी क्रियाएँ समझने लगता है। मन के द्वारा इसे जो सवेदनाएँ तथा सुखाव मिलते हैं वह उन्हें आत्मा के अर्पण कर देता है। इस प्रकार यह भावो तथा निर्णयों के निर्माण में सहायक होता है। अहंकार वह नहीं है जो सार्वभौम चैतन्य को व्यक्तित्व का रूप देता है, क्योंकि साख्य के अनुसार व्यक्तित्व पहले ही विद्यमान है। बाह्य जगत् से जो सस्कार आते हैं उन्हें यह व्यक्तित्व प्रदान करता है। जब अहंकार पर सत्त्व की प्रधानता होती है तो हम अच्छे कर्म करते हैं, जब रजस् की प्रधानता होती है तब बुरे कर्म करते हैं, और जब तमो-गुण की प्रधानता होती है तब ऐसे कर्म करते हैं जिन्हें न अच्छे कह सकते हैं, न बुरे। प्रगाढ निद्रा (सुषुप्ति) में अहंकार का कार्य अनुपस्थित रह सकता है, किन्तु इच्छाएँ तथा प्रवृत्तियाँ सब रहती हैं।³ यह जानना कठिन है कि आत्मभाव महत् अथवा बुद्धि से किस प्रकार उत्पन्न होता है।

गुण अहंकार से विकसित होने में तीन विभिन्न मार्गों का आश्रय लेते हैं, जिनके कारण इसे सात्त्विक, राजस तथा तामस कहा जाता है। अहंकार से इसके सात्त्विक (वैकारिक) रूप में मन, पाँचो ज्ञानेन्द्रिया तथा पाँचो कर्मेन्द्रिया विकसित होती हैं, और इसी से इसके तामस (भूतादि) रूप में पाँच सूक्ष्म तत्त्व उत्पन्न होते हैं। राजस (तैजस) रूप दोनों में अपनी भूमिका अदा करता है और परिणामों में उपस्थित रहता है।⁴ तन्मात्राओं अथवा पाँच सूक्ष्म तत्त्वों से, तमस् के आधिपत्य होने से, मूर्तरूप पञ्चभूत उत्पन्न होते हैं। इन सब विकासों में यद्यपि कोई एक गुण प्रधान रह सकता है, किन्तु अन्य भी उपस्थित रहते हैं, अपने-अपने कार्य करते हैं और अप्रत्यक्ष रूप में पदार्थों के विकास में सहायक होते हैं।

मन वह इन्द्रिय है जिसका महत्त्वपूर्ण कार्य इन्द्रियों से प्राप्त सामग्री का सश्लेषण करके उन्हें विचार (प्रत्यय) के रूप में परिणत करना, नार्यों के वैकल्पिक मार्गों का सुझाव देना, तथा इच्छा द्वारा दिए गए आदेशों का कर्मेन्द्रियों द्वारा पालन कराना है। जिस प्रकार बुद्धि तथा आत्मभाव के विषय में है, उसी प्रकार मन के विषय में भी इन्द्रिय तथा उसके कर्म में कोई भेद नहीं किया गया है। इन्द्रियों को द्वार माना गया

1 साख्यप्रवचनसूत्र, 6 : 54। विज्ञानभिक्षु, छान्दोग्य उपनिषद् का भाष्य उद्धृत करता है, 'वहु स्या प्रजायेय' (मैं अपने अनेक रूप धारण करूँ, उत्पन्न होऊँ)। और इसपर टिप्पणी करता है "तत्त्वो तथा अन्य सबकी रचना से पूर्व अभिमान का अस्तित्व है और इस प्रकार इसे सृष्टि रचना का कारण कहा गया है।" (साख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 63)।

2 साख्यप्रवचनसूत्र, 1 : 63।

3 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 63।

4 साख्यवैकारिका, 24 : 25। विज्ञानभिक्षु, का मत है कि सात्त्विक अहंकार मन को उत्पन्न करता है, राजस वस इन्द्रियों को और तामस पाँच तन्मात्राओं को उत्पन्न करता है (साख्यप्रवचन-भाष्य, 2 : 18)। अनिच्छ प्रचलित मत को स्वीकार करता है कि राजस एक ऐसी दशा है जो समस्त विकास से पूर्व रहती है, और अन्य गुण घटक अवयवों के स्वरूप का निर्णय करते हैं। जहाँ वाचस्पति का यह मत है कि महत् से अहंकार उत्पन्न होता है और अहंकार से तन्मात्राएँ, वहाँ विज्ञानभिक्षु का मत है कि अहंकार का पृथक्करण तथा तन्मात्राओं का विकास ये महत् के अन्दर सम्पन्न होते हैं।

हे और मन को द्वारदशक कहा गया है।¹ प्रत्यक्ष ज्ञान तथा क्रिया दोनों में ही मन का सहयोग आवश्यक है।² भिन्न-भिन्न इन्द्रियों के सम्बन्ध में यह ज्ञाना आकृतियों धारण करता है।³ मन सर्वव्यापक नहीं है, क्योंकि यह एक यन्त्र है जिसमें गति तथा क्रिया रहती है।⁴ यह हिस्से से मिलकर बना है। क्योंकि इसका सम्बन्ध इन्द्रियों से है। बुद्धि तथा इन्द्रियां नित्य नहीं हैं। इस अर्थ में कि एक नित्य विषयी, वर्धाव् ईश्वर विद्यमान है जिसके अधिकार में ये सब हैं।⁵

पाचो ज्ञानेन्द्रिया क्रमशः दर्शन, श्रवण, गन्ध, रस और स्पर्श के व्यापार हैं। क्षाब्धकता कार्य को जननी है। क्योंकि हम इच्छा रखते हैं, इसलिए हम क्रियाओं तथा पदार्थों की रचना उनकी पूर्ति के लिए करते हैं।⁶ इन्द्रियां तत्त्वों से नहीं बनी हैं, क्योंकि इन्द्रियां और तत्त्व अहंकार से उत्पन्न होते हैं।⁷ इन्द्रियां नित्य नहीं हैं, क्योंकि उनका उदय तथा विलोप दिखाई देता है। प्रत्येक इन्द्रिय एक वृक्ष की ग्रहण करती है। इन्द्रियां, मन के व्यापारों के समान, दर्शन आदि की इन्द्रिया नहीं हैं।⁸ वे सूक्ष्म तन्मात्ररूप तत्त्वों (भूतों) के निरीक्षण के साधन हैं।⁹ कर्मेन्द्रियां जिज्ञा, पाद, हस्त, मस्तक तथा जनन के व्यापार हैं। मन इन्द्रियों सहित उनकी क्रियाओं द्वारा पांच जीवधारक बाधुओं की उत्पन्न करता है,¹⁰ जिन्हें वेदान्तदर्शन में एक स्वतन्त्र स्थान प्रदान किया गया है। मन के मत में प्राण (जीवन) इन्द्रियों का एक परिवर्तित रूप है और उनके अभाव स्थिति नहीं रहता।¹¹

प्रत्यक्ष के विषयक्य इस जगत् में पांच इन्द्रियों के अनुरूप पांच तन्मात्राएं हैं।¹² ये शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध के सारतत्त्व हैं, जिन्हें भौतिक तत्त्व माना गया है और जो साधारण प्राणियों की दृष्टि के विषय नहीं हैं। इनमें से प्रत्येक केवल एक इन्द्रिय से संबद्ध है, जबकि भूततत्त्व एक से अधिक इन्द्रियों से सम्बद्ध रहते हैं। हम अदृश्य सारतत्त्वों का अनुमान दृश्यमान पदार्थों से होता है, यद्यपि कहा जाता है कि ये योगियों के प्रत्यक्ष का विषय बनते हैं।¹³ सूक्ष्म तत्त्वों की विलोप (भेद) से रहित कहा गया है, किन्तु उनके उत्पन्न होने वाले भूततत्त्व एक निश्चित वृक्ष रहते हैं।¹⁴ तन्मात्राएं तब तक इन्द्रियों के

1 साम्यप्रवचन, 3:5। "बुद्धि, बहुकार और मन द्रव्य तथा सावधानी के साथ श्रेष्ठ नहीं किया जाता। इसे आन्तरिक इन्द्रिय (मन, कान) माना जाता है। केवल अवस्थानों के विविध भेद के अनुसार ध्वनि, शब्द एक और केवल एक ही है; जैसे कि वीज, पीछा या महान् वृक्ष आदि के विषय में है, यह कार्य और कारण के पारस्परिक सम्बन्ध के कारण हो जाता है।" विश्वामित्र, 'बाधु-पुत्रा' के एक श्लोक इस वाक्य का उद्धृत करता है: "मनो यद्वात् पश्चिद्वा बुद्धिः उपनिवेशः" (साध्यप्रवचनशास्त्र, 2:16)। और देखिए साध्यप्रवचनशास्त्र, 2:40।

2 साध्यप्रवचनसूत्र, 2:26। 3 साध्यप्रवचनसूत्र, 2:27।

4 साध्यप्रवचनसूत्र, 5:69-70। 5 साध्यप्रवचनसूत्र, 5:127।

6 तुलना कीजिए महाभारत उपनिषद्सूत्रवृत्तः : कर्ष के प्रति मोह के कारण पशु इन्द्रिय उत्पन्न हुई। देखिए महाभारत, शांतिपर्व, 213, 16।

7 साम्यप्रवचनसूत्र, 2:28।

8 साम्यप्रवचनसूत्र, 2:23।

9 साम्यशांति, 34।

10 साम्यप्रवचनसूत्र, 2:31।

11. 5:113।

12 केवल नहीं। देखिए प्रज्ञोक्तिवृत्त, 4:8। तुलना कीजिए एम्पिडोसिच कृत तत्त्वों के तत्त्व की प्रवचना के साथ।

13 तन्मात्रोद्गी, 5।

■ तुलना कीजिए इसकी छान्दोग्य उपनिषद् के इस मत से (6:4) कि सूते तत्त्वों की उत्पत्ति तीन तत्त्वों के परस्पर विभक्त से होती है, और सूते तत्त्वों को उनके अन्तर विद्यमान तत्त्व की

लिए उत्तेजक नहीं बन सकती जब तक कि वे परमाणुओं का निर्माण करने के लिए एक-दूसरे में संयुक्त न हो जाए। तमोगुण से आक्रान्त भूतादि अथवा अहंकार सर्वथा समाग व निष्क्रिय होता है तथा पुञ्ज होने के अतिरिक्त अन्य सब प्रकार के लक्षणों से रहित होता है। रजोगुण के सहयोग से यह परिवर्तित होकर सूक्ष्म द्रव्य, कम्पनशील, तेजोमय और शक्ति से परिपूर्ण हो जाता है, और शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध की तन्मात्राएँ उदय होती हैं। भूतादि तथा तन्मात्राओं के मध्य आकाश सन्क्रमण की कड़ी बनता है। कारणाकाश, जो आणविक नहीं है और सर्वव्यापक है, तथा कार्याकाश अथवा आणविक आकाश, जो भूतादि अथवा पुञ्ज इकाइयों और शब्द के सारतत्त्वों के मेल से बना है, इनमें भेद किया गया है। शब्द के सारतत्त्व कारणाकाश में रुके हुए रहते हैं तथा वायु के अणुओं के विकास के लिए माध्यम बनते हैं।¹ व्यासभाष्य के अनुसार, शब्द की तन्मात्रा उत्पन्न होती है अहंकार से और अहंकारयुक्त शब्द की तन्मात्रा से स्पर्श की तन्मात्रा उत्पन्न होती है, जिसमें शब्द और स्पर्श के गुण विद्यमान रहते हैं, और आगे भी इसी प्रकार अन्य तन्मात्राएँ उत्पन्न होती हैं तथा प्रत्येक उत्पत्ति में एक गुण जुड़ता जाता है।

गौडपाद तथा वाचस्पति के मत में मूर्त तत्त्वों की उत्पत्ति एकत्रीकरण की प्रक्रिया द्वारा सूक्ष्म तत्त्वों के गुणन से होती है। निःसन्देह इसमें यह कठिनाई है कि इस मत से ईश्वर को, जिसमें केवल एक ही गुण अवग-योग्यता का है, अनुरूप सूक्ष्म तत्त्व के मूर्ततत्त्व के रूप में नहीं रखा जा सकता।² वाचस्पति का मत है कि ईश्वर का अणु अन्य सारतत्त्व से उत्पन्न होता है, वायु का अणु शब्द और स्पर्श दोनों के सारतत्त्वों से, जिनमें स्पर्श का सारतत्त्व मुख्य है, उत्पन्न होता है, प्रकाश का अणु शब्द, स्पर्श तथा रूप की तन्मात्राओं से, जिनमें रूप की तन्मात्रा मुख्य है, उत्पन्न होता है, जल का अणु चार तन्मात्राओं से, तथा पृथ्वी का अणु पाँच तन्मात्राओं से उत्पन्न होता है, जिनमें क्रमशः रस और गन्ध की तन्मात्राएँ मुख्य हैं।³ विज्ञानभिक्षु का मत इससे कुछ भिन्न है। ईश्वर का अणु, भूतादि की सहायता से, ईश्वर की तन्मात्रा से उत्पन्न होता है।⁴

जब मूर्त अणु परस्पर मिलते हैं तो उनके गुण उनसे उत्पन्न पदार्थों में पाए जाते हैं, और इस प्रकार वे किसी तत्त्वान्तर को उत्पन्न नहीं करते।⁵ आकाश के अणु में अन्तःप्रवेश की शक्ति रहती है, वायु के अणु में यान्त्रिक दबाव, प्रकाश के अणु में ज्योतिष्मान उष्णता तथा प्रकाश, जल के अणु में लसदार आकर्षण तथा पृथ्वी के अणु में स्निग्ध आकर्षण रहता है। मूर्त अणुओं के संयोग से पृथ्वी तत्त्व उत्पन्न होता है।

अपेक्षाकृत बड़े अनुपात में उपस्थिति रहती है उसी के अनुसार विशेष नाम दिया जाता है। वेदान्त के एक मत के अनुसार, प्रत्येक तत्त्व में एक तत्त्व का आधा तथा अन्य चार तत्त्वों का आठवा हिस्सा सम्मिलित रहता है।

1 देखिए सील पौजिटिव साइसेस आफ दि हिन्दूज।

2 देखिए तैत्तिरीय उपनिषद्, 2। 1।

3 तत्त्वबैशारदी, 1. 44।

4 योगवार्तिक, 1. 45। नाश भूतादि की इस चहकारिता का विस्तार समस्त अणुओं तक पड़ता है। सर्वत्र तन्मात्रास्तत्तदभूतोत्पादानेऽहंकारस्य सहकारित्वं बोध्यम्।

5 अविशेष से विशेष के विकास को तत्त्वांतरपरिणाम कहा गया है। यह केवल गुणा के परिवर्तन, अर्थात् घमपरिणाम से भिन्न है।

तन्मात्राओं की सुख तथा दुःख के अनुभव को उत्पन्न करने की योग्यता तब तक प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनती जब तक कि वे तन्मात्राओं के रूप में रहती हैं। क्योंकि यह मूर्त अणुओं की अवस्था में पहचानी जा सकती है, इसलिए मूर्त तत्त्वों में ही शान्त, घोर और मूढ़ का भेद किया जाता है। पृथ्वी आदि के अणु, गुणों के नानाविध परिवर्तनों के द्वारा, दिग्वात्मक सत्ता के नानाविध रूप प्रतीत होते हैं। वस्तुओं में कोई आन्तरिक भेद नहीं है, क्योंकि वे सब एक ही सामग्री से बनी हुई हैं। क्योंकि प्रत्येक वस्तु की सभाव्यता प्रत्येक वस्तु के अन्दर है,¹ इसलिए परिवर्तन सदा पुरुष के निमित्त होता है। मूर्त अणु² निर्जीव (जड़) तथा सजीव शरीरों की रचना करते हैं, और एक से दूसरे के विकास में सारतम्य कभी भग नहीं होता। जड़, वनस्पति तथा पशुजगत ये तीन स्थितियाँ विकास में रहती हैं, जो घटक अवयवों के केवल गुणों के परिवर्तन से लक्षित होती हैं,³ किन्तु घटक अवयवों के अपने अन्दर परिवर्तन नहीं होते। भिन्न-भिन्न गुणों की अभिव्यक्ति अणुओं की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं के कारण होती है। साधारणतः चार प्रकार के स्वीकृत शरीरों में सांख्य दो और जोड़ता है, एक इच्छा से उत्पन्न (सांक्षिपिकम्) और कृत्रिम (सासिद्धिकम्) पृथिवी इन सब शरीरों का उपादान कारण है,⁴ यद्यपि अन्य तत्त्व सहायक के रूप में विद्यमान रहते हैं। मूर्त शरीर पाँच तत्त्वों से मिलकर बना है, यद्यपि कुछ के मत में ईश्वर आवश्यक नहीं है। इसी प्रकार कुछ का मत यह भी है कि केवल मान पृथिवी ही पर्याप्त है। यह भी कहा जाता है कि जहाँ मनुष्य के शरीर में पृथ्वी तत्त्व सबसे प्रधान है, वहाँ सूर्य में प्रकाश तत्त्व (तेजस्) की प्रधानता रहती है।⁵

तीन गुणों से निर्मित प्रकृति तथा तज्जन्य पदार्थ अविवेक, विषय (प्रेमय), अनेकों पुरुषों के लिए सामान्य, अचेतन तथा प्रसवधर्मी कहलाते हैं।⁶ प्रत्येक विक्रमित पदार्थ परवर्ती पदार्थ से सूक्ष्मतर तथा पूर्ववर्ती पदार्थ से स्थूलतर होता है। प्रकृति से लेकर पञ्च भूतों तक की शृङ्खला संख्या में चौबीस है, और पुरुष को सांख्य दर्शन का पच्चीसवाँ तत्त्व कहा गया है।⁷ प्रकृति से उद्भूत तेईस तत्त्व कार्य हैं क्योंकि वे प्रकृति और पुरुष से भिन्न हैं, परिमित परिमाण के हैं और उनमें प्रधान के गुण रहते हैं, जैसेकि वृद्धि तथा आत्मसात् कर लेने की शक्ति, और ये तेईस तत्त्व पुरुष के साधनरूप

1 योगभाष्य, 3 - 14।

2 क्योंकि वे भिन्न-भिन्न प्रकार के तन्मात्रों की घटक अवयवों के रूप में धारण करते हैं, इसलिए मूर्त अणुओं की वैशेषिक के परमाणुओं के समान नहीं समझा जा सकता। तन्मात्राएँ, जिनके हिस्से नहीं होते, वैशेषिक के परमाणुओं की तुलना में अदृश्य हैं।

3 धर्मपरिणाम।

4 5 : 112।

5 3 : 17-19। सांख्यप्रवचनभाष्य, 3 : 19।

6 भाष्यकारिका, 11।

7.

(1) पुरुष

(2) प्रकृति (अव्ययत) = व्यस्त

(3) बुद्धि

(4) अहंकार अथवा अहंभाव

(5-9) शब्द, स्पर्श, गन्ध, रूप (अथवा रस) और रस की तन्मात्राएँ

10) मन

(11-15) पाच ज्ञानेन्द्रिया

(16-20) पाच कर्मेन्द्रिया

(21-25) पाच मूर्त तत्त्व, अर्थात् ईश्वर, वायु, ऐज, जल और पृथिवी

वनते हैं।¹ ससार की सब वस्तुएँ प्रकृति की विकृतियाँ हैं। प्रकृति की स्थिति विकृतियों के प्रति वैसी है जैसीकि मूलभूत द्रव्य की अपने परिवर्तित रूपों के प्रति होती है। महत् अहंकार और पंच तन्मात्राएँ कुछ के कार्य तथा कुछ के कारण हैं। पञ्चभूत तथा ग्यारह इन्द्रियाँ केवल कार्य हैं, औरों के कारण नहीं हैं। जहाँ प्रकृति केवल कारण है, वहाँ ग्यारह उत्पन्न पदार्थ केवल कार्य हैं। पदार्थों में से सात कारण भी हैं और कार्य भी हैं, जबकि पुरुष न कार्य है, न कारण है।²

विकास से उत्पन्न ये पदार्थ जो अपने समान अन्य पदार्थों को उत्पन्न करने में समर्थ हैं, अविवेक कहलाते हैं; और जो अपने सदृश अन्य पदार्थों को उत्पन्न करने में समर्थ नहीं हैं वे विवेक कहलाते हैं। जब अहंकार तन्मात्राओं को उत्पन्न करता है, तो हम सूक्ष्म तत्त्वों में अहंकार की विद्यमानता का सहूलियत के साथ पता नहीं लगा सकते। अहंकार से जो उत्पन्न होता है वह एक सर्वथा भिन्न सत्ता प्रतीत होता है, और इस प्रकार के परिवर्तन को 'तत्त्वान्तर-परिणाम' कहा जाता है। इन्द्रियाँ तथा मूर्त तत्त्व किसी सर्वथा भिन्न सत्ता को उत्पन्न नहीं कर सकते। इस प्रकार जहाँ अहंकार विवेक है, वहाँ इन्द्रियाँ आदि अत्यधिक विवेक हैं।³

विकास केवलमात्र उसका व्यक्त ही जाना है जिसका अस्तित्व पहले से सम्भाव्यता के रूप में विद्यमान था। प्रारम्भ तथा अन्त का एक समान निर्णय होता है। उन वस्तुओं के बावजूद जिन्हें प्रकृति उत्पन्न करती है, प्रकृति के द्रव्य में न्यूनता नहीं आती। पदार्थों की उत्पत्ति से परिणाम का स्रोत निवेक नहीं होता। कोई भी भौतिक पदार्थ अपनी अतर्हित शक्ति के कुछ भाग के व्यय किए बिना, कार्य नहीं कर सकता। इसलिए प्रकृति स्वरूप से विशुद्ध भौतिक मानना कठिन है।

साध्य द्वारा प्रस्तुत विकास के विवरण की ठीक-ठीक सार्थकता को समझना कठिन है। और हमें कोई सन्तोषजनक व्याख्या इस विषय में नहीं दिखाई दी कि विकास के जो विभिन्न ङग हैं वे ऐसे क्यों हैं।

साध्यदर्शन के विभिन्न तत्त्व तार्किक अनुमान के द्वारा प्रकृति से नहीं प्राप्त किए जा सकते, और वे उससे उत्पन्न पदार्थों के रूप में ऐतिहासिक संयोगों के कारण रचे गए लगते हैं। इन पदार्थों का एक प्रकृति से तर्कपूर्ण विकास नहीं हुआ है। विज्ञानभिक्षु इस दोष से आभन्न है और इसीलिए यह हमें साध्य के विकास-विषयक विवरण को शास्त्र के प्रमाण के आधार पर स्वीकार करने की सम्मति देता है।⁴ किन्तु यह दार्शनिक व्याख्या की सम्भावना को छोड़ बैठना है।

1 साध्यप्रवचनसूत्र, 1 129 134, साध्यकारिका, 15 ।

2 साध्यकारिका 3 । तुलना कीजिए इरिजेन। वह जो मूर्ष्टिरचना करता है किन्तु स्वयं अजन्मा है, वह जो रचना करता है और स्वयं भी उत्पन्न हुआ है, वह जिसकी रचना हुई है और जो रचना करता नहीं है, और वह जिसकी न तो रचना हुई और न जो रचना करता है" (डी, डिवीजन नैचुरी, लाइब्रेरी 5) । देखिए यर्मोपनिषद् 3 ।

3 देखिए योगभाष्य, 2 19 जहाँ तन्मात्राया तथा शक्तित्व के भाव को महत् के अविवेक रूप बताया गया है, जबकि पाँचा तत्त्व तन्मात्राया के विवेक रूप हैं और पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ तथा पाँच कर्मेन्द्रियाँ और मन को 'अस्मिता' के विवेक रूप कहा गया है।

4 अत्र प्रकृतेर्महान् महोऽहंकार इ यादि सृष्टिक्रमे शास्त्रमेव प्रमाणम् (साध्यसार) और देखिए जयन्तहन व्यासमञ्जरी, पृष्ठ 452 466 ।

बुद्धि, अहंकार, मन तथा जोरो को विकास की प्रत्यक्ष आगे-पीछे आनेवाली स्थितियों की श्रृंखला नहीं मानना चाहिए। ये विकसित आत्माओं के तार्किक विश्लेषण के परिणाम हैं। वाचस्पति लिखता है: "प्रत्येक मनुष्य पहले अपनी बाह्य इन्द्रियों का प्रयोग करता है। फिर वह (मन से) विचार करता है, फिर वह नानाविध प्रमेय विषयों की अहंकार के समक्ष प्रस्तुत करता है, और वह अन्त में बुद्धि के द्वारा निश्चय करता है कि क्या करना है।"¹ जहाँ यह विश्लेषण विषयी (जीवात्मा) के पक्ष में इन भिन्न-भिन्न तत्त्वों की प्रत्यभिज्ञा का स्पष्टीकरण करता है, वहाँ विशदस्तर पर इन तत्त्वों के कार्य ठीक-ठीक क्या होंगे, इसे समझने में हमें इससे कुछ सहायता नहीं मिलती। विश्व-सम्बन्धी योजना का निर्माण मानवीय आत्मा के सादृश्य पर किया गया है; क्योंकि मनुष्य विश्व का एक संक्षिप्त रूप है, जिसमें एक छोटे पैमाने पर यथार्थसत्ता के सब घटक अवयवों को दोहराया गया है। क्रम से आनेवाली जागरितावस्था तथा स्वप्नावस्था के अनुरूप हमें संसार की रचना तथा संहार को समझना चाहिए। सुषुप्ति अवस्था में आत्मा विद्यमान है, यद्यपि यह संसार का बोध नहीं प्राप्त करती। इसी प्रकार संसार के प्रलय में आत्माएं नष्ट नहीं होती, यद्यपि प्रकृति का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं होता। जब कोई मनुष्य प्रपाद निद्रा में डूबता है और कहता है कि "मैं अच्छी तरह से सोया, मुझे कुछ भी ज्ञान नहीं हुआ," तो यह 'कुछ नहीं' अनारम्भ अथवा अव्यक्त प्रकृति है जिससे कुछ का भाव उत्पन्न होता है। प्रकृति की उस अवस्था को जब यह निश्चिन्त रहती है, जीवात्मा की सुषुप्ति अवस्था के सदृश समझना चाहिए। जब कोई उक्त अवस्था से उठता है तो पहले चैतन्य का भाव उदय होता है, उसके तुरन्त बाद वह का भाव आता है तथा इच्छा की ध्वनि आती है। इन्द्रियां तथा शब्द, स्पर्श आदि के पांच तत्त्व इसके बाद क्रिया करने लगते हैं। मूर्त तत्त्वों का ज्ञान मनुष्य की तभी होता है जब वह जागृत होता है। जब आत्मा का मुखाबिला अनारम्भ के साथ होता है, तो चैतन्य अथवा बुद्धि शून्य आकाश में पहुँची चमक है, जो उदय होती है। आत्मा की पता लगता है कि कुछ है। इसके पश्चात् इसे अनारम्भ के भेद से अपने व्यक्तित्व की चेतना होती है। इसकी यह अनुभूति होती है कि "मैं पदार्थों को प्रत्यक्ष देखता हूँ।" तब हमें भाजूम होता है कि प्रमेय (पदार्थ) एक मानसिक अवस्थाओं की श्रृंखला है जो मत्त के द्वारा सदृशित हुई हैं और तत्त्वों से घिलकर बनी हैं।² सांख्य की विकास की पूरी

1 तत्त्वबोद्धी, 23।

2 सर मोर० जी० अण्णारकर सांख्य की विचार-सम्बन्धी प्रवृत्तियों का फिरते द्वारा किया गया स्पष्टीकरण देते हैं। जो व्यक्ति अपनी चेतना में ही रहे व्यापार को साक्षात् जानता है, वह कुछ ऐसी संवेदनाओं से जन्म होता है जिसका उत्पन्न करने वाला वह नहीं है। वह इसलिए एक बाह्य प्रकृति की धारणा कर लेता है। इसकी यथावस्था चैतन्य की स्वतन्त्र क्रिया को मर्यादाओं से प्रभावित होती है। "चैतन्य की अवस्था में जब 'मैं' अपने आवृत्तों परिमित अनुभव करता है, तो बुद्धि सबसे पूर्व 'मैं' को पुष्टि करती है और तब 'मैं' से भिन्न के साथ विरोध में आती है। 'मैं' की सीमाबद्धता से उसकी पूर्ण की स्वतन्त्रता अथवा असीमता व्यक्त होती है।" इस प्रकार हमारे समक्ष सीमित अहं, अनहं, परिमितता और परम आत्मा आते हैं। सांख्य का अहंकार सीमित वह से सम्बद्ध है। शून्य और मूर्त तत्त्व तथा उनकी प्रतिरूप इन्द्रियां, जिन्हें वह से उत्पन्न बताया गया है, अनहं के अनु-रूप हैं। स्वतन्त्र, अनन्त, परम आत्मा, पुरुष है और इसकी सीमाएं अनहं के विलय से हैं। लेकिन क्योंकि सर्वथा स्वतन्त्र पुरुष शोभाओं का उद्भवस्थान नहीं हो सकता, इसलिए सांख्य एक विविध वारण के सत्तित्व को स्वीकार करता है, जो स्वरूप में अवन्त है, और जिसकी सन्तता का कारण, अनन्त अहं के साथ घसका घनिष्ठ सम्बन्ध होने के कारण, वह अज्ञान के अपने को मानता है। देखिए इण्डियन फिलॉसॉफिकल सिस्टम, 2। पृष्ठ 200 से आगे।

योजना व्यक्ति के मनोवैज्ञानिक अनुभव के आधार पर स्थित है। किन्तु मनोवैज्ञानिक से तत्त्व-विज्ञान-सम्बन्ध सक्रमण के मध्य में यह ऐतिहासिक तथ्य आ गया कि उप-निषदों में आत्मचैतन्य युक्त ब्रह्मा परमचैतन्य का सबसे प्रथम विकसित रूप बताया गया है। महत् के प्रकृति से प्रथम उत्पन्न होने का विचार कठ उपनिषद् में दिए गए अव्यक्त से महान आत्मा के विकास के विचार से मिलता है।¹ महत् प्रकृति है, जो चैतन्य से प्रकाशित होता है। उपनिषदों में हमें हिरण्यगर्भ अथवा ब्रह्मा का विचार मिलता है, जो विश्वात्मा है और जिसका उद्भव अशरीरी ब्रह्मा से हुआ बताया गया है। एकमात्र उपाय, जिसकी प्रकृति से महत् के उत्पन्न होने का विचार समझाया जा सकता है, वेदान्त की स्थिति को स्वीकार कर लेना ही है। विषय (प्रमेय) तथा विषयी (प्रमाता) से दूर सर्वोपरि ब्रह्मा विद्यमान है। जैसे ही इसका विषय से सम्बन्ध होता है, यह विषयी बन जाता है, जिसके सामने एक विषय होता है।² जहाँ सर्वोपरि ब्रह्मा का स्वरूप विशुद्ध चैतन्य है, वहाँ प्रकृति का चैतन्य-शून्यता है; और जब दोनों परस्पर मिलते हैं तो ये चेतन तथा जड का समागम है, अर्थात् विषय-विषयी है और यही महत् है। यहाँ तक कि असत् भी सम्भाव्य सत् है अथवा सभाव्य चैतन्य है। ज्यों ही विषयी अपने को विषय से विरोध स्वभाव का पाता है, इसमें अहंभाव का विचार विकसित होता है। पहले बद्धि है और उसके पश्चात् अहंभाव। अहंभाव का विचार सृष्टिरचना के पूर्व आता है। “मैं अनेक हो जाऊँगा, मैं प्रजनन करूँगा।”³ साध्य प्रकल्पना की अस्पष्टता इस तथ्य के कारण है कि एक मनोवैज्ञानिक विवरण को एक तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी कथन के साथ मिश्रित कर दिया गया है। मनोवैज्ञानिक सामग्री को प्रस्तुत करने की व्यवस्था आवश्यक नहीं है कि यथार्थ विकास की भी व्यवस्था हो जब तक कि विषयी परम निरपेक्ष तथा सर्वोपरि नहीं है। साध्य अपनी पूर्वकल्पित धारणाओं के साथ उपनिषदों से लिए गए विचारों को मिला देता है, जो तात्त्विक रूप से इसके लिए विजातीय हैं।

8 देश और काल

विषय के विकास का प्रत्येक व्यापार क्रियाशीलता, परिवर्तन अथवा गति (परिस्पन्द) के लक्षण से युक्त होता है।⁴ सब वस्तुएं वृद्धि तथा क्षय के अनन्त परिवर्तनों में से गुजरती हैं। क्षण-भर में समस्त विश्व परिवर्तन में से गुजर जाता है। व्यावहारिक जगत् में देश और काल परिमिन प्रतीत होते हैं और आकाश से उत्पन्न हुए कहे जाते हैं, जबकि यह देश में सहास्तित्व वाली वस्तुओं तथा काल में गति करते हुए भौतिक पदार्थों से आवद्ध रहता है।

विज्ञानभिक्षु कहता है “नित्य देश और काल, प्रकृति के रूप के हैं, अथवा

1 3 11।

2 तुलना कीजिए, बृहदारण्यक उपनिषद्, 1 4, 2 ईसाचके (उसने चारों ओर देखा)। छान्दोग्य उपनिषद् 6 2 2, तदैक्षत (उसने उसने देखा)। तुलना कीजिए भागवत “जिसे व चित्त क्षयवा मन के नाम से पोषित करते हैं, जो बामुदेव यथावि विष्णु कहलाता है वह महत् से ज्ञाता है।” यदाहुर्बामुदेवाद्य चित्त तन्महदात्मकम् (3 26, 21)। देखिए साध्यप्रवचनभाष्य, 6 66।

3 छान्दोग्य उपनिषद् 6 2 3।

4 व्यक्त सन्नित्य परिस्पन्दवत्, ‘तत्त्वकोमुदी’, 10। वीर देखिए योगभाष्य, 3 13।

आकाश के आदिकारण हैं, और प्रकृति के केवल विशिष्ट परिवर्तित रूप हैं। इस प्रकार देश और काल की सार्वभौमिकता सिद्ध हो जाती है।¹ किन्तु ये देश और काल, जो परिमित हैं, एक न एक उपाधि से युक्त होकर आकाश से उत्पन्न होते हैं।² सीमावद्ध देश और काल स्वयं आकाश हैं, जो एक न एक उपाधि से विशिष्ट होते हैं, यद्यपि वे इसके कार्य कहे जाते हैं। देश और काल अपने-आपमें अमूर्तभाववात्मक हैं। वे द्रव्य नहीं हैं, जैसाकि न्याय-वैशेषिक का विचार है, बल्कि प्रकृति के विकास की घटनाओं को बांधकर रखने वाले संबंध हैं। घटनाओं की स्थिति देश और काल से सम्बद्ध है। हमें अनन्त देश तथा अनन्त काल का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता, और इसलिए उनकी रचना हमारे समझने पर है। प्रत्यक्ष के विषय उन पदार्थों से जो परस्पर आगे व पीछे के सम्बन्ध से रहते हैं, हम विकास के मार्ग के प्रदर्शनार्थ एक अनन्त काल की व्यवस्था की रचना करते हैं। व्यास कहते हैं : "जिस प्रकार परमाणु द्रव्य की न्यूनतम सीमा है, उसी प्रकार क्षण काल की न्यूनतम सीमा है,³ अथवा एक गतिमान परमाणु को एक बिन्दु को छोड़ने तथा दूसरे बिन्दु तक पहुँचने में जो समय लगता है वही क्षण है। किन्तु इनका निरन्तर प्रवाह एक क्रम है। क्षण और उनके क्रम एक यथार्थ वस्तु के अन्दर नहीं संयुक्त हो सकते। इस प्रकार काल, इस विशेष प्रकृति का होने से, किसी यथार्थ वस्तु के माथ घुलना नहीं खाता, बल्कि यह मन से उत्पन्न है, और प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा शब्दों का परिणाम है।"⁴ किन्तु क्षण विषयनिष्ठ है और क्रम उसका आधार है।⁵ क्रम का सार-तत्त्व है क्षणों की अबाधित शृंखला, जिसे विशेषज्ञ विद्वान् काल कहते हैं। दो क्षण एक साथ नहीं हो सकते, क्योंकि यह असम्भव है कि दो ऐसी वस्तुओं का जो एक साथ होती हैं, क्रम बन सके। जब अगला क्षण पहले क्षण के पीछे आता है तब क्रम बनता है। इस प्रकार वर्तमान काल में एक ही क्षण होता है, आगे आनेवाला या पीछे का क्षण नहीं रहता। और इस प्रकार उनका एकत्रीकरण नहीं हो सकता। किन्तु उन क्षणों को जो भूतकाल में विद्यमान थे या भविष्य में होंगे, परिवर्तनों के अन्तर्गत समझना चाहिए। तदनुसार समस्त जगत् प्रत्येक क्षण में परिवर्तन में से गुजर जाता है।⁶ इस प्रकार जगत् के ये समस्त बाह्य रूप इस वर्तमान क्षण के सापेक्ष हैं।⁶

यह जगत् न यथार्थ है और न अयथार्थ है। यह मनुष्यशृंग की भाँति अयथार्थ नहीं है, और यथार्थ भी नहीं है क्योंकि इसका विलोप हो जाता है।⁷ तो भी इसे ऐसा न मानना चाहिए कि इसका वर्णन नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसी वस्तु की सत्ता नहीं

1 साध्यप्रवचनभाष्य, 2 : 12, 2 : 10।

2 योगभाष्य, 3 : 52।

3 स खल्वय कालो वस्तुशून्योऽपि बुद्धिनिर्माण-शब्दज्ञानानुपातो (योगभाष्य)।

4 क्षणस्तु वस्तुपतित, जमावलम्बी।

5 तेनैवेन क्षणेन वृत्तन्तो लोक परिणाममनुभवति।

6 इस प्रकार योगी प्रत्यक्ष रूप में क्षणों और उनके क्रम दोनों को देख सकते हैं (योगभाष्य,

हो सकती।¹ सांख्य उस मत का प्रत्याख्यान करता है जो यह मानता है कि यह जगत् उसका प्रतिबिम्ब है जिसका अस्तित्व नहीं है।² और न यह जगत् केवल विचार-मात्र ही है।³ यह जगत् प्रकृति के, अपने नित्यरूप में विद्यमान रहता है और अपने अस्थायी परिवर्तित रूपों में विलुप्त हो जाता है।⁴ परिवर्तनों के अवीन होने के कारण इस जगत् की प्रतीयमान यथार्थसत्ता है।⁵ विश्व-सम्बन्धी प्रक्रिया स्वभाव में दो प्रकार की है, रचनात्मक तथा विनाशात्मक। मूल प्रकृति में से भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं के व्यक्त होने का नाम रचना है और उनके विश्लिष्ट होकर मूल प्रकृति में विलीन हो जाने का नाम विनाश है। प्रकृति की साम्यावस्था में विक्षोभ होने के परिणामस्वरूप विश्व अपने भिन्न-भिन्न तत्त्वों के साथ विकसित होता है, और युग की समाप्ति पर पदार्थ विपरीत गति द्वारा विकास की अपनी पूर्वस्थिति में लौट जाते हैं और अन्त में प्रकृति में विलीन हो जाते हैं। प्रकृति तब तक इसी दशा में रहती है जब तक कि नये विश्व के विकसित होने का समय नहीं आता। विकास तथा पुनर्विलय का यह चक्र अनादि तथा अनन्त है। प्रकृति का यह नाटक कभी किसी जीवात्मा के मोक्ष लेने से समाप्त नहीं होता,⁶ यद्यपि मुक्तात्माओं पर प्रकृति की क्रिया का कोई असर नहीं होता। यद्यपि प्रकृति एक ही है, और सब पुरुषों के लिए समान है, तो भी वह अनेक मार्गों से अपने को व्यक्त करती है। बन्धन में पड़ी हुई आत्माओं के लिए यह अपने को सूक्ष्मतम से लेकर स्थूलतम आकृतियों में विकसित करती है, और मुक्तात्माओं के लिए यह पञ्चाद्वगति से विलय होते होते अपनी मूल स्थिति में पहुँच जाती है। जिस समय तक दर्शक रहते हैं, प्रकृति का नाटक भी चलता रहता है। सब आत्माएँ मोक्ष लाभ कर लेती हैं, तब नाटक समाप्त हो जाता है और नाटक के पात्र भी विश्राम प्राप्त कर लेते हैं।⁷ लेकिन क्योंकि ऐसी आत्माएँ बराबर रहेगी जो प्रकृति की उलझन में से बच निकलने के लिए सघर्ष कर रही हैं, इसलिए प्रकृति की क्रिया की निरन्तर रहने वाली सगीतलहरी बराबर बनी रहेगी। ससार अपने लक्ष्य तक कभी नहीं पहुँचेगा।⁸ क्योंकि विलय की दशा एक साधारण दशा है, इसलिए विकास काल में भी विलय की ओर जाने की प्रवृत्ति बराबर पाई जाती है। जब सब पुरुषों की इच्छाओं को ऐसी आवश्यकता होती है कि समस्त अनुभव कुछ समय के लिए रुक जाए, तो प्रकृति अपनी शान्त दशा में लौट आती है। गण इतनी सूक्ष्मता के साथ विरुद्ध है कि कोई भी सर्वप्रधान नहीं होने पाता। इस प्रकार वस्तुओं की तथा गुणों की कोई नई पीढ़ी नहीं बनती। प्रलय की अवस्था तक भी पुरुषों के हित की सिद्धि के लिए है। प्रलय की अवस्था में प्रकृति निष्क्रिय नहीं रहती, यद्यपि इसके परिवर्तन समाप्त होते हैं।

1 सांख्यप्रवचनसूत्र 5 54।

2 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 55।

3 सांख्यप्रवचनसूत्र 1 42।

4 सदसत्त्व्याप्तिवाधावाधात (सांख्यप्रवचनसूत्र 5 56)।

5 सांख्यप्रवचनभाष्य 1 26।

6 सांख्यप्रवचनसूत्र 3 66।

7 भाष्यकारिका 58 59 सांख्यप्रवचनसूत्र, 3 63।

8 योगसूत्र 2 22, सांख्यप्रवचनभाष्य 2 4, सांख्यप्रवचनभाष्य 1 159 1 67

9. पुरुष

समस्त इन्द्रियधारो प्राणिज्यो में अहमनिर्णय का एक तत्त्व विद्यमान है जिसे सामान्यतः 'आत्मा' नाम दिया गया है। वस्तुतः प्रत्येक प्राणी के अन्दर, जिसमें जीवन है, आत्मा विद्यमान है; और निम्न-निम्न आत्माएं भौतिका रूप में स्वरूप से एक समान हैं। भेद जो प्रतीत होते हैं वे भौतिक संस्थानों के कारण हैं, जो आत्मा के जीवन को सजित और व्यर्थ करते हैं। उचित चेतनता का नाशविध श्रेणीविभाग उन शरीरों के स्वभाव के कारण है जिनमें आत्माओं का निवास है। जिस तत्त्व से भौतिक संस्थानों का उद्भव हुआ, आत्माओं का उस तत्त्व से सम्बन्ध नहीं हो सकता। इस प्रकार माध्य सात जीवन की आकस्मिक घटनाओं से उन्मुक्त तथा काल और परिवर्तनों से ऊपर उठे हुए पुरुषों के अस्तित्व का प्रतिपादन करता है। इस विषय में चेताग्रणी की राक्षी है कि यद्यपि व्यक्ति एक अर्थ में एक विशिष्ट तथा परिमित सजित वाला प्राणी है, जो धरणीलता-सम्बन्धी समस्त आकस्मिक घटनाओं तथा परिवर्तनों के अधीन है, तो भी उनके अन्दर ऐसा कुछ अवस्थ है जो उसे इन सबसे ऊपर उठाता है। यह न तो मन है, न जीवन है, न शरीर है, अस्ति मौन, शान्त सूचना देनेवाली (साक्षीरूप) एवं सभासे रखने वाली आत्मा है, जो इन सबको धारण करती है। जब ससार के तथ्यों पर हम ज्ञानदा-सम्बन्धी दृष्टिकोण से विचार करते हैं तो हमें एक और विषयी (प्रमाता) और दूसरी ओर विषय (प्रमेय) का संयोजन मिलता है। किसी भी प्रमाता तथा किसी भी प्रमेय के मध्य जो सम्बन्ध है वह बोध-विषयक अथवा, विस्तृत रूप में, अनुभव-विषयक है। ज्ञान प्राप्त करने वाले की साक्ष्य पुरुष मानता है और ज्ञात विषय को प्रकृत।

पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए साक्ष्य अनेक युक्तियाँ देता है:¹ (1) वस्तुओं का पुञ्ज किसी दूसरे के लिए होता है। गौडपाद कहता है कि जैसे एक शम्पा, जो हिस्से से भिन्नकर बनी है, उस मनुष्य के लिए है जो उस पर सोता है, इसी प्रकार "यह ससार, जो पांच तत्त्वों का संग्रह है, अन्त के उपयोग के लिए है; एक आत्मा है जिसके गुणोपभोग के लिए यह उपभोग्य शरीर, बुद्धि इत्यादि सजित, उत्पन्न किया गया है" (2) समस्त जानने योग्य पदार्थों में तीन गुण रहते हैं और इससे उनमें एक द्रष्टा आत्मा भी, जो स्वयं गुणों से रहित है, पूर्वकल्पना होती है, (3) एक ऐसी अभि-प्राप्त शक्ति का, एक विमुक्त चेतना का होना आवश्यक है, जो समस्त अनुभवों का समन्वय करने वाली हो। (4) क्योंकि प्रकृति बुद्धिसूय है, इसलिए प्रकृति से उत्पन्न पदार्थों का अनुभव करने बरता कोई अवसर होगा चाहिए। (5) केवल्य (मोक्ष) के लिए पुरुषार्थ किया जाता है, जो इस विषय का उपलक्षण है कि पुरुष का अस्तित्व है, जो प्रकृति से विमुक्त गुणों वाला है। जीवन की अवस्थाओं से छुटकारा पाने की उत्कण्ठ अभिलाषा का ही साक्ष्य है कि ऐसा कोई यथार्थसत्तावाच्य अवश्य है, जो छुटकारा दिला सकता है।

आत्मा गपवा विषयी रूप चैतन्य का स्वरूप क्या है? यह शरीर नहीं है। चैतन्य तरवों से उत्पन्न पदार्थ नहीं है, क्योंकि यह उनके अन्दर अलग-अलग विद्यमान

नहीं है, इसलिए उन सबमें एक साथ भी नहीं हो सकता।¹ यह इन्द्रियो से भिन्न है,² क्योंकि इन्द्रिया दर्शन के साधन हैं, किन्तु द्रष्टा नहीं है। इन्द्रिया बुद्धि में परिवर्तन लाती हैं। पुरुष बुद्धि से भिन्न है, क्योंकि बुद्धि अचेतन है। हमारे अनुभवों का एक इकाई में सुसंघटित होना आत्मा की उपस्थिति के कारण है जो भिन्न भिन्न चेतन अवस्थाओं को एकत्र रखती है। विच्छुद्ध आत्मा ही आत्मा है, जो शरीर अथवा प्रकृति से भिन्न है।³ यदि यह परिवर्तन के अधीन होती तो ज्ञान असम्भव हो जाता। क्योंकि इसका स्वरूप चैतन्य है इसलिए यह विकासात्मक श्रु खला के पदार्थों को आत्मचेतनता में लाने में सहायक होती है। यह विचार तथा संवेदना के समस्त क्षेत्र को प्रकाशित करती है। यदि पुरुष परिवर्तित होता तो समय समय पर असमर्थ हो सकता और इस विषय की कोई सुरक्षित गारन्टी न होती कि प्रकृति की सुख या दुःख रूपी अवस्थाओं का अनुभव होगा ही। पुरुष का सदा प्रकाश रूप परिवर्तित नहीं होता।⁴ यह सुषुप्ति अवस्था में उपस्थित रहता है⁵ तथा जागरित और स्वप्न अवस्था में भी उपस्थित रहता है जो सब बुद्धि के परिवर्तन हैं।⁶ इस प्रकार पुरुष विद्यमान रहता है, यद्यपि यह न कारण है, न काय है।⁷ यह वह प्रकाश है जिसके द्वारा हम देखते हैं कि प्रकृति नाम की एक वस्तु है। प्रमेय पदार्थों को प्रकाशित करने के लिए इसे अन्य किसी पदार्थ पर निर्भर करने की आवश्यकता नहीं प्रकृति तथा उसके उत्पन्न पदार्थ स्वतः अभिव्यक्त नहीं होते, बल्कि वे व्यक्त होने के लिए पुरुष के प्रकाश पर निर्भर करते हैं। चैतन्य का भौतिक माध्यम तो है किन्तु भौतिक रूप में व्याख्या नहीं होती। बुद्धि, मन इत्यादि साधन हैं, ये चैतन्य के अंतिम लक्ष्य की व्याख्या नहीं कर सकते, क्योंकि ये उसकी दासता में हैं। पुरुष केवल चैतन्य है, आनन्द नहीं, क्योंकि सुख सत्त्वगुण के कारण होता है जिसका सम्बन्ध प्रकृतिपक्ष से है। विषय-विषयी का द्वैतभाव सुखकारक तथा दुःखदायक दोनों प्रकार के अनुभव में विद्यमान रहता है। सुख और दुःख का सम्बन्ध बुद्धि से है।⁸ इसके अतिरिक्त चैतन्य के साथ-साथ आनन्द का योग पुरुष के स्वरूप में द्वैतभाव प्रविष्ट कर देगा।⁹ यदि पुरुष के स्वरूप में दुःख को भी स्थान है तो मोक्ष सम्भव नहीं होगा। पुरुष गति के अयोग्य है, और मोक्ष प्राप्त करने पर यह कही नहीं जाता।¹⁰ यह परिमित आकार का नहीं है, क्योंकि उस अवस्था में यह हिस्से से मिलकर बना हुआ तथा विनश्वर भी हो जाएगा।¹¹ यह अणु के आकार का नहीं है क्योंकि तब इसे सारे शरीर की अवस्थाओं का बोध कैसे होता है—इसका समाधान करना कठिन होगा। यह किसी क्रिया में भाग नहीं लेता। साख्य पुरुष को सब गुणों से रहित मानता है, क्योंकि अन्यथा इसका मोक्ष सम्भव न होता। वस्तु का स्वरूप अधिच्छेद्य है, और सुख तथा दुःख आत्मा के नहीं हो सकते।

आत्माएँ अनेक हैं, क्योंकि अनुभव बतलाता है कि मनुष्यों में सबको शारीरिक,

1 साख्यप्रवचनसूत्र 5 129 3 20 21।

2 साख्यप्रवचनसूत्र 2 29।

3 साख्यप्रवचनसूत्र 6 12।

4 साख्यप्रवचनभाष्य 1 75 योगसूत्र 4 18

साख्यप्रवचनसूत्र 1 146।

5 साख्यप्रवचनसूत्र 1 148।

6 साख्यप्रवचनभाष्य 1 148।

7 साख्यप्रवचनसूत्र 1 61।

8 साख्यप्रवचनसूत्र 6 11।

9 5 66।

10 साख्यप्रवचनसूत्र 1 49। साध्यकारिका 3।

11 1 50।

नैनिक तथा बौद्धिक दृष्टि से भिन्न-भिन्न शक्तियाँ प्राप्त हैं। संसार में चैतन्ययुक्त प्राणी अनेक हैं और उनमें से प्रत्येक, इसकी विषयीनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ प्रक्रियाओं के अपने स्वतन्त्र अनुभव द्वारा, इसे अपनी ही विधि से समझता है। दृष्टिकोण में भेद प्रकृति के व्यापार के कारण नहीं हो सकते और इसलिए यह युक्ति दी जाती है कि चैतन्यरूप द्रष्टा भिन्न-भिन्न हैं। इनकी भिन्न-भिन्न इन्द्रियाँ तथा कर्मे हैं और ये पृथक् पृथक् जन्म तथा मरण को प्राप्त होते हैं।¹ एक स्वर्ग को जाता है तो दूसरा नरक में जाता है। साध्य चैतन्य की धाराओं की संस्था की दृष्टि से विशिष्टता पर तथा पृथक्-पृथक् धाराओं के व्यक्तिगत एकत्व पर बल देता है। हम व्यक्ति के अनुभवों के सुव्यवस्थित एकत्व का इसके अतिरिक्त कोई कारण नहीं बता सकते कि एक व्यक्तिरूप विषय के अस्तित्व को मान लेना चाहिए। किन्तु भिन्न-भिन्न एकत्वों की विशिष्टता का कारण अवश्य ही आत्माओं के अनेकत्व को दर्शाता है। यदि आत्मा एक होती तो किन्ती एक के मुक्तिलाभ करने पर सब मुक्त हो जाती।² यदि आत्मा स्वरूप में प्रकृति के विपरीत है, जबकि प्रकृति एक ही है और सब के लिए एक समान है, अर्थ स्वतः परिणाम निकलता है कि आत्माएं अनेक हैं। धर्मशास्त्रों के उन वाक्यों का तो जो एकेश्वरवाद का समर्थन करते हैं, यह लगता जाता है कि वे तत्त्विक गुणों का परस्पर अभेद प्रतिपादन करते हैं।³ वे तत्त्विक अभेद को उपलक्षित करते हैं, किन्तु अखण्डता को नहीं।⁴ मोक्ष एक परम निरपेक्ष आत्मा के साथ मिल जाना नहीं है, बल्कि प्रकृति से पृथक् (विमुक्त) हो जाना है। अनेक व्यक्तियों के अन्दर स्थित आत्माओं में एक सामान्य गुण है कि वे प्रकृति के उत्पन्न पदार्थों की क्रियाओं की भूक दर्शाते हैं, जिन के माय वे अस्थायी रूप से सम्बद्ध हैं।

साध्य का पुरुष सम्बन्धी विचार उपनिषदों की आत्मा-सम्बन्धी धारणा द्वारा निर्धारित है।⁵ इसका न आदि है, न अन्त है, यह गुणों से रहित (निर्गुण) है, सूक्ष्म है, सर्वव्यापी है, एक निरय द्रष्टा है, इन्द्रियातीत है, मन की पहुँच से परे है, बुद्धि के क्षेत्र से परे है, काल, देश तथा कार्यकारण की श्रृंखला से भी परे है, जो इस आनुभविक जगत् की विचित्रता का ताना-बाना बुनते हैं। यह अजन्मा है और कुछ उत्पन्न भी नहीं करता। इसकी नित्यता न केवल सर्वदा स्थायित्व में है, बल्कि अखण्डता तथा पूर्णता में भी है। यह चिद्रूप है, यद्यपि यह व्यावहारिक अर्थों में सब वस्तुओं को नहीं जानता क्योंकि व्यावहारिक बोध केवल शारीरिक सीमाओं के द्वारा ही सम्भव है। जब आत्मा इन सीमाओं से मुक्त होती है, तो इसे परिवर्तनों का कोई बोध नहीं होता, बल्कि तब यह अपने स्वरूप में रहती है।⁶ पुरुष प्रकृति से सम्बद्ध नहीं है।⁷ यह केवल दर्शक है, अज्ञेय, उदासीन, निष्क्रिय दर्शक है।⁸ पुरुष तथा प्रकृति के लक्षण स्वभाव से परस्पर

1 माध्यमप्रवचनसूत्र, 6 : 45; 1 : 149 और 150।

2 सायककारिका, 18।

3 माध्यमप्रवचनसूत्र, 5 : 61; साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 154।

4 वैशम्पैरिह, किन्तु अखण्डता नहीं।

5 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 3 : 16; श्वेताश्वतर उपनिषद्, 6 : 11 और 19; अमृत-विन्दु, 5 : 10।

6 माध्यमप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 6 : 59।

7 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 3, 15।

8 सायककारिका -- -- -- -- --

निम्न से तुलना कीजिए—

प्रतिकूल हैं। प्रकृति अचेतन है, जबकि पुरुष सचेतन है। प्रकृति क्रियाशील और सदा संक्रमणशील है, जबकि पुरुष अकर्ता है। पुरुष बिना किसी परिवर्तन के निरन्तर रहने-वाला है, जबकि प्रकृति परिवर्तनसहित निरन्तर रहने वाली है। प्रकृति त्रिगुणात्मक है, जबकि पुरुष निर्गुण है। प्रकृति प्रमेय (विषय) है, जबकि पुरुष प्रमाता (विषयी) है।

10. लौकिक जीवात्मा

जीव वह आत्मा है जिसे इन्द्रियों के संयोग तथा शरीर द्वारा सीमित होने से पृथक् रूप में पहचाना जाता है।¹ विज्ञानभिक्षु का कहना है कि अहंकारसहित पुरुष जीव है, पुरुष अपने-आपमें जीव नहीं है।² जबकि विशुद्ध आत्मा बुद्धि से परे रहती है, बुद्धि के अन्दर पुरुष का प्रतिबिम्ब अहंभाव के रूप में प्रतीत होता है, जो हमारी सब अवस्थाओं का, जिनमें सुख और दुःख भी सम्मिलित हैं, बोध प्राप्त करने वाला है। जब हम यह नहीं जानते कि आत्मा बुद्धि से परे है और लक्षण तथा ज्ञान में इससे भिन्न है तब बुद्धि को ही आत्मा समझ लेते हैं।³ प्रत्येक बुद्धि, इन्द्रियो आदि को साथ लिए हुए, अपने पूर्वकर्मों के अनुकूल निमित्त एक पृथक् संस्थान है।⁴ और उसके साथ विशिष्ट-रूप से लगी हुई उसकी अपनी अविद्या रहती है। अहंभाव उस सचेतन अनुभव की धारा का मनोवैज्ञानिक एकत्व है जिससे एक लौकिक आत्मा का आभ्यन्तर जीवन बनता है। यह एकत्व शारीरिक है और सदा परिवर्तनशील है। किन्तु पुरुष परिवर्तनशील नहीं है, वह कालाबाधित होकर शारीरिक एकत्व के पूर्वकल्पित रूप में उपस्थित है। पुरुष वह आत्मा है जो नित्य है और अपने-आपमें एक है, जबकि जीव प्राकृतिक जगत् का एक अंश है। अहंभाव सत्ताओं के जगत् में उनके साथ की सत्ताएं हैं तथा भौतिक पदार्थों से अधिक परम रूप में यथार्थ नहीं है। अहंभावों का हम अन्य सत्ताओं की भांति, यद्यपि उनसे भिन्न रूप में, अनुभव कर सकते हैं। प्रत्येक अहंभाव मूर्तरूप भौतिक शरीर के अन्दर, जो मृत्यु के समय विलीन होकर भग हो जाता है, एक ऐसा सूक्ष्म शरीर रखता है जो इन्द्रियो समेत मानसिक उपकरण से निर्मित है। यह सूक्ष्म शरीर पुनर्जन्म का आधार है।⁵ और नानाविध जन्मों में व्यक्तिगत प्रत्यभिज्ञा का तत्त्व है। यह सूक्ष्म शरीर, जिसके अन्दर हमारे सब अनुभवों के संस्कार कायम रहते हैं, लिंगशरीर कहलाता है, अर्थात् यह पुरुष की पहचान करानेवाला चिह्न है। लिंग विशिष्ट लौकिक लक्षण है, जिनके बिना भिन्न-भिन्न पुरुषों में भेद नहीं किया जा सकता। प्रकृति से उत्पन्न पदार्थ होने के कारण उनमें तीनों गुण रहते हैं। लिंग का विशिष्ट लक्षण गुणों के मिश्रण पर निर्भर करता है। प्रत्येक जीवन-इतिहास का अपना लिंग है। जब तक लिंगशरीर उपस्थित है, शारीरिक जीवन तथा पुनर्जन्म भी रहेंगे। अत्यन्त नीचे की पशुयोनि में तमोगुण प्रधान रहता है, क्योंकि हम देखते हैं कि पशु के जीवन में अज्ञान तथा मूर्खता विशिष्ट रूप से लक्षित होती है। उनमें स्मृति तथा कल्पना की क्षमता का विकास अपूर्ण रूप में होता है, और इसलिए जो सुख या दुःख पशु अनुभव करते हैं वह न तो चिरस्थायी

1 सारंगप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 6 63।

2 सारंगप्रवचनभाष्य, 6 63।

3 योगसूत्र, 2 6।

4 सारंगप्रवचनभाष्य, 2 : 46।

5 सारंगप्रवचनसूत्र, 3 16।

होता है और न तीव्र होता है। क्योंकि सत्त्वप्रकृति उनमें अत्यन्त न्यून है, इसलिए पशुओं का ज्ञान केवल वर्तमान कर्म का ही साधन होता है। जब रजोगुण अधिक प्रधान होता है तो पुरुष मानवीय जगत् में प्रवेश करता है। मनुष्य प्राणी बेचैन रहते हैं, और मुक्ति तथा दुःख से छुटकारा पाने के लिए प्रयत्नवान् रहते हैं। जब सत्त्वगुण प्रधान होता है, तो रक्षापरक ज्ञान की प्राप्ति होती है तथा प्रकृति अहं को और अधिक जीवन की आपदा से बांधकर नहीं रखती। मुक्तात्मा इस संसार के नाटक की एक उदासीन दर्शक होती है। मृत्यु होने पर पुरुष और प्रकृति के मध्य का बन्धन टूट जाता है, और मुक्तात्मा सर्वथा स्वतन्त्र हो जाती है। मोक्ष तथा बन्धन रूप परिवर्तनों का सम्बन्ध सूक्ष्म शरीर के साथ है, जो पुरुष के साथ संलग्न है। पुरुष सदा विशुद्ध चेतन है, यद्यपि जब तक सूक्ष्म शरीर रजोगुण तथा तमोगुण से आच्छन्न रहता है, यह अपने यथार्थ स्वरूप को भूल रहा है। सब लिङ्गशरीरों के अन्दर पुरुष एक ही प्रकार के हैं, और लिङ्गशरीर स्वयं, जो उनके अन्दर भेद उत्पन्न करते हैं, प्रकृति के अन्दर हो रहे निरन्तर विकास से सम्बद्ध हैं। विकास की परिकल्पना मनुष्य को अन्य सब जीवधारियों, यथा पशु-जगत् और वनस्पति-जगत् के साथ रक्त-सम्बन्ध में बांधती है।

लौकिक जीवात्मा स्वतन्त्र आत्मा तथा यन्त्रन्यास, पुरुष और प्रकृति, का सम्मिश्रण है। लिङ्गशरीर, जो प्रकृति का उत्पन्न पदार्थ है और अचेतन है, पुरुष व प्रकृति के परस्पर संयोग से सचेतन हो जाता है। यह सुख तथा दुःख कर्म तथा कर्मफलों के अधीन है, और जन्म-जन्मान्तर के चक्र में भ्रमण करता है। आत्मा अथवा पुरुष सांसारिक कार्यव्यापारों के प्रति बिल्कुल उदासीन रहता है। क्रियाशीलता का सम्बन्ध बुद्धि के साथ है, जो प्रकृति की उपज है। तो भी पुरुष के साथ इसके संयोग से, उदासीन पुरुष कर्ता प्रतीत होता है। वास्तविक कर्तृत्व का सम्बन्ध अन्तःकरण से है, जिसे पुरुष से प्रकाश प्राप्त होता है।¹ अचेतन अन्तःकरण अपने-आपसे कर्ता नहीं बन सकता, किन्तु इसमें चेतनता भरी जाती है। अन्तःकरण में चेतनता का भरना, या इसका प्रकाशित होना इसका चेतनता के साथ एक विशिष्ट प्रकार का संयोग है, जो नित्य प्रकाशमान है। चेतनता अन्तःकरण में प्रविष्ट नहीं होती बल्कि इसमें केवल प्रतिबिम्बित होती है। निःसन्देह, पुरुष का प्रकृति के साथ यह संयोग स्थायी नहीं है। पुरुष प्रकृति के साथ गठ-बन्धन इसलिए करता है कि इसपर प्रकृति का स्वरूप प्रकट हो जाए और यह प्रकृति के साहचर्य से छुटकारा पाकर मोक्ष प्राप्त कर सके। मानसिक तथा भौतिक दोनों ही प्रपञ्चों की पृष्ठभूमि में प्रकृति है। इसके घटक एक अवस्था में स्थाई अथवा द्रष्टा के रूप में व्यवहार करते हैं तथा दूसरी अवस्था में पदार्थ अथवा द्रष्ट के रूप में व्यवहार करते हैं। दोनों विकास की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं को प्रस्तुत करते हैं।² प्रकृति कर्म करती है और पुरुष कर्म के फलों का उपभोग करता है। सुख और दुःख प्रकृति की अवस्थाओं से सम्बन्ध रखते हैं और यह कहा जाता है कि पुरुष अपनी अज्ञानता के कारण उनको अनुभव करता है।³ चैतन्य का प्रकाश प्रकृति के कार्यों से उत्पन्न बताया जाता है; और पुरुष, निष्क्रियतापूर्वक प्रकृति के कार्यों का निरीक्षण करते हुए, अपने यथार्थ स्वरूप को

1. साध्यप्रवचनसूत्र, 1 : 99।

2. तुलना कीजिए वाचस्पति : 'गुणानां ब्रह्मण्य व्यवसेयात्मकत्व, व्यवसायात्मकत्व च। तत्र व्यवसेयात्मकता शास्त्रनामास्याय पञ्चतन्मात्राणि भूतभौतिकानि---व्यवसायात्मकत्व तु ग्रहणस्वरूपमास्याय साहचर्याणीन्द्रियार्थणि' (तत्त्ववैशारदी, 3 : 47)।

3. तत्त्वसौमुदी, 5।

भूल जाता है और भ्रम से समझने लगता है कि यही सोचता, अनुभव करता तथा कर्म करता है। यह अपने को जीवन के एक परिमित और विशिष्ट रूप, सजीव शरीर के साथ तादात्म्यरूप, मान लेता है, और इस प्रकार सत्यजीवन से अपने को वंचित कर लेता है। नित्यता की शान्ति को खोकर, यह काल की बेचैनी में प्रविष्ट होता है। पुरुष गति नहीं करता, यद्यपि वह शरीर जिसके अन्दर यह प्रविष्ट है, एक स्थान से दूसरे स्थान तक गति करता है। पुरुष जो निष्क्रिय है, और सहमति अथवा निषेधात्मक आज्ञा देने-वाला माना जाता है, केवल मात्र उस गति का नाम है जो होती प्रकृति में है। पुरुष यद्यपि कर्ता नहीं है तो भी प्रकृति के कर्तृव्य के साथ भ्रमवश कर्ता प्रतीत होता है, जिस प्रकार पुरुष के सान्निध्य से प्रकृति सचेतन प्रतीत होती है।¹ दुःख का अनुभव (साक्षात्कार) केवल प्रतिबिम्ब के रूप में है, जोकि उपाधि की वृत्ति है।² वास्तविक बन्धन चित्त का है, जबकि पुरुष पर इसकी केवल छाया पड़ती है।

जीव का सकीर्ण तथा परिमित जीवन आत्मा अथवा पुरुष के तात्त्विक स्वरूप के कारण नहीं है। यह इसके अपने आदिम क्षेत्र से च्युत होने का परिणाम है। पुरुष के अनुभव का अर्थ केवलमात्र पदार्थों के प्रतिबिम्बों का ग्रहण है।³ जब प्रकृति कर्म करती है तो उसके फलों का अनुभव पुरुष करता है, क्योंकि प्रकृति की क्रिया पुरुष के अनुभव के लिए है।⁴ सही-सही अर्थों में, यह अनुभव भी अभिमान (आत्मत्व के भाव) के कारण है, जो अविवेक से पैदा होता है।⁵ जब सत्य का ज्ञान हो जाता है तो न सुख है और न दुःख है, कर्तृत्व भी नहीं तथा भोक्तृत्व भी नहीं।⁶

पुरुष तथा जीव के विषय में साख्य द्वारा दिया गया विवरण, अनेक अंशों में, अद्वैत वेदान्त के आत्मा तथा अहंभाष के वर्णन के साथ मिलता है। अद्वैत वेदान्त के अनुसार, आत्मा कर्म से स्वतन्त्र है, शरीर तथा मन के बन्धनों से भी स्वतन्त्र है, जो हमें कर्म में लिप्त करते हैं। आत्मा अपनी आकस्मिक घटनाओं के कारण कर्म करता हुआ प्रतीत होता है। निरुपाधिक आत्मा अथवा पुरुष को जीव माना जाता है, जबकि इसे व्यक्तित्व के सकीर्ण बन्धनों के साथ मिश्रित कर दिया जाता है। सही-सही अर्थों में, अद्वैत में व्यक्तित्व का सम्बन्ध सूक्ष्म शरीर से है और साख्य में लिङ्गशरीर से। विज्ञानभिक्षु पारस्परिक प्रतिबिम्ब के विषय में कहता है, जो किसी हद तक अद्वैत वेदान्त के प्रतिबिम्बवाद के वर्ग का है। अद्वैत वेदान्त का मत है कि आत्मा अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित होती है। यह चिदाभास अथवा चित्त की प्रतीति ही जीवात्मा है।

साख्य की प्रकल्पना, स्पष्ट रूप से, मोक्षप्राप्ति के लिए सघर्ष करती आत्मा के लौकिक विचार तथा अद्वैत वेदान्त के आत्मा-विषयक तात्त्विक विचार के मध्य एक प्रकार का समझौता है। अद्वैत वेदान्त के अनुसार, अनन्त तथा वासनाविहीन आत्मा

1 साख्यकारिका 20 और 22, साख्यप्रवचनसूत्र, 1 162—63, योगसूत्र 2 17, भगवद्गीता, 8 21 कठोपनिषद् 3 4।

2 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 17।

3 पुरुषस्य विषयभोग प्रतिबिम्बादानमात्रम् (साख्यप्रवचनभाष्य 1 104)।

4 साख्यप्रवचनसूत्र, 1 105।

5 साख्यप्रवचनसूत्र, 1 106।

6 साख्यप्रवचनसूत्र 1 107।

वस्तु के अर्थात् नहीं हो सकती। इस प्रकार यह कहा गया है कि यद्यपि पुरुष अपने तात्त्विक रूप में निरूप्य अपरिणतित रहता है, तो भी यह दुःख के प्रतिविम्ब को, जो वर-पर चलता है, अनुभव करता है। जैसाकि स्फटिकमणि में से एक लाल फूल देखा जा सकता है, यद्यपि स्वयं मणि लाल रंग ग्रहण नहीं करती, इसी प्रकार आत्मा अपरिवर्तित रहती है, उसे ही इसके दुःख अथवा सुख की भाँति चेतनता में उपस्थित रहे। विज्ञान-भिक्षु मूर्धपुराण से एक श्लोक इस वाक्य का उद्धृत करना है : “यिष्ठ प्रकार एक विद्युत् मणि के ऊपर रजतवर्ण की सामग्री रखने से वह लोगों को लाल रंग की दिखाई देती है, इसी प्रकार की अवस्था महान् पुरुष की है।”¹ चंद्राचार्य स्फटिक के बने गुलदस्त की उपाय का, प्रयोग करते हैं जो अपने अन्दर रखे हुए लाल कृमों के कारण लाल रंग का दिखाई देता है, यद्यपि यह अपने-आपमें सब प्रकार के रंग से रहित है।² यदि पुरुष प्रभावित अथवा विक्षुब्ध प्रतीत होता है, तो यह उस मन के कारण है जो कुछ समय के लिए हमका सहचारी है। यह साहचर्य आत्मा के ऊपर न तो अस्थायी और न कोई स्थायी प्रभाव ही छोड़ता है। क्योंकि सम्पर्क यथार्थ नहीं है, इसलिए उसका कोई प्रभाव भी शेष नहीं रहता।

11. पुरुष और प्रकृति

साध्यदर्शन वा सबसे अधिक विस्तृत अथवा प्रामाणिक विषय पुरुष और प्रकृति के सम्बन्ध की समस्या है। हम पहले देख आए हैं कि प्रकृति के विवरण में मैं केवल एक आकारिक सीमादर्श है, यद्यपि यह अन्दर एक ऐसी योजना को संजोए हुए है जो धार्मिक उद्देश्यों के अनुकूल है।³ प्रकृति एक ऐसे जगत् के रूप में विकसित होती है जो विपत्ति तथा भय में परिपूर्ण है और जिसका प्रयोजन आत्मा को उसकी मोद से जगा देना है। इस जगत् का प्रकट दुःखान्तरूप आत्मा के लिए आवश्यक बताया गया है, जो निष्कर्म है, यद्यपि जो कुछ उसके सम्मुख आता है उस सबको वह देखती है। पुरुष की सेवा के उपरान्त हीना प्रकृति की क्रियाओं का मध्य माना गया है।⁴ यद्यपि प्रकृति की स्वयं

1 अथा हि केवलो रसः स्फटिको न्यस्यते जनैः ।

मन्त्रकाद् यस्मान्न स स्फटिकमपूरय ॥

(सायनप्रवचनभाष्य, 1 : 19) ।

दृश्य जो निरिच्छ रूप में उत्पन्न है, ऐसा प्रतीत होता है कि कर्ता है और ऐसा हीन द्रव्य के पालन में होता है। तुलना कीजिए ।

प्रत्ये कार्ये निर्वीर्य निर्वीर्या प्रवृत्तिर्नृणां ।

प्रवृत्तेस्त्रिमुपायेनादुःखहीनोऽपि कर्तृकम् ॥

2 मातृचोदः ।

(सर्वेतिमानन्तरामरह, 9 : 15)

3 सायनप्रवचनभाष्य, 2 : 1, 3 : 38 ।

4 गायकारिका, 56 । प्रकृति के सम्बन्ध में माध्व का मत उससे भिन्न है जिसका दृष्टान्त में अपने मोक्षार्थ नेत्रण के प्रकार सिद्ध है अथवा जिसका दृष्टान्त की निष्कर्षितता बलिष्ठों में प्रतिपाद्य है—

“...कीर्ति विधातुं वरदा

यस्मान्ने व जोडने मे सन्निपातवो

निन्दु देवभक्त मे सर्वथा अक्षय

“ भागवतसिद्ध

हृदि दुःखों के अन्विष्ट ।”

इस लक्ष्य का ज्ञान नहीं है। साख्य जादू के चमत्कार की मिथ्या कल्पना को तो वर्जित मानता है, किन्तु यह स्वीकार करता है कि जगत् के अन्तर्निहित एक उद्देश्यवाद अवश्य है। विश्व की महानता तथा इस जगत् की अद्भुत व्यवस्था का कारण प्रकृति के क्रिया-कलाप के अन्दर देखने का विचार बहुत उत्कृष्ट है। यह क्रियाकलाप यन्त्रवत् होने पर भी ऐसे परिणामों को उत्पन्न करता है जो प्रबलरूप में सकेत करते हैं कि यह किसी अत्यन्त मेधावी द्वारा की गई विलक्षण गणना का परिणाम है। किन्तु साख्य का मत इस विषय में स्पष्ट है कि प्रकृति का कार्यकलाप किसी सचेतन चिन्तन का परिणाम नहीं है।¹ साख्य द्वारा प्रयुक्त दृष्टान्तों से हमारा कुछ अधिक सन्तोषजनक समाधान नहीं होता। बुद्धिहीन प्रकृति के विषय में कहा जाता है कि वह उसी प्रकार कार्य करती है जैसेकि बुद्धिविहीन वृक्ष फलों को उत्पन्न करते हैं,² अथवा जैसे गाय का दूध बछड़े के पोषण के लिए पत्नों से निकलता है। यन्त्र-रचना अपनी व्याख्या अपने आप नहीं कर सकती, और न ही प्रकृति के उत्पन्न पदार्थों को निम्न श्रेणी की अवस्थाओं का यान्त्रिक परिणाम समझा जा सकता है। यदि प्रकृति स्वेच्छापूर्वक क्रियाशील होती, तो मोक्ष सम्भव ही न होता क्योंकि प्रकृति की क्रिया का विराम ही न होता। इसी प्रकार यदि यह स्वेच्छा से निष्क्रिय होती तो ऐहलौकिक जीवन का प्रवाह चलना तुरन्त बन्द हो जाता। साख्य स्वीकार करता है कि प्रकृति की क्रियाशीलता इस विश्व की ओर सकेत करती है कि गति देने वाला कोई है, जो स्वयं गतिमान नहीं है किन्तु गति को उत्पन्न करता है। प्रकृति का विकास इस विषय का उपलक्षण है कि कोई आत्मिक कर्ता है। किन्तु साख्य द्वारा स्वीकृत आत्मिक केन्द्र प्रकृति पर कोई सीधा प्रभाव उत्पन्न करने में असमर्थ है। साख्य का कहना है कि पुरुषों की केवल उपस्थिति-मात्र से प्रकृति को क्रियाशीलता तथा विकास के लिए प्रेरणा मिलती है। यद्यपि पुरुष में रचनात्मक शक्ति नहीं है, तो भी प्रकृति, जो अनेकरूप विश्व को उत्पन्न करती है, पुरुष के सम्पर्क के कारण ऐसा करती है। प्रकृति स्वयं तो विचारशून्य है, किन्तु पुरुष से मार्गदर्शन पाकर वह अनेक प्रकार के जगत् का निर्माण करती है। प्रकृति और पुरुष के संयोग को समझाने के लिए एक अच्छी दृष्टि रखने वाले किन्तु लगड़े मनुष्य से जो अच्छे पैरों वाले किन्तु अधे मनुष्य के कन्धों पर सवार है, तुलना की जाती है।³ असख्य आत्माओं का, जो प्रकृति की गति का ज्ञान प्राप्त करती हैं, सामूहिक प्रभाव ही प्रकृति के विकास का कारण है। गुणों की साम्यावस्था के अन्दर विक्षोभ, जिसके कारण विकास की प्रक्रिया प्रारम्भ होती है,

1 साख्यप्रवचनसूत्र, 3 61।

2 साख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 2 1।

3 साख्यकारिका, 21। श्रीलक्ष्मण कहता है "जैसे, एक लगेटे और एक अधे में, जो अपने साथी यात्रियों से बिछुड़ गए थे, क्योंकि जंगल में से गुजरते हुए दाकड़ों ने उन्हें तितर-बितर कर दिया था, आपस में मिलने पर वार्तालाप करके एक-दूसरे का विश्वास प्राप्त कर लिया। उनमें पैदल चलने तथा देखने के कार्यों को आपस में बांट लेने का समझौता हो गया, जिसके अनुसार लगेटा मनुष्य अधे के कंधे पर सवार हो गया और इस प्रकार उसने अपनी यात्रा पूरी की, और अर्धा मनुष्य भी अपने मार्ग पर बराबर चल सका क्योंकि उसे अपने साथी से दिशा का ज्ञान मिलता रहा। ठीक इसी प्रकार देखने की क्षमता आत्मा में है किन्तु गति की नहीं है, यह लगेटे मनुष्य की भांति है, प्रकृति में गतिविषयक क्षमता है किन्तु देखने की क्षमता नहीं, और इसलिए वह अधे मनुष्य के साथ समता रखती है। आगे चलकर जैसे लगेटा और अर्धा, जब उनका प्रयोजन सिद्ध हो जाता है और वे अपने गन्तव्य लक्ष्य पर पहुँच जाते हैं, अलग अलग हो जाते हैं, इसी प्रकार पुरुष को मोक्ष प्राप्त कराकर प्रकृति कार्य करना समाप्त कर देती है, और पुरुष भी प्रकृति का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लेने पर मोक्ष को प्राप्त हो जाता है। और इस प्रकार उनके अपने-अपने प्रयोजन पूरे हो जाने पर उनका परस्पर सम्बन्ध टूट जाता है" (कारिका, पृष्ठ 21 पर भाष्य)।

प्रकृति पर पुरुष के प्रभाव से ही होता है।¹ पुरुषों की उपस्थिति सक्तियों के समुत्पन्न में, जो एक-दूसरे को नियन्त्रित रखता है, विशेष उत्पन्न करती है। विकास की आरम्भिक प्रक्रिया में प्रकृति निष्क्रिय दशा में रहती है, और असंख्य पुरुष भी उसीके समान निश्चेष्ट रहते हैं, किन्तु वे प्रकृति पर एक गान्धर्व शक्ति का प्रयोग करते हैं। यह प्रयोग प्रकृति की साम्यावस्था को उलट देता है और एक ऐसी गति को जन्म देता है जो पहले तो विकास का रूप धारण करती है और बाद में ह्रास तथा विनाश में परिणत हो जाती है। प्रकृति फिर अपनी निष्क्रिय अवस्था में आती है और फिर पुरुषों द्वारा उत्तेजना प्राप्त करती है। यह प्रक्रिया तब तक निरन्तर चलती रहेगी जब तक कि सब आत्माएं मोक्ष नहीं प्राप्त कर लेंगी। इस प्रकार विद्व-सम्बन्धी प्रक्रिया का पहला और अन्तिम कारण पुरुष है। किन्तु पुरुष की कारणता केवल पञ्चवत् है, जो अपनी इच्छा के कारण न होकर केवल सान्निध्य के कारण है। पुरुष संसार का संचालन एक इस प्रकार के कर्म से करता है जो शक्ति नहीं है। जैसे जोड़े का आकर्षण चुम्बक के प्रति होता है, उसी प्रकार वह भी एक विशेष आकर्षण है।² साक्ष्य का पुरुष अस्तु के ईश्वर से भिन्न नहीं है। यद्यपि वरस्तु ऐसा मानता है कि संसार के प्रारम्भ में गति देनेवाला एक सर्वातिशयो ईश्वर है, तो भी संसार के कार्यकलाप में उस ईश्वर का कोई भाग है, इसको वह नहीं मानता। ईश्वर, अस्तु के मत में, एक ऐसी विचार-मग्न सत्ता है जो अपने अन्दर ही सीमित है, और इसलिये वह न तो विद्व के प्रति किसी प्रकार का कार्य कर सकती है और न उसकी ओर कुछ ध्यान ही दे सकती है। वह सर्वप्रथम गति देनेवाला ईश्वर, कहा जाता है कि, स्वयं एक ऐसा उद्देश्य बनकर जिसकी शक्ति के लिए प्राणी मात्र पुरुषार्थ करते हैं, संसार की गति देता है, किन्तु संसार उसके कर्म से किसी भी रूप में निर्धारित नहीं होता। यदि वह सांसारिक व्यापारों की चिन्ता करने लगे तो उसके ईश्वरीय अस्तित्व की पूर्णता ही नष्ट हो जाएगी। इस प्रकार ईश्वर, जो विमुक्त आनन्दमय है और स्वयं अचल है, केवल-मात्र अपने अस्तित्व से विद्व में गति का संचार करता है। अपने चलकर वस्तुओं का विकास उनके अपने-अपने स्वभाव के कारण होता है। किन्तु पुरुष को प्रकृति से बाह्य कहा गया है, और प्रकृति पर उसका प्रभाव यद्यपि वास्तविक है पर घुट्टिमय्य नहीं है। दोनों का पारस्परिक सम्बन्ध एक ऐसा रहस्य है जो हमें चारों ओर से घेरे हुए है, किन्तु हम इसके अन्दर घुसकर इसके रहस्य को जान नहीं सकते।³ हम यह नहीं कह सकते कि प्रकृति पुरुषों के उद्देश्य के

1. किसी भी रचनात्मक विकासवादी दार्शनिक पद्धति को एक सफटनकारक विज्ञान, एक नवीन प्रकृति अथवा सृष्टि की मान्यता होती है। एमेर्सन⁴ और जो विरामिक के माध्यम से देश-काय को पाता है, शाल की गतिवाचक अवयव प्रतिपादन करता है। हेबेहाउस, 'माइड इन एवीरलूशन' की दूसरी आवृत्ति की अपनी प्रक्रिया में, उसपूर्वक कहता है कि वह किसी न किसी रूप में समस्त विकास की प्रेरक शक्ति है। लायड मीरमान ने अपने 'इन्वेस्ट इन्वीरलूशन' नामक ग्रन्थ में इसका कारण ईश्वर को बताया है।

2. साक्ष्यकारिका, 57, भाष्यप्रवचनसूत्र, 3 96।

3. तुलना कीजिए साक्ष्यकारिका, 2-2, 6। सच-पाश में प्रकृति के विनाशनाश के प्रयोजन-सम्बन्धी प्रश्न का विवेचन करते हुए कि क्या यह आत्माओं का भोग है अथवा मोक्ष है, कहते हैं : "यदि नहीं सुखोपभोग के लिए, तो उस आत्मा का सुखोपभोग से क्या वास्ता जो सुख अथवा दुःख की आरम्भाल करने में असमर्थ है ? इसके अतिरिक्त मोक्ष का भी कोई अद्वय प्राप्त न होगा (यद्यपि निरिचय आत्मा मोक्ष की अपना लक्ष्य नहीं कर सकती और प्रज्ञान का सत्य केवल यह है कि आत्मा आनन्दिय अनुभवों में से मुक्त है)। यदि उद्देश्य मोक्ष होना तो प्रज्ञान की जिज्ञा निरतिशय होगी, क्योंकि इसकी पूर्ववर्ती आत्मा मोक्ष की अवस्था में है। यदि सुखोपभोग और मोक्ष दोनों उद्देश्य हैं,

अनुसार कार्य करती है, क्योंकि पुरुष अनादिकाल से स्वतन्त्र है और प्रकृति की क्रियाओं का सुखोपभोग करने के आयोध्य है। परिणाम यह निकलता है कि प्रकृति की क्रियाएँ जीवों के उपयोग के निमित्त हैं, क्योंकि जीव ही पूर्ण अन्तर्दृष्टि न रखने के कारण अपने सूक्ष्म (लिंग) शरीरों के साथ तादात्म्य स्थापित करते हैं, कामनाएँ रखते हैं तथा भेद-परक ज्ञान की आवश्यकता रखते हैं। इस प्रकार प्रकृति प्राणियों को जन्म देती है, जो दुःख भोगने के लिए बाध्य हैं, जिससे कि उन्हें अवसर मिले कि वे छुटकारा पा सकें।¹

यथार्थ पुरुष के सम्बन्ध एक यथार्थ ससार के साथ हैं, क्योंकि दोनों के मध्य एक कल्पित सम्बन्ध है। जब तक यह कल्पित सम्बन्ध विद्यमान रहता है प्रकृति भी उसके प्रति कार्य करती है। जब पुरुष सदा विकास तथा विलय को प्राप्त होनेवाले प्राकृतिक जगत् से अपने भेद को पहचान जाता है, तो प्रकृति उसके प्रति अपना व्यापार बन्द कर देती है।² प्रकृति के विकास का नैमित्तिक कारण केवल पुरुषों की उपस्थिति मात्र नहीं है क्योंकि वे तो सदा ही उपस्थित रहते हैं, बल्कि उनका अपने तथा प्रकृति में भेद न करना (अभेद) है।

प्रकृति के महदादि में परिणत होने से पूर्व केवल अभेद ही रहता है। अदृष्ट, ऐसा धर्माधर्म जिसे हम देख नहीं सकते, उस समय तक उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि इसकी उत्पत्ति भी महत् से ही है। और प्रकृति के प्रारम्भिक कर्म के पश्चात् ही यह प्रकट होता है। पूर्वसृष्टि का सचित्त अदृष्ट कुछ सहायक नहीं होता, क्योंकि भिन्न-भिन्न व्यक्तियों का भिन्न-भिन्न अदृष्ट होता है, और सृष्टि के समय भिन्न-भिन्न अदृष्टों का विभाजन भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में हो नहीं पाता। अंतिम विश्लेषण में, प्रकृति की क्रिया का कारण अभेद ही है,³ क्योंकि कर्म के साथ सम्बन्ध अभेद ही का कार्य है।⁴ इस अभेद के कारण पुरुष तथा प्रकृति का अस्थायी सम्बन्ध स्थापित होता है। यह सम्बन्ध निश्चय ही यथार्थ नहीं होता, क्योंकि सत्यज्ञान के उदय होने पर यह टूट जाता है।

प्रकृति ने किसी न किसी प्रकार से पुरुषों को अपने जाल में फास लिया है। नित्य आत्माओं के प्रारम्भिक बन्धन के कारण की कोई व्याख्या सम्भव नहीं है, क्योंकि आत्माएँ एक समय स्वतन्त्र थीं और प्रकृति उन्हींके समान नित्य है। केवल यह तथ्य लक्षित होता है कि पुरुष प्रकृति के जाल में बिना अपनी स्वीकृति के पकड़े जाते हैं। यह उम अभेद के कारण है जिसका कोई आदि नहीं है। यदि इसका आदि होता तो इससे पूर्व आत्माएँ मुक्त अवस्था में होतीं और

तो प्रधान के अनेक पक्षों ऐसे होने के कारण जो आत्मा के सुखोपभोग के लिए हैं, अन्तिम मोक्ष का अवसर प्राप्त न होगा। और न ही इच्छा की पूर्ति प्रधान की क्रियाशीलता का प्रयोजन माना जा सकता है, क्योंकि न तो बुद्धिविहीन प्रधान और न तात्त्विक रूप से विगुह्य आत्मा ही किसी इच्छा का अनुभव कर सकते हैं। अन्त में यदि तुम कल्पना करो कि प्रधान क्रियाशील है, क्योंकि अन्यथा दृष्टिशक्ति (जो बुद्धिमान् आत्मा के बन्दर है) और सृजनात्मक शक्ति (प्रधान की) प्रयोजनमूल्य हा जाएगी, तो परिणाम यह निकलेगा कि क्योंकि दोनों का किसी समय भी अन्त न होगा, इसलिए प्रतीयमान जगत् का भी कभी अन्त न होगा, और इस प्रकार अन्तिम मोक्ष असम्भव है।”

1 सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 2 1।

2 सांख्यकारिका, 61, सांख्यप्रवचनसूत्र, 3 70।

3 योगसूत्र, 2 24।

4 सांख्यप्रवचनसूत्र, 3 67।

इसके पदवात् बन्धन में। इसका तात्पर्य होता है कि मुक्तात्मणं, फिर बन्धन में पड़ती।

हम नहीं कह सकते कि अविवेक का क्या कारण है। इस प्रकार इसे अनादि समझा जाता है, यद्यपि इसका अन्त है।¹ अविवेक को पुरुष तथा प्रकृति के संयोग का कारण कहा गया है।² अविवेक, जो कारण है, प्रसङ्गकाल में भी रहता है, यद्यपि पुरुष तथा प्रकृति का संयोग नहीं रहता। यह संयोग दायर्घ्य परिणाम नहीं है, क्योंकि पुरुष के अन्दर कोई नये गुण उत्पन्न नहीं होते। पुरुष कारण प्रकृति के सम्बन्ध को कभी-कभी भोक्ता तथा भोग्य का सम्बन्ध बताया जाता है।³

12. पुरुष और बुद्धि

प्रकृति से विकसित समस्त पदार्थों में बुद्धि सबसे अधिक महत्त्व की है। इन्द्रियाँ अपने-अपने विषयों को बुद्धि के द्वारा ग्रहण करती हैं, जो उन्हें पुरुष के प्रति प्रदर्शित करती हैं। यह बुद्धि ही है जो प्रकृति तथा पुरुष के मेल को बताती है और पुरुष के लिए समस्त अनुभवयोग्य सामग्री का उपयोग सम्पन्न करती है।^१ बुद्धि उस पुरुष के प्रतिबिम्ब से, जो इसके निकट है, व्यस्तुतः उसके रूप की चर्चा जाती है और सब पदार्थों के निर्माण करता है। बुद्धि यद्यपि प्रकृति से उत्पन्न होती है, परन्तु वह प्रकृति से अलग होकर भी ऐसी प्रतीति देती है कि वह स्वयं ही प्रकृति का स्रोत है।^२

मे नहीं करता।

अन्तर प्रतिबिम्ब (प्रतिबिम्ब) को मूल से अथवा समझ लेता है। यह आत्मा के अन्तर भी है, किन्तु यह प्रकृति के अन्तर प्रतिबिम्बित होने के कारण ही है। वह वस्तुतः आत्मा का निजी प्रकाश न हिला हुआ भी चन्द्रमा जल के अन्तर के साय-साय प्रतिबिम्ब के साथ-साय ही है। संयोग नहीं हो सकता है। और भाता है कि बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिम्ब है, जो बुद्धि को चेतनामय बनाता है। अर्थात् बुद्धि तथा पुरुष का प्रतीत होने वाला एतत्त्व है। जब पुरुष देखता है तो उसके साथ ही बुद्धि में भी परिवर्तन हो जाता है। जब बुद्धि में परिवर्तन होता है तो सबे पुरुष की भ्रमक मिलती है। इस तरह पुरुष तथा प्रकृति का संयोग प्रतिबिम्बित पुरुष तथा बुद्धि के विविध परिवर्तन के एतत्त्व के साथ-साय होता है। पुरुष तथा वस्तु संलग्न प्रकृति का सम्पर्क इस प्रकार का है कि जो भी मानसिक घटनाएँ मन के अन्तर घटित होती हैं वे सब पुरुष के अनुभव समझी जाती हैं; यही तर्क

- देविष् सांध्यप्रबनसुख, 8 : 12-13 :
- सांध्यप्रबनसुख, 1 : 19; सोपमसुख, 2 : 23-24 :

[illegible]

4. साध्यकारिका, 37 ; साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 161 ।
5. वेदान्तद्वय (साध्यकारिका, 29) ; नील देशिक साध्यकारिका, 60 ।
6. साध्यप्रवचनम्, बरि, 6 : 99 ।

कि अभेद का सम्बन्ध भी बुद्धि के साथ है, और बन्धन में वह पुरुष में प्रतिबिम्बित होता है।¹

पुरुष का उस बुद्धि के साथ जो इससे सलग्न है, तात्कालिक सम्बन्ध बतलाया गया है और अन्यो के साथ अप्रत्यक्ष सम्बन्ध बतलाया गया है। इस प्रकार विज्ञानभिक्षु का कहना है कि जहाँ एक ओर पुरुष बुद्धि का साक्षी है अर्थात् बिना किसी मध्यस्थ के बुद्धि की अवस्थाओं का साक्ष्य रखता है, वहाँ यह अन्य सबका बुद्धि की सहायता से द्रष्टा है पुरुष अपने-आपमें स्वतन्त्र तथा निरपेक्ष होते हुए भी जब बुद्धि के सम्पर्क में आता है तो साक्षी बन जाता है।² यदि आत्मा तथा शरीर के सम्बन्ध को वास्तविक समझा जाए तो शरीर की वृत्तियों को भी आत्मा की वृत्तियाँ मानना होगा। इससे आत्मा की अनिवार्य निर्विकारता के साख्य के सिद्धान्त के अन्दर वृत्ति आ जाएगी। बुद्धि के विकारों का पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब ही बन्धन है। इस प्रतिबिम्ब का हट जाना ही मोक्ष है, जो कि बुद्धि के पुन अपनी मौलिक पवित्रता प्राप्त कर लेने पर ही, अर्थात् बुद्धि के प्रकृति में विलय हो जाने पर ही, सम्भव है। इस प्रकार का कथन कि प्रकृति की क्रिया पुरुष के ही हित के लिए है, केवल इस बात का आलंकारिक रूप है कि यह बुद्धि की पवित्रता के लिए है। बुद्धि अपने-आपमें सात्त्विक है, किन्तु व्यक्ति विशेष के अन्दर जाकर, पूर्वजन्म के प्रभावों के सम्पर्क के कारण यही राजस अथवा तामस बन जाती है। दुःख तथा सुख का अनुभव जो हमें प्राप्त होता है, वह बुद्धि तथा विपर्यय जगत् की क्रिया-प्रतिक्रिया द्वारा होता है और पुरुष उसमें केवल दर्शक मात्र है। बुद्धि के द्वारा केवल सुख की प्राप्ति होनी चाहिए, किन्तु उपाजित प्रभावों के कारण इसके दुःखमय परिणाम होते हैं। यही कारण है कि एक ही वस्तु भिन्न-भिन्न व्यक्तियों पर भिन्न-भिन्न प्रकार का असर रखती है। प्रत्येक ज्ञेय पदार्थ को ध्यान बटाने वाले वैयक्तिक प्रयोजन के माध्यम से देखा जाता है। इस प्रकार जो वस्तु एक के लिए सुखदायी है, वह दूसरे के लिए दुःखदायी है, या उसी व्यक्ति के लिए भिन्न समय में दुःखदायी प्रतीत होती है। हम साधारणतः अपनी ही दुनिया में रहते हैं, जहाँ हम अपनी विशेष आवश्यकताओं तथा प्रयोजनों का आवश्यक से अधिक मूल्यांकन करते हैं, तथा अपनी अभिरुचियों को अस्वाभाविक महत्त्व देते हैं। हमारे साधारण जीवन हमारी स्वार्थमय इच्छाओं से बंधे हुए हैं और ऐसे दुःख को उत्पन्न करते हैं जो अनिश्चित सुख के एक अंश के साथ मिश्रित होता है। यदि हम अपनी बुद्धि को शुद्ध कर लें तथा अपनी पिछली प्रवृत्तियों से विमुक्त हो सकें, तो हम ऐसी स्थिति में होंगे कि वस्तुओं का निरीक्षण जिस रूप में वे हमसे सम्बद्ध हैं उस रूप में नहीं, बल्कि जिस रूप में वे परस्पर सम्बद्ध हैं उस रूप में, अर्थात् निरपेक्ष रूप में कर सकें। जब बुद्धि में सत्त्वगुण का प्राधान्य होता है तब इसके द्वारा सत्यज्ञान की प्राप्ति होती है, रजोगुण की प्रधानता में इच्छा उत्पन्न होती है और तमो-गुण की प्रधानता में मिथ्याज्ञान इत्यादि की प्राप्ति होती है।³

13. ज्ञान के उपकरण

समस्त ज्ञान में तीन घटक रहते हैं, अर्थात् ज्ञात विषय, ज्ञाता विषयी और ज्ञान की

1 तुलना कीजिए साख्यप्रवचनभाष्य, 1. 19। "जन्म से तात्पर्य है एक व्यक्तिगत बुद्धि के साथ सयोग। उपाधिरूप बुद्धि के सयोग के कारण ही पुरुष में दुःख का सयोग होता है।"

2 साख्यप्रवचनसूत्र, 6. 50।

3 सत्य यथार्थज्ञानहेतु, रजो रागहेतुस्तमो विपरीतज्ञानादिहेतु।

प्रक्रिया। सारप्रदर्शन में “विशुद्ध चेतनता ‘प्रमाता’ (जाननेवाला) है; रूपान्तर (वृत्ति) ‘प्रमाय’ है; परिवर्तनों का विषयों के रूप में चेतनता के अन्दर प्रतिबिम्ब प्रमा है। जैय प्रतिबिम्बित वृत्तियों की विषयवस्तु है।”¹ अनुभव का सम्बन्ध पुरुष से है।² बुद्धि, अहंकार, मन और इन्द्रियो ने साथ मिलकर उस उपकरण का निर्माण करते हैं जिसके द्वारा एक बाह्य विषय का ज्ञान प्रमाता (विषयी) को होता है। जब कोई पदार्थ इन्द्रियों को उत्तेजित करता है तो मन³ इन्द्रियानुभवों को एक बोध के रूप में व्यवस्थित करता है, अहंकार इसे आत्मा को प्रेषित करता है, और बुद्धि उसे विचार के रूप में परिणत कर देती है।⁴ बुद्धि, सारे शरीर में व्याप्त होने के कारण, पूर्वजन्मों के संस्कारों तथा वासनाओं को अपने अन्दर रखती है, जो अनुकूल अवस्थाएँ पाकर जागरित हो जाते हैं। “इन्द्रियों के मार्गों से पदार्थों के साथ सम्पर्क होने के कारण, अथवा आनुमानिक चिह्न इत्यादि के ज्ञान द्वारा बुद्धि का सबसे पूर्व रूपान्तर उस विषय के रूप में होता है जिसका ज्ञान प्राप्त करना है। पदार्थ से रंजित यह रूपान्तर पुरुष के संयोग के क्षण में एक प्रतिबिम्ब के रूप में प्रविष्ट होता है और वहाँ प्रकाशित होता है, क्योंकि पुरुष, जो अपरिवर्तनीय है, पदार्थ के रूप में रूपान्तरित नहीं हो सकता।” यदि पदार्थ के ज्ञान का तात्पर्य पदार्थ के रूप के साथ तादात्म्य समझा जाए तो इस प्रकार का परिवर्तन पुरुष में सम्भव नहीं है। इसलिए बुद्धि को रूपान्तरित कहा जाता है। रूपान्तर की व्यक्त होने के लिए बुद्धि का चेतनता के अन्दर प्रतिबिम्बित होना आवश्यक है।⁵ इस प्रतिबिम्ब का निर्णय बुद्धि के रूपान्तर द्वारा होता है। पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब केवल तभी तक स्थिर रहता है जब तक कि जो प्रतिबिम्बित होता है वह उपस्थित रहता है। बुद्धि के रूपान्तर का पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब रूपान्तर के पीछे नहीं, बल्कि साथ के साथ होता है। जब इन्द्रियों के मार्ग से बुद्धि बाह्य पदार्थ के सम्बन्ध में भाती है और उससे प्रभावित होती है तो यह तबत पदार्थ का रूप धारण कर लेती है। चेतनाग्रन्थित इस प्रकार रूपान्तरित बुद्धि में प्रतिबिम्बित होकर बुद्धि के रूपान्तर का अनुकरण करती है, और यह अनुकरण (तद्वत्त्वनुकार) ही ज्ञान (उपलब्धि) कहलाता है। पुरुष का प्रतिबिम्ब वास्तविक समागम नहीं है, बल्कि केवल प्रतीतिरूप है, और यह पुरुष तथा बुद्धि के भेद की न जानने के कारण है। बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित पुरुष का पदार्थ के साथ जो सम्बन्ध है उसे ही ज्ञान कहते हैं। और इस ज्ञान के साथ पुरुष का जो संबंध है वह परिणामस्वरूप इस प्रकार के निर्धारण में कि ‘मैं करता हूँ’ देखा जाता है,⁶ जबकि वस्तुतः यह ‘मैं’ अर्थात् पुरुष कार्य नहीं कर सकता, और जो कार्य करती है अर्थात् बुद्धि

1 आत्मप्रवचनभाष्य, 1 : 37 ।

2 आत्मप्रवचनपूर्य, 1 : 143 ।

3 मन की अनेक कारणों से ग्राह्यही इन्द्रिय साक्षात् गया है। यदि जित्य पुरुष का कुछ तथा कुछ देनेवाले पदार्थों के साथ अपना छुट का सम्बन्ध होता तो मोक्ष न हो सकता। यदि पदार्थों के साथ सम्बन्ध प्रकृति पर निर्भरता के कारण होता तो भी मोक्ष न होता, क्योंकि प्रकृति जित्य है। यदि अजित्य पदार्थ, यों आदि पुरुष की जित्य प्रमा के साथ सम्बद्ध होते तो दृष्ट और अदृष्ट के बोध कोई भेद न होता, क्योंकि सब विद्यमान वस्तुएँ आवश्यक रूप से एक ही रूप में दिखाई दे पातीं। और यदि पदार्थों का सम्बन्ध प्रमा के साथ केवल बाह्य इन्द्रियों पर निर्भर करता तो हम अपने प्रत्यक्ष ज्ञानों के अनुपपत्त होने का कोई कारण न बता सकते ।

4 तत्त्वप्रवचन, 36 । साध्य की आनविषयक प्रकल्पना की समीक्षा के लिए देखिए व्याध-शास्त्रिक और व्याधवातितातापयेटीका, 3 : 2, 3-9 ।

5 आत्मप्रवचनभाष्य, 1 : 99 ।

6 बुद्धिकारिणीतन्त्रवद्वय विनयेन सत्यगो ज्ञानम्, ज्ञानेक सम्बन्धस्वेतनोद्भूत कारिणीपुपतधिः (उदपनत बुभुसाञ्जलि, 1 : 14 पर हरिदास गृह्यार्थ) ।

वह सोच नहीं सकती।¹

बुद्धि की कोई भी गति चेतनापूर्ण ज्ञान नहीं हो सकती जब तक कि यह किसी पुरुष का ध्यान आकृष्ट न करे। इस मत के अनुसार, बुद्धि, मन और इन्द्रिया ये सब अचेतन हैं।²

भिन्न-भिन्न व्यापारों का कार्य क्रमबद्ध है। यद्यपि कुछेक व्यापारों में यह क्रम इतनी शीघ्रता के साथ सम्पन्न होता है कि ध्यान में भी नहीं आ सकता। जब कोई मनुष्य अघेरी रात में एक व्याघ्र को देखता है तो उसकी इन्द्रियों में उत्तेजना पैदा होती है, मन चिन्तन करता है, अहंकार पहचान करता है और बुद्धि पदार्थ के स्वरूप का निर्णय करती है और उसके बाद वह व्यक्ति अपने प्रिय जीवन की रक्षा के लिए वहाँ से भागता है। इस घटना में भिन्न-भिन्न व्यापार इतनी शीघ्रता के साथ सम्पन्न हो जाते हैं कि वे सब एक माय ही होते जान पड़ते हैं। इसी प्रकार जब कोई मनुष्य किसी पदार्थ को मन्द प्रकाश में देखता है, उसे सन्देहपूर्वक चोर समझने लगता है और शनै-शनै अपने मन में निश्चय करके विपरीत दिशा में चला जाता है। इस घटना में भिन्न स्थितियाँ पृथक् पृथक् ध्यान में आ जाती हैं।³

प्रत्यक्ष और विचार, इच्छा और चुनाव के मानसिक व्यापार वस्तुतः, प्रकृतिजन्य पदार्थों की यान्त्रिक प्रक्रियाएँ हैं, जिनसे आभ्यन्तर इन्द्रियों का निर्माण हुआ है।⁴ यदि पुरुष इन्हें प्रकाशित न करे अर्थात् इन्हें चैतन्य प्रदान न करे, तो ये अचेतन रहेंगी। पुरुष का यह एकमात्र कार्य है, क्योंकि क्रियाशीलता जितनी भी है प्रकृति से सम्बन्ध रखती है। पुरुष एक प्रकार का निष्क्रिय दर्पण है, जिसके अन्दर आभ्यन्तर इन्द्रिय प्रति-बिम्बित होती है। विबुद्ध रूप में अभीर्तक आत्मा आभ्यन्तर इन्द्रिय की प्रक्रियाओं को अपनी चेतना से आप्लावित कर देता है और इस प्रकार वे अचेतन नहीं रहती। साख्य बुद्धि के साथ पुरुष के केवल सान्निध्य ही को नहीं मानता, बल्कि बुद्धि में पुरुष

1 जहाँ वाचस्पति का यह विचार है कि आत्मा पदार्थ का ज्ञान उस मानसिक परिवर्तन के द्वारा करता है जिस पर यह अपना प्रतिबिम्ब डालता है, वहाँ विश्वामित्र का मत है कि मानसिक परिवर्तन, जो आत्मा के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करता है और उसका रूप प्राप्त करता है आत्मा पर फिर से प्रतिबिम्बित होता है और यह इसी प्रतिबिम्ब के कारण सम्भव होता है कि आत्मा पदार्थ को जानती है। योगशास्त्र 1. 4। तत्त्वबोधिनी, पृष्ठ 13।

2 किंतु साख्य की प्रकल्पना के अनुसार, बुद्धि, अहंकार आदि तब तक उत्पन्न नहीं हो सकते जब तक कि प्रकृति पर पुरुष का व्यापक प्रभाव न हो। इसलिए हमारे लिए ऐसा सोचना अनावश्यक है कि बुद्धि केवल अचेतन है। बुद्धि का विकास स्वयं पुरुष के प्रभाव से है। बुद्धि और अहंकार आदि को हम पुरुष के प्रयोजन के लिए वने पहले से तैयार ऐसे साधन मानने की आवश्यकता नहीं है जो तब तक अचेतन और निष्क्रिय रहते हैं जब तक कि पुरुष उनके अन्दर से दूरबीक्षण यन्त्र में जैसे देखा जाना है उस तरह न देवे क्योंकि यह मान्य है कि इस मुख्य सिद्धान्त की उपेक्षा करना होगा कि प्रकृति बुद्धि इत्यादि को तब तक उत्पन्न नहीं कर सकती जब तक कि पुरुष प्रकृति की भाग्यावस्था में आन उत्पन्न नहीं करता।

3 सांख्यकारिका, 30, तत्त्वकीमुद्रा, 30।

4 बुद्धि अहंकार और मन इन तीनों आभ्यन्तर इन्द्रियों को प्रायः एक ही समझा जाता है, क्योंकि इन सबका परस्पर निकट-सम्बन्ध है। तुलना की जाए तो यह अनुवर्तनीय मानसिक आभ्यन्तर इन्द्रिय अपने अनात्मस्वरूप में तथा अपने उन समस्त व्यापारों में जिन्हें साधक इसीका वतलाता है, समाधुना (वात सत्त्वात्) के अनुरूप है' (ई०, आर० ई०, खण्ड 2 पृष्ठ 191)।

के प्रतिबिम्ब की भी कल्पना करता है। दर्पण में प्रतिबिम्बित चेहरे को देखने के साथ-साथ हम चैतन्यरूप घटना का भी ज्ञान प्राप्त करते हैं। केवल इसी प्रकार चेतना अपने को पहचान सकती है।¹

अभौतिक पुरुष तथा प्रकृति के मध्य जो सम्बन्ध है उसे समझना कठिन है। वाचस्पति के अनुसार, देश और काल के स्तर पर इन दोनों में कोई सम्पर्क नहीं हो सकता। इसलिए वह सन्निधि का अर्थ 'योग्यता' लगाता है। पुरुष यद्यपि बुद्धि की अवस्थाओं से पृथक् रहता है, परन्तु भ्रातिवश अपने को बुद्धि के साथ एकात्म समझने लगता है और उसकी अवस्थाओं को अपनी ही अवस्थाएँ मानने लगता है। इसके विरोध में विज्ञानभिक्षु का कहना है कि यदि इस प्रकार की विशिष्ट योग्यता को स्वीकार किया जाए तो कोई कारण प्रतीत नहीं होता कि क्यों पुरुष इस योग्यता को मोक्ष की अवस्था में खो बैठता है। दूसरे शब्दों में मोक्ष सम्भव ही न हो सकेगा क्योंकि पुरुष सदा ही बुद्धि की अवस्थाओं का अनुभव करता रहेगा। इस प्रकार उसके मत से ज्ञान की प्रत्येक घटना में बुद्धि के रूपान्तरों के साथ पुरुष का यथार्थ सम्पर्क होता है। और इस प्रकार के सम्पर्क से आवश्यक नहीं है कि पुरुष के अन्दर भी किसी प्रकार का परिवर्तन हो, क्योंकि परिवर्तन का तात्पर्य नये गुणों का उदय होना है। बुद्धि के अन्दर परिवर्तन होते हैं, और जब ये परिवर्तन पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्बित होते हैं तो पुरुष के अन्दर द्रष्टा होने का भाव उत्पन्न होता है। और जब पुरुष बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित होता है तो बुद्धि की अवस्था एक चैतन्यमयी घटना प्रतीत होती है। किन्तु विज्ञानभिक्षु भी इतना मान लेता है कि पुरुष तथा बुद्धि के मध्य जो सम्बन्ध है वह ठीक उस प्रकार का है जैसाकि स्फटिकमणि का अपने अन्दर प्रतिबिम्बित गुलाब के फूल से है। उक्त घटना में वास्तविक सन्नामन (उपराग) नहीं होता, यल्कि इस प्रकार के सन्नामन की केवल मात्र कल्पना (अभिमान) होती है।²

पुरुष यद्यपि असंख्य तथा सार्वभौम हैं और चैतन्य के रूप हैं, फिर भी वे सब वस्तुओं को सब काल में प्रकाशित नहीं करते, क्योंकि वे असंग (संगदोष से मुक्त) हैं और स्वयं प्रमेय पदार्थों के रूप में परिवर्तित नहीं हो सकते। पुरुष अपनी-अपनी बुद्धियों के रूपान्तरों को प्रतिबिम्बित करते हैं, औरों के नहीं। वह पदार्थ जिसमें बुद्धि प्रभावित हुई है, जाना जाता है; किन्तु वह पदार्थ जिससे यह प्रभावित नहीं हुई अज्ञात रहता है।³

जागरण, स्वप्न, निद्रा और मृत्यु—इन विभिन्न अवस्थाओं में भेद किया गया है जागरित अवस्था में बुद्धि इन्द्रियों के मार्ग से पदार्थों के रूप में रूपान्तरित होती है। स्वप्न की अवस्था में बुद्धि के रूपान्तर सत्कारों अथवा पूर्वानुभावों के प्रभावों का परिणाम होते हैं। स्वप्नरहित निद्रा दो प्रकार की है और यह लय के पूर्ण अथवा आंशिक रूप के अनुसार होती है। आंशिक लय की अवस्था में बुद्धि पदार्थों के रूप में रूपान्तरित नहीं होती, यद्यपि यह सुख, दुःख तथा आलस्य के रूपों को, जो इसके अन्तर्गत रहते हैं, धारण कर लेती है। यही कारण है कि जब कोई व्यक्ति नींद से उठता है तो

1 'चिन्दायापत्ति' अथवा चेतनता की छाया का पतन (सर्वदर्शनसङ्ग्रह, 15)।

■ सांख्यप्रवचनभाष्य, 6 : 28 ; योगसूत्र, 1 : 4, 7 ; और देखिए योगभाष्य, 2 : 20 ; 4 : 22।

3 सर्वदर्शनसङ्ग्रह, 15।

उसे जिसे प्रकार की नीद आई हो उसकी स्मृति रहती है। मृत्यु में पूर्ण लय की अवस्था रहती है।¹

14 ज्ञान के स्रोत

ज्ञानविषयक चेतनता पाच प्रकार की है प्रमाण अथवा यथार्थज्ञान, विपर्यय अथवा अयथार्थज्ञान, जिसका आधार ऐसा रूप होता है जो प्रमेय पदार्थ का नहीं है,² विकल्प, अर्थात् ऐसी ज्ञानपरक चेतनता जो प्रचलित शब्दों से तो प्रकट की जाए किन्तु जिसका आधार कोई वस्तु न हो,³ निद्रा अर्थात् ऐसा ज्ञान जिसका आधार तमो गुण हो,⁴ और स्मृति।

साख्य तीन प्रमाणों को स्वीकार करता है, अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शाब्द-प्रमाण को।⁵ इन्द्रियों की क्रियाशीलता से जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है। जब कोई पदार्थ, जैसे कि एक घड़ा दृष्टिपथ में आ जाता है तो बुद्धि में इस प्रकार एक परिवर्तन होता है कि वह घड़े का रूप धारण कर लेती है⁶ और आत्मा घड़े के अस्तित्व से अभिज्ञ हो जाती है।⁷ प्रत्यक्ष के दो प्रकार माने हैं, अर्थात् निर्विकल्प और सविकल्प। वाचस्पति के अनुसार, बुद्धि इन्द्रियों के द्वारा बाह्य पदार्थों के स्पर्श में आती है। उक्त सम्पर्क के प्रथम क्षण में एक अनिश्चयात्मक चेतनता होती है जिसमें कि प्रमेय विषय के विशेष लक्षण नहीं दिखाई देते और हमें निर्विकल्प प्रत्यक्ष होता है। दूसरे क्षण में, मानसिक विश्लेषण (विकल्प) तथा सश्लेषण (सकल्प) को प्रयोग में लाने से प्रमेय विषय एक निश्चित स्वरूप में दिखाई देता है⁸ और हमें सविकल्प प्रत्यक्ष होता है। जहाँ वाचस्पति का यह विचार है कि प्रत्यक्षज्ञान में मन की क्रियाशीलता का होना आवश्यक है वहाँ विज्ञानभिक्षु इसे अस्वीकार करता है और कहता है कि बुद्धि इन्द्रियों द्वारा सीधे प्रमेय पदार्थों के स्पर्श में आती है। वाचस्पति के अनुसार, मन का कार्य यह है कि इन्द्रिय-सामग्री की व्यवस्था करे और उसे सविकल्प प्रत्यक्ष का रूप दे। किन्तु विज्ञानभिक्षु का विचार है कि वस्तुओं के सविकल्प स्वरूप का ज्ञान सीधे इन्द्रियों द्वारा होता है और मन केवल इच्छा, सहाय तथा कल्पना की क्षमता है। साख्य योगी पुरुषों के प्रत्यक्ष को मानता है, क्योंकि उसके मत में सब वस्तुएँ सब कालों में विकसित अथवा अविकसित (लीन) दशा में विद्यमान रहती हैं। योगी पुरुष का मन, समाधि द्वारा प्राप्त की गई सिद्धियों से भूत तथा भविष्य के प्रमेय पदार्थों के सम्बन्ध में आ सकता है, क्योंकि वे पदार्थ वर्तमान में भी अन्तर्लीन अवस्था में विद्यमान रहते हैं।⁹ मन की सिद्धियों से प्राप्त किया गया योगी का प्रत्यक्ष ज्ञान साधारण इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान जैसा नहीं है। स्मृति में ज्ञान, मन, अहंभाव और बुद्धि ही केवल क्रियाशील रहते हैं, यद्यपि उनकी क्रियाशीलता पूर्वकाल के प्रत्यक्ष ज्ञानों के परिणामों की कल्पना पहले से कर लेती है, अर्थात् जो स्मृति में बनी हुई प्रतिकृति है। प्रत्यक्ष ज्ञान की बाह्य इन्द्रिया केवल ऐसे ही पदार्थों पर अपना कार्य कर

1 साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 148।

2 यागसूत्र, 1. 8।

4 योगसूत्र 1. 10।

6 तदाकारोत्पत्तिः।

7 साध्यप्रवचनसूत्र, 1. 89।

8 तुलना कीजिए व्यास सामान्यविशेषतमुदायो द्रव्यम् (योगभाष्य, 3. 44)।

9 साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 91।

3 योगसूत्र 1. 9।

5 साध्यकारिका, 4।

सकती है जो उनके समक्ष प्रस्तुत किए गए हों, किन्तु मन मूल और भविष्य को भी समझ सकता है। आन्तरिक प्रत्यक्षज्ञान की अवस्था में इन्द्रियों के सहयोग का प्रभाव रहता है। सुप्त एवं तत्समान अवस्थाओं का ज्ञान बुद्धि को होता है।¹

यदि पुरुष भी जाना जा सकता है तो इसनिम्न क्योंकि यह बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित होता है। याद अपने को केवल उसी अवस्था में देख सकता है जबकि दर्पण में उसका प्रतिबिम्ब पड़ता हो, अन्यथा नहीं। सब योग आन्तरिक इन्द्रिय के रूपान्तर हैं। एक प्राथमिक बोध, जैसा कि 'यह पड़ा है', उस इन्द्रिय का रूपान्तर है। जब हमका प्रतिबिम्ब पुष्प पर पड़ता है तो इसका ग्रहण (ज्ञान) होता है। इस प्रकार का ज्ञान कि 'मैं पड़े को देखता हूँ', आन्तरिक इन्द्रिय का रूपान्तर है। पुष्प, आन्तरिक इन्द्रिय के रूपान्तर के प्रतिबिम्ब, अर्थात् 'यह एक पड़ा है' समस्त आन्तरिक इन्द्रिय में प्रतिबिम्बित होता है। यह दूसरा प्रतिबिम्ब आन्तरिक इन्द्रिय का रूपान्तर है, इस प्रकार का ज्ञान तक कि 'मैं प्रकृति से भिन्न हूँ' आन्तरिक इन्द्रिय का रूपान्तर है।² प्रस्तुत पदार्थों के अनुकूल बुद्धि में भी परिवर्तन आता है।

अहं की भावना, जिसका सम्बन्ध हमारी समस्त मानसिक घटनाओं से है और जो ————— आत्मा के प्रतिबिम्ब के कारण है। इस

तत्सम प्रत्यक्ष आत्मा फिर से करता

बुद्धि को चेतनता प्रदान करता है।

पुरुष अपने को बुद्धि में पड़े अपने प्रतिबिम्ब के द्वारा ही जान सकता है, क्योंकि उसी अवस्था में यह प्रमेय पदार्थ का रूप धारण कर सकता है। वाचस्पति के अनुसार, आत्मा अपने को उसी अवस्था में जान सकता है जबकि मानसिक व्यापार से, जिसमें कि आत्मा प्रतिबिम्बित होता है, समूचा ध्यान हटा लिया जाए, तथा बुद्धि के सत्य-स्वरूप में प्रतिबिम्बित आत्मा पर पूर्णरूप से ध्यान केन्द्रित कर दिया जाए। इस कार्य में आत्मज्ञान का प्रमाता (विषयी) सात्त्विक-स्वरूप बुद्धि को ही कहा जाएगा, जो अपने अन्दर प्रतिबिम्बित आत्मा के कारण चेतनामय हो गई है; और आत्मा अपने विधिकार रूप में प्रमेय (विषय)³ होगी। ध्यान का मत है⁴ कि आत्मा का ज्ञान उस बुद्धि के द्वारा जिसमें आत्मा प्रतिबिम्बित हो रही है, नहीं हो सकता, बल्कि यह आत्मा ही है जो बुद्धि के विमुक्त स्वरूप में पड़े अपने प्रतिबिम्ब द्वारा स्वयं अपने को जानती है। पिताम्हिसू का विचार है कि आत्मा अपने को अपने अन्दर पड़े हुए मानसिक रूपान्तर के प्रतिबिम्ब द्वारा जानती है। यह मानसिक रूपान्तर आत्मा के प्रतिबिम्ब को अपने अन्दर ग्रहण कर लेता है और उसी के रूप में रूपान्तरित हो जाता है। ठीक उसी प्रकार जैसे कि आत्मा एक वास्तु पदार्थ का ज्ञान अपने अन्दर पड़े उस

1 "स्मरिहीन निद्रा ये, जबकि पदार्थों के साथ कोई सम्पर्क नहीं रहता, जो सात्त्विक भूष के रूप में स्थित होता है और जिसे हम चान्तिभूष के नाम से पुकारते हैं, वही बुद्धि का शुद्ध अवस्था आत्मभूष है" (शास्त्रपञ्चमभाष्य, 1 : 65)।

2 योगसूत्र, 2 : 20, इस प्रकार है : "रूपा के रूप में आत्मा अपनी निर्वचनता में निरपेक्ष है, जो भी अनुपपन्न होकर उसके आगे के योग है" (प्रत्ययानुवाक)।

3 तत्त्ववैतरी, 3 : 35।

4 योगभाष्य, 3 : 35।

मानसिक रूपान्तर के प्रतिबिम्ब के द्वारा प्राप्त करता है जो उक्त बाह्य पदार्थ (प्रमेय) का रूप धारण कर लेता है।¹ क्योंकि आत्मा तात्त्विकरूप में स्वतः प्रकाश है, इसलिए यह अपने अन्दर पड़े उस मानसिक दशा के प्रतिबिम्ब द्वारा जो आत्मा का रूप धारण कर लेती है, अपने को जान सकती है। विज्ञानभिक्षु आत्मा के रूप में रूपान्तरित मनोदशा द्वारा निर्णीत आत्मा को प्रमाता (विषयी) मानता है और आत्मा को उसके विशुद्ध तात्त्विक रूप में प्रमेय (विषय) मानता है।

प्रत्याभिज्ञा (पहचान) को भी प्रत्यक्ष ज्ञान की ही श्रेणी में रखा गया है। यह सम्भव इसलिए है क्योंकि बुद्धि नित्य है और मनुष्यों के अस्थायी ज्ञानों से सर्वथा भिन्न है। नित्य बुद्धि परिवर्तनों में से गुजरती है, जिसके कारण यह भिन्न-भिन्न ज्ञानों के साथ सम्बद्ध हो जाती है जो प्रत्याभिज्ञा के अन्तर्गत हैं। यह आत्मा के विषय में सम्भव नहीं है, क्योंकि आत्मा निर्विकार है।²

साध्य के अनुसार, एक बोध का ज्ञान दूसरे बोध में नहीं होता है, किन्तु आत्मा द्वारा होता है। क्योंकि बोध को बुद्धि का व्यापार माना गया है जो अचेतन है, और इसलिए यह अपना ही ज्ञेय पदार्थ नहीं हो सकता, बल्कि केवल आत्मा के द्वारा जाना जा सकता है।³

अभाव को भी प्रत्यक्ष ज्ञान की ही कोटि में रखा गया है। साध्य अभाव को निषेधात्मक रूप में न मानकर उसकी अस्तित्ववाची शब्दों में व्याख्या करता है। केवल दिखाई न देना अभाव को सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि ऐसा अन्य कारणों से भी सम्भव है, अर्थात् दूरी के कारण अत्यधिक निकट होने के कारण, अत्यधिक सूक्ष्म होने से, अथवा इन्द्रिय में दोष होने से, असावधानी तथा ज्ञेय पदार्थ के छिपे रहने से, अथवा अन्य वस्तुओं के साथ मिश्रित हो जाने से भी न दिखाई देना सम्भव हो सकता है।⁴ आभ्यन्तर ज्ञान, आत्मचेतना, पहचान और अभाव का ज्ञान—ये सब प्रत्यक्ष ज्ञान के ही अन्तर्गत आते हैं।

अनुमान दो प्रकार का बताया गया है। विध्यात्मक (वीत) और निषेधात्मक (अवीत)। वीत अनुमान का आधार विध्यात्मक साहचर्य है तथा अवीत निषेधात्मक साहचर्य है।⁵ परार्थानुमान के पञ्चावयवघटित रूप को स्वीकार किया गया है।⁶ व्याप्ति, निरीक्षण किए गए साहचर्य का परिणाम है, जिसके साथ साहचर्य के अभाव का न देखा जाना भी रहता है।⁷ व्याप्ति, जो निरन्तर साहचर्य है, कोई पृथक् तत्त्व नहीं है।⁸ यह

1 गीगवातिक, 3 35।

2 उक्त प्रकल्पना की आलोचना के लिए देखिए, न्यायसूत्र, 3 2, 19।

3 योगशास्त्र, 4 9।

4 और देखिए तत्त्ववैशारदी, 1 9। साध्यकारिका, 7, साध्यप्रवचनसूत्र, 1 1089।

5 वाचस्पति पूषवत् तथा सामान्यतो दृष्ट प्रकार के अनुमानों को पहली श्रेणी में तथा जेपवत् को दूसरी श्रेणी में रखता है। देखिए तत्त्वकीमुदी, 5।

6 साध्यप्रवचनसूत्र, 5 27।

7 साध्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 5 28। साध्य और साधन दोनों का, अथवा किसी एक का निरन्तर साहचर्य व्याप्ति है (साध्यप्रवचनसूत्र, 5 29)। पहले प्रकार का दृष्टान्त यह है 'उत्पन्न हुए सब पदार्थ अनित्य हैं' और 'जहाँ जहाँ घुमा होगा वहाँ वहाँ अग्नि होगी,' यह दृष्टान्त दूसरे प्रकार का है।

8 तत्त्वान्तरम, 5 30। पञ्चशिख की सम्मति में व्याप्ति ऐसी शक्ति के धारण करने का नाम है जो स्थिर रहती है (आधेयशक्तियोग, 5 32)।

वस्तुओं का परस्पर सम्बन्ध है, किन्तु स्वयं वस्तु नहीं है।¹ 'अर्थापत्ति' तथा 'सम्भव' को भी अनुमान के अन्तर्गत माना गया है।

आप्तवचन अथवा विद्वत्सनीय कथन भी यथार्थज्ञान का एक स्रोत है। शब्द का अपने पदार्थ के साथ वंसा ही सम्बन्ध है, जैसाकि चिह्नित वस्तु के साथ चिह्न का सम्बन्ध है। यह आप्त पुरुषों की शिक्षा से प्रकट है, प्रयोग तथा प्रथा के विधान, परम्पराओं और इम तथ्य से भी प्रकट है कि शब्द एक ही अर्थ को प्रकट करते हैं।² वेदों के विषय में कहा जाता है कि वे किसी पुरुष द्वारा नहीं रचे गए हैं, क्योंकि ऐसा कोई भी मनुष्य नहीं है जो वेदों के रचयिता होने का सामर्थ्य रखता हो।³ मुक्तात्मा को वेदों से कोई सम्बन्ध ही नहीं है, और संसार के बन्धन में पड़े हुए मनुष्यों के अन्दर वह योग्यता नहीं कि इस कार्य को कर सकें।⁴ और न ही वेद नित्य हैं, क्योंकि उनका स्वरूप अन्य कार्यों जैसा ही है। उच्चारण किए जाने के पश्चात् अक्षर नष्ट हो जाते हैं। जब हम कहते हैं 'यह वही अक्षर है' तो इसका आशय यह होता है कि यह उसी वर्ण का है।⁵ केवल इसलिए कि वेदों का उद्भव किसी शरीरधारी से नहीं हुआ, हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि वे नित्य हैं, क्योंकि अंकुर नित्य नहीं है, यद्यपि इसका विकास भी किसी शरीरधारी से नहीं है।⁶ वेदों के विषय इन्द्रियातीत हैं, तो भी "इन्द्रियातीत विषयों में भी व्यापक रूपों के द्वारा, जिनसे पदार्थ, अथवा शब्द द्वारा प्रतिपादित विषय के स्वरूप का निर्णय होता है, अन्तर्दृष्टि हो सकती है।"⁷ यद्यपि वेद किसी शरीरधारी की रचनाएं नहीं हैं, तो भी आप्त विद्वानों ने अपने शिष्यों को पदार्थों को व्यक्त करने की उनकी स्वाभाविक शक्ति का पता दे दिया है।⁸ अक्षरीय द्वारा रचित होने के कारण, वेद संशय और परस्पर असंगति में रहित हैं और उन्हें स्वतःप्रमाण के रूप में स्वीकार किया गया है। यदि वेदों की प्रामाणिकता अन्य किसी पर आश्रित होती, तो वे हमारे लिए प्रामाणिक ग्रंथ सिद्ध न हो सकते।⁹ कपिल मुनि ने कल्प के प्रारम्भ में उन्हें केवल स्मरण किया। उनके अन्तर्गत जो धार्मिक उपदेश हैं उनको मुक्त पुरुषों ने कसौटी पर कसकर तदनुकूल आचरण किया और उन्हें अन्यान्य मनुष्यों तक पहुंचाया। यदि वे जिनसे हम शास्त्रों का अध्ययन करते हैं, स्वयं प्रेरणाप्राप्त ऋषि नहीं हैं, बल्कि उन्होंने भी उस ज्ञान को दूसरे से लिया है, तो यह ऐसी अवस्था है जैसेकि एक अंधा दूसरे अंधे का मार्गप्रदर्शक हो।¹⁰ हम आप्त पुरुषों को यथार्थ मानकर स्वीकार करते हैं, क्योंकि उनके वाक्यों की प्रामाणिकता ज्ञान की अन्यान्य शाखाओं, यथा आयुर्वेद आदि, में कसौटी पर कसे जाने पर सिद्ध हो चुकी है।¹¹

1 5 33 35 ।

2 साध्यप्रवचनमूल, वृत्ति, 5 : 38 ।

3 साध्यप्रवचनमूल, 5 : 46 ।

4 साध्यप्रवचनमूल, 5 : 47 ।

5 साध्यप्रवचनमूल, वृत्ति, 5 : 45 । स्फोटवाद का खण्डन, 5 : 57 में किया गया है और शब्द कार्यरूप होने से अनित्य कहा गया है (5 : 58) ।

6 साध्यप्रवचनमूल, 5 48 ।

7 अतीन्द्रियेष्वपि पदार्थताञ्जच्छेदकेन सामान्यरूपेण प्रतीतेर्विषयमाणात्वात् (साध्यप्रवचनभाष्य, 5 : 42) ।

8 साध्यप्रवचनभाष्य, 5 43 ।

9 साध्यप्रवचनमूल, 5 : 51 ।

10 साध्यप्रवचनमूल, 3 : 81 ।

11 साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 98; 4 : 51 ।

साख्य यह जानता है कि अन्य भी कतिपय ऐसी पद्धतियाँ हैं जो ईश्वर की वाणी होने का दावा करती हैं। इसलिए उसका तर्क है कि इस विषय की खोज के लिए कि कौन-सा ईश्वरीय विधान यथार्थ है और कौन सा नहीं, तर्क का उपयोग करना चाहिए। वाचस्पति का कहना है कि “इन पद्धतियों की अप्रामाणिकता इस कारण से है कि ये युक्तिविहीन कथन करती हैं, इन्हें पर्याप्त समर्थन का अभाव है, इनके अन्दर कहीं-कहीं तर्क-विरोधी कथन पाए जाते हैं, तथा इन्हें भ्रमेच्छा व इसी प्रकार की अन्यान्य नीच जातियों ने स्वीकार किया है।”¹ अनिरुद्ध ने अपनी वृत्ति में एक श्लोक निम्न आशय का उद्धृत किया है : “आकाश से महान् द्रव्य केवल इसलिए नहीं उतरते कि कोई आप्त अथवा योग्य पुरुष ऐसा कहता है। मैं तथा तुम्हारे जैसे अन्य पुरुष केवल ऐसे ही कथनों को स्वीकार करते हैं जिनका समर्थन तर्क द्वारा हो सके।”²

साख्य ने वेद को ज्ञान का साधन स्वीकार करके अपने को नवीन कृति के रूप में प्रतीत होने से बचाया है। किन्तु जैसा हम देखेंगे, इसने कितनी ही पुरानी रूढ़ियों को छाटकर अलग कर दिया है तथा औरों की, भौतभाव धारण करके, उपेक्षा की है। निःसन्देह इसने कहीं भी वेदों का स्पष्ट रूप में विरोध नहीं किया है, किन्तु उनकी नीच को खोजला कर देने की कहीं अधिक भयानक प्रक्रिया का आश्रय लिया है।

बुद्धि का रूपान्तर प्रमाण है और इन रूपान्तरों की यथार्थता अथवा अयथार्थता की परीक्षा परवर्ती रूपान्तरों द्वारा की जा सकती है, बाह्य पदार्थों के द्वारा नहीं। भ्रमात्मक बोध का विषय कोई अभावात्मक पदार्थ नहीं है, बल्कि भावात्मक पदार्थ है। जल की भ्रांति का विषय (पदार्थ) जल है और जब इस भ्रमात्मक बोध का सूर्य की किरणों के बोध से खण्डन हो जाता है, तो पिछले बोध का विषय सूर्य की किरणें हो जाती हैं।³ यथार्थता तथा अयथार्थता स्वयं बोध से ही सम्बन्ध रखती हैं।⁴ कभी-कभी यह कहा जाता है कि केवल श्रुति ही स्वतः प्रमाण है, और प्रत्यक्ष तथा अनुमान दोनों में ही भ्रम का रहना सम्भव है और इसलिए इनकी पुष्टि की आवश्यकता होती है।⁵ यथार्थता की परख ‘अर्थक्रियाकरित्व’ (अर्थात् कार्य सिद्ध करने की क्षमता) है। इसके अतिरिक्त, हमारा बोध-ग्रहण हमारे अहंकार अथवा निजी प्रयोजन की अपेक्षा करता है। ससार का अपने से भिन्न निरपेक्ष ज्ञान प्राप्त करना कठिन है। जीव अपनी ही एकान्त चेतना के अन्दर बद्ध है, और उससे परे यथार्थता के ज्ञान को प्राप्त नहीं कर सकता। परिणाम यह निकला कि प्रत्येक लौकिक ज्ञान एक मुख्य श्रुति से दूषित है। प्रत्येक बोध जिसमें पुरुष का सम्बन्ध है उसे आभ्यन्तर इन्द्रिय के साथ सम्मिश्रित कर देता है। बुद्धि की छाया जैसे ही पुरुष पर पड़ती है वैसे ही पुरुष ऐसा प्रतीत होता है कि वह ज्ञानसम्पन्न है।⁶

1. तत्त्वकौमुदी, 5।

2. न ह्याप्तवचनान्भसो निपतन्ति महासुरा।

युनितमदवचनं ग्राह्यं यथाऽन्यैश्च भवद्विधं ॥ (1 : 26।)

3. प्रमाचद्र इसकी आलोचना इस आधार पर करता है कि यह यथार्थ तथा अयथार्थ बोध के भेद को नष्ट कर देता है।

4. नैय्यायिक इस आधार पर इस मत की आलोचना करता है कि यह यदि बोध आभ्यन्तर रूप से अयथार्थ होते तो हम कार्य न कर सकते। और यदि वे आभ्यन्तर रूप में यथार्थ हैं तो हम अतः बोधों का, जो तथ्य हैं, कोई कारण नहीं बता सकते।

5. साध्यप्रवचनसूत्र, 1 : 147; और देखिए 1 : 36, 77, 83, 154; 2 : 20, 22; 3 : 15, 80; 4 : 22।

6. तत्त्वकौमुदी, 5।

15. सांख्य की ज्ञान-सम्बन्धी प्रकल्पना पर कुछ आलोचनात्मक विचार

सांख्य के तत्त्वज्ञान के समाप्तोक्त्यात्मक भूतार्थज्ञान की क्लृप्ती व्याख्यामी अध्याय के लिए स्थापित रखते हुए, महा ह्यम सांख्य की ज्ञानविषयक प्रकल्पना के कुछ आश्चर्यजनक दोषों पर संक्षेप में दृष्टिपात करेंगे।¹ इस तथ्य के आधार पर कि इस आधुनिक जगत् में व्यक्ति प्रस्तुत सामग्री को लेकर ही चलता है, सांख्य का तर्क है कि विषयी तथा विषय दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व है। जैसाकि हम न्याय की ज्ञानविषयक प्रकल्पना के विवेचन में देख आए हैं, विबुद्ध विषयी और विबुद्ध विषय भिन्ना अमूर्तभाव हैं, जिनका उस पूर्व अनुभव के अतिरिक्त जिसमें वे कार्य करते हैं, खीर कोई अर्थ नहीं है। जब सांख्य अनुभव के भूत एकरूप को विषयी तथा विषय इन दो अंशों में विभक्त कर देता है और उन्हें काल्पनिक रूप में निरपेक्ष बना देता है, तो वह अनुभवस्वरूप तत्त्व का कारण नहीं बता सकता। जब पुरुष को विबुद्ध चैतन्य रूप, एक स्थायी प्रकाश माना गया, जो सम सम पदार्थों को प्रकाशित करता है और प्रकृति को चैतन्य का विरोधी तथा सर्वथा विजातीय माना गया, तो प्रकृति कभी भी पुरुष का विषय नहीं बन सकती। सांख्य उस खाई की ओर चलने विषयी और विषय के बीच लोढ़ दी है कभी भी पार नहीं कर सकता। निकट स्थिति, प्रतिबिम्ब, और इसी प्रकार के जनक-कार केवल शून्यम ज्ञाप्य हैं, जो केवल काल्पनिक लोगों की ही चिकित्सा कर सकते हैं। यदि पुरुष और प्रकृति ठीक उसी रूप में हैं, जैसाकि सांख्य उन्हें मानता है, तो पुरुष कभी भी प्रकृति का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता। पुरुष यह कभी नहीं प्रकट कर सकता कि उसके अपने चैतन्य में हुए परिवर्तन, जिनकी वृद्धि के रूपान्तरों का प्रतिबिम्ब कहा जाता है, किस प्रकार सम्पन्न होते हैं। सांख्य का कहना है कि जब वृद्धि का रूपान्तर होता है तो इस रूपान्तर का प्रतिबिम्ब पुरुष के चैतन्य में पड़ता है। यदि केवल तर्क के लिए प्रतिबिम्ब की इस प्रकल्पना को मर्यादा भी मान लें, तो क्या इस प्रकार अनेकानेक विषय-विज्ञानवाद के पाश में नहीं जकड़े जाते? प्रतिबिम्ब को ग्रहण करना तथा एक ऐसी पदार्थता का प्रत्यक्ष ज्ञान जो केवल मानसिक नहीं है, एक बात नहीं है। बाह्य पदार्थ तथा आन्तरिक विचार में क्या सम्बन्ध है? यदि दोनों में कार्यकारण-सम्बन्ध है तो दोनों में जो नितान्त विरोध है उसका क्या बहाना? क्या प्रत्यक्ष ज्ञान कभी भी केवल चैतन्य का एक परिवर्तन होता है? क्या यह सदा पदार्थ की अभिसत्ता नहीं है? यदि हम अभिसत्ता तथा पदार्थ की दो भिन्न-भिन्न मर्यादासत्ताएँ मान लें तो क्या हम प्रमाणीकृत अनुभव से दूर नहीं चले जाते? यदि पुरुष और प्रकृति एक-दूसरे से नितान्त असम्बद्ध हैं, तो हम चैतन्यपूर्ण भटना अथवा नीतिर प्रक्रिया की भी व्याख्या नहीं कर सकते। यह निश्चय ही एक प्रसंग-दोष है। किन्तु सांख्य अपनी इस असन्तोषजनक स्थिति को अनेकों अलंकार तथा अर्थ-गतिरा प्रस्तुत करके छिपाता है। जब विषयी और विषय एक-दूसरे के सम्पर्क में आते हैं तो कहा जाता है कि परस्पर गुणों का प्रतिबिम्बीकरण होता है; सभी गुणों का

1. सांख्य तथा काष्ठ द्वारा प्रतिपादित ज्ञान-विषयक प्रकल्पनाओं के कुछ-कुछ साधुर हैं। दोनों में ही इस प्रपञ्चमय जगत् का निर्माण अतीन्द्रिय विषयी (पुरुष) तथा विषय प्रकृति के सह-योग से हुआ है। दोनों ही परलोक में आत्माओं को स्थायीता को मानते हैं और (प्रकृति) के मन्दित को छोड़कर करते हैं, क्योंकि विषयी अपनी निरिच्छा के कारण अपनी सचेतनाओं को उत्पन्न नहीं कर सकते। दोनों ही का मत है कि ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। अन्य पक्षों में दोनों के प्रवक्तृ मतभेद भी हैं।

सन्नमन भी होता है। जब तक विषयी और विषय एक-दूसरे के सजातीय न हो, एक-दूसरे को प्रतिबिम्बित कैसे कर सकते हैं ? बुद्धि, जो जड़ पदार्थ है पुरुष को कैसे प्रतिबिम्बित कर सकती है ? और निराकार पुरुष, जो सतत द्रष्टा है, बुद्धि के अन्दर किस प्रकार प्रतिबिम्बित हो सकता है, क्योंकि बुद्धि तो परिवर्तनशील है ? इसीलिए दोनों स्वभाव में परस्पर सर्वथा भिन्न नहीं हो सकते। योगसूत्र के विभूतिपाद में अन्तिम सूत्र में कहा है कि जब बुद्धि भी इतनी विशुद्ध हो जाती है जितना कि पुरुष है तो मोक्ष की प्राप्ति होती है।¹ विशुद्ध बुद्धि पुरुष को बन्धन में डालने का कारण नहीं बनती ; और बुद्धि के विनष्ट होने से पूर्व पुरुष का प्रतिबिम्ब विशुद्ध बुद्धि के अन्दर पड़ता है। बुद्धि के द्वारा पुरुष और प्रकृति का सम्पूर्ण ज्ञान तथा उनके परस्पर भेद का भी ज्ञान सम्भव होता है। जब तक बुद्धि स्वार्थपरक उद्देश्यों तथा विशेष-विशेष प्रयोजनों से रजित रहती है, तब तक हम सत्य को नहीं जान सकते।

सारय सिद्धान्त के अनुसार ज्ञानरूपी तथ्य की व्याख्या नहीं की जा सकती, क्योंकि ज्ञान विषयी और विषय के सम्बन्ध का नाम है। साख्य स्वीकार करता है कि विषय (पदार्थ) ज्ञात होने के लिए विषयी पर निर्भर करता है, और विषयी को जानने के लिए विषय (पदार्थ) की आवश्यकता है। दूसरे शब्दों में, यदि दोनों का सश्लेषण न हो तो ज्ञान ही नहीं सकता। विषयी अपने को पूर्ण रूप में नहीं जान सकता जब तक कि वह विषय को पूर्ण रूप में न जान ले। और यह तब तक विषय (पदार्थ) को नहीं जान सकता जब तक कि विषय विषयी द्वारा व्यक्त न कर दिया जाए। इस प्रकार दोनों का सम्बन्ध क्या आवश्यक नहीं है ? दोनों एक-दूसरे के लिए बाह्य नहीं हो सकते। बाह्यता की भावना उसी अवस्था में उत्पन्न होती है जबकि हम इसकी व्याख्या के लिए अनुभवरूपी तथ्य के परे जाते हैं।

चैतन्य के तत्त्व का प्रत्यक्षज्ञान अपने-आपमें कभी नहीं होता। इसका ज्ञान द्वारा अनुमान किया जाता है। इसे विशुद्ध अभिज्ञता कहा जाता है। ज्ञान के सार्वभौम तत्त्व को ही अमूर्त रूप में पुरुष कहा गया है, अथवा यह ऐसा चैतन्य है जिसका कोई आकार नहीं, कोई गुण नहीं और जिसमें कोई गति नहीं है। इसे विशुद्ध प्रमाता (विषयी) बताया गया है। चैतन्य के अस्तस्त्व, जो सदा घटते-बढ़ते रहते हैं, पदार्थ-जगत् से आते हैं, और यह पदार्थ-जगत् ऐसी एक प्रकार की मौलिक एकता है जिसका स्वभाव ही परिवर्तनशीलता है। समस्त विषय (प्रमेय) भौतिक है, जिनके अन्दर इन्द्रिय-सामग्री और मानसिक अवस्थाएँ भी सम्मिलित हैं जो अपने स्वरूप में परिमित हैं। ये आती-जाती रहती हैं और बाह्य वस्तुओं की प्रकृतितिमात्र है, यद्यपि इनका निर्माण सूक्ष्म सामग्री से हुआ है। यद्यपि बुद्धिगत परिवर्तन उसी वर्ग में आते हैं जिसमें ससार की अन्य वस्तुएँ आती हैं, तो भी पुरुष बुद्धि को प्रकाशित करता है क्योंकि बुद्धि अत्यन्त सूक्ष्म स्वरूप की है और उसमें सत्त्वगुण प्रचुर मात्रा में है। प्रकृति के अन्य पदार्थों की अपेक्षा बुद्धि पुरुष के प्रकाश को प्रतिबिम्बित करने के लिए अधिक अनुकूल है।² जहा

1 सत्त्वपुरुषयो बुद्धिसाम्ये कैवल्यम् ।

2 शून्य द्रव्य में पुञ्ज और शक्ति, जो तमोगुण तथा रजोगुण के प्रतिरूप हैं, प्रधान लक्षण हैं। बुद्धि में तमोगुण सबसे न्यून है और सत्त्वगुण सबसे अधिक है, और इसीलिए इसके अन्दर पार-वशता का गुण है। यदि बुद्धि के अन्दर केवल सत्त्व और रजम् गुण के ही अवयव रहते तो वह एक ही समय में समस्त पदार्थों को प्रकाशित कर देती। समस्त के अंश के कारण वह ऐसा नहीं कर सकती। चेतनता त्पी प्रकाश नहीं-वह प्रतिबिम्बित होता है जहाँ-जहाँ से तमोगुण दूर हो जाता है। एक अर्थ में बुद्धि अपने अन्दर समस्त ज्ञान को क्षमता के रूप में निहित किए रहती है। परिणाम का समस्त प्रभु वस्तुतः अन्धकार के आवरण के उठ जाने पर ही आघित है।

तक ज्ञान का सम्बन्ध है, हम अन्य वस्तुओं का ज्ञान बुद्धिगत परिवर्तनों अथवा मन-सामग्री के द्वारा ही प्राप्त करते हैं। ज्ञान की प्रत्येक क्रिया के दो अंग होते हैं—एक चेतन्यरूपी तत्त्व, जो इसे प्रकाशित करता है और दूसरा बुद्धि का परिवर्तित रूप। बुद्धि अपने-आपमें तो अचेतन है किन्तु व्यो ही पुरुष द्वारा प्रकाशित होती है, त्यों ही चेतन्य का अन्तस्त्व हो जाती है। बुद्धि की गतियों अपने-आपमें अचेतन हैं किन्तु पुरुष के माध्य सम्बन्ध ही जाने से उन्हें व्यक्ति के संगत अनुभव मान लिया जाता है। अनुभव के अपने अन्दर दो स्तर हैं, जिनमें से एक निरन्तर रहनेवाला तथा दूसरा परिवर्तनशील है। हम दोनों को पृथक् नहीं कर सकते और ऐसा ठीक उपस्थित नहीं कर सकते कि दोनों का पृथक् अस्तित्व है और केवल अनुभव में आकर वे एकत्र हो जाते हैं। इस प्रकार की धारणा बनाना कि प्रमाणा और प्रमेय अपने-आपमें पूर्ण हैं, सत्यरूपी बिना ओह के वस्त्र को फाड़ देना होगा। क्योंकि इस प्रकार हम उसके विभिन्न घटकों को पूर्ण इकाई के विरोध में खंड कर देते हैं जबकि वे उस इकाई के अनिवार्य अंग हैं। यदि पुरुष आत्मा है और प्रकृति अनात्म है तो पारिभाषिक दृष्टि से भी परस्पर वे विरुद्ध हैं और इनके बीच कोई सम्पर्क नहीं हो सकता, और साध्य जो इनके पारस्परिक सम्बन्ध की ग्रन्थवत् प्रतीति है, सो ठीक ही है। एक ग्रन्थवत् सम्बन्ध इस विषय का उपलक्षण है कि चेतन्य के विषयी तथा विषय केवल संख्या की दृष्टि से ही नहीं, बल्कि स्वतः पूर्णरूप से एक-दूसरे के अनाश्रित तथा परस्पर भिन्न हैं। बुद्धि के दान्त्रिक रूपान्तर मानो जादू के बल से चेतनता के प्रकाश से प्रकाशित हो जाते हैं। इस विषय में हमें चेतनता-युक्त ज्ञान का कोई समाधान नहीं मिलता।¹ दान्त्रिक रूपान्तर के अन्तर पर चेतनता का उदय एक विस्मयकारक रहस्य है। किन्तु यह समस्या हमारी अपनी ही निर्माण की हुई है। सबसे पहले तो हम एक विषुद्ध विषयी तथा एक विषुद्ध विषय की सत्ता की धारणा बना लेते हैं, जो अनुभव के क्षेत्र से संबंध बाहर है, और फिर उन दोनों को अनुभव के अन्दर एकत्र करने की पूरी चेष्टा करते हैं। एक अधिक सत्य दार्शनिक ज्ञान हमें बताता है कि विषयी और विषय का भेद चेतन्य अथवा ज्ञान के अन्दर किया जाता है, इसके बाहर नहीं। विषयी और विषय एकत्र नहीं आते, किन्तु वस्तुतः वे एक-दूसरे से पृथक् नहीं किए जा सकते। यदि अनुभव अपने को व्यक्त कर सकता तो यह हमें बताता कि विषयी और विषय एकत्र रूप में प्रस्तुत किए जाते हैं। यदि हम इस विषय को समझें कि संपन्न चेतन्यमय अनुभव में भौतिक सम्बन्ध उन सचयनों (भटकों) का सम्बन्ध है जो एक ऐन्द्रिय एवता में हैं, जो एक-दूसरे के अन्दर ठीक बंसे हो रहते हैं जैसे कि किसी जीवित प्रक्रिया में पत्र (पत्र) होते हैं, अथवा जो किसी ऐसे व्यापक के अन्दर रहते हैं जो दोनों के ऊपर है यद्यपि वह दोनों से संबंध भिन्न नहीं है, तो ज्ञान को समझा जा सकता है। व्यापक चेतनता का भौतिक तत्त्व सम्पूर्ण ज्ञान की पूर्वकल्पना है। सांध्य का पुरुष वस्तुतः यह व्यापक आत्मा होनी चाहिए, यद्यपि मनोवैज्ञानिक और वाध्यात्मिक आत्मा को परस्पर भिन्न देने से इसे अनेक मान लिया गया है। निःसन्देह प्रत्येक जीव के अन्दर यह विस्वात्म्य कार्य कर रही है। एक अर्थ में, हमारा ज्ञान व्यापक तत्त्व की अभिव्यक्ति है। किन्तु, एक दूसरे दृष्टिकोण से, यह एक विवेकपूर्ण प्रक्रिया पर निर्भर है,

1. दुसरा कीजिए : “अचेतन बहुकार के आत्म-प्रकाशित आत्मा की अभिव्यक्ति होती है, यह कथन ऐसा ही है वैसा कि कहा जाए कि बुद्धा हुआ कोयला बुद्ध की अभिव्यक्ति करता है।”

शास्त्रीगार इकादित्यहाराय जीवतत्त्वः ।

स्वयं अभिव्यक्तिमान् ध्वनन्तीति न मुमिजततः ।

शाम्भवाचार्यः आत्मसिद्धि, ब्रह्मसूत्र के रामानुजभाष्य, 2 : 1, 1 में उद्धृत ।

जिसको इसके अनुरूप पदार्थों द्वारा बाहर से उत्तेजना मिलनी चाहिए। जिनके अन्दर बुद्धि का विकास हुआ है उनमें बुद्धि एक ही समान है, और वह सब स्थानों पर अपने को व्यक्तिगत सीमाओं से मुक्त करने के लिए सघर्ष कर रही है। और यह बुद्धि सब वस्तुओं को किसी विशेष सस्थान के दृष्टिकोण से नहीं, बल्कि विशुद्ध विषय के दृष्टिकोण से देखती है। जहाँ एक अर्थ में हमारा ज्ञान हमारा अपना है, वहाँ दूसरे अर्थ में यह हमसे, जो इसे धारण किए हुए हैं, स्वतन्त्र है।

16 नीतिशास्त्र

साख्य दुःख की सार्वभौमिकता को स्वीकार करके अपने दर्शनशास्त्र का प्रारम्भ करता है,¹ और यह दुःख तीन प्रकार का है 'आध्यात्मिक', अर्थात् ऐसा दुःख जो मनुष्य के आत्मिक-भौतिक स्वरूप के कारण उत्पन्न होता है, आधिभौतिक, अर्थात् जो दुःख बाह्य-जगत् के कारण उत्पन्न हो, तथा आधिदैविक अर्थात् वह दुःख जो अतिप्राकृतिक कारणों अर्थात् दैवीय शक्तियों से प्राप्त हुआ हो। वह दुःख जो शरीर-सम्बन्धी अव्यवस्थाओं अथवा मानसिक अशान्ति के कारण उत्पन्न हो, प्रथम कोटि का दुःख है, द्वितीय कोटि का दुःख वह है जो मनुष्यों, पशुओं तथा पक्षियों से प्राप्त होता है, और तृतीय कोटि के दुःख का अस्तित्व ग्रहों तथा पञ्चतत्त्वों के कारण है।² प्रत्येक व्यक्ति दुःख को कम करने और यथासम्भव उससे छुटकारा पाने का प्रयत्न करता है। किन्तु चिकित्साशास्त्र में निर्दिष्ट औषधियों अथवा धर्मशास्त्रों में विहित उपायों से दुःख को जड़मूल से नष्ट नहीं किया जा सकता है।³ वैदिक कर्मकाण्ड के अनुष्ठान से मुक्ति की प्राप्ति नहीं हो सकती। बौद्ध तथा जैन मत की भाँति, साख्य भी इसी विषय पर बल देता है कि वैदिक कर्मकाण्डों में महान नैतिक सिद्धान्तों के विपरीत आचरण पाया जाता है। जब हम 'अग्निष्टोम' यज्ञ के लिए किसी पशु की हत्या करते हैं तो अहिंसा के नैतिक सिद्धान्त का व्याघात होता है। जीवहत्या, भले ही यज्ञ में क्यों न की जाए, पाप की जननी है। इसके अतिरिक्त यज्ञ के अनुष्ठान से जिस प्रकार का स्वर्ग प्राप्त होता है वह भी अस्थायी है। स्वर्ग का जीवन तीनों गुणों से उन्मुक्त नहीं है। धर्म के अनुष्ठान और यज्ञ से हम कुछ समय के लिए पाप को दूर कर सकते हैं, किन्तु उससे सर्वथा छुटकारा नहीं पाते। मृत्यु द्वारा भी हम पाप से बचकर नहीं निकल सकते क्योंकि वही भाग्य जन्मजन्मान्तर में भी हमारा पीछा करता है। यदि दुःख आत्मा के लिए स्वाभाविक है तो हम नि सहाय हैं, यदि वे केवल आकस्मिक हैं तथा अन्य किसी वस्तु से उत्पन्न होते हैं तो हम दुःख के उद्भवस्थान से अपने को पृथक् करके दुःख से छुटकारा पा सकते हैं।

बन्धन का सम्बन्ध प्रकृति से है और यह पुरुष के कारण होता है, ऐसा कहा गया है। "यद्यपि दुःख के बोधरूप में बन्धन तथा क्रियाओं के रूप में भेद और अभेद चित्त या आभ्यन्तर इन्द्रिय से सम्बन्ध रखते हैं, तो भी पुरुष का सुख अथवा दुःख केवल उसके अन्दर पड़े दुःख के प्रतिबिम्बरूप में है।"⁴ पुरुष का बन्धन एक मिथ्या विचार⁵ है, और यह इसके चित्त के निकट होने के कारण है। इसीलिए इसे 'औपाधिक' कहा जाता है।

1 साख्यप्रवचनसूत्र, 6 68, योगसूत्र 2 15।

2 तत्त्वकौमुदी, 1।

3 साख्यकारिका, 2,

4 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 58।

5 वाङ्मात्रम्। साख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 1 58।

यदि दुःख के साथ पुरुष का सम्बन्ध वास्तविक होता तो उसे दूर नहीं किया जा सकता था। विज्ञानभिक्षु कर्मपुराण से एक श्लोक उद्धृत करता है¹, जिसका आशय इस प्रकार है 'यदि आत्मा स्वभाव से अशुद्ध, अशुद्धि तथा विकारवान होती तो वस्तुतः इसके लिए संकटो जन्मों में भी मोक्ष सम्भव न हो सकता।'² वन्धन का कारण काल अथवा देह, शरीरधारण अथवा कर्म नहीं है।³ ये सब अनात्म के साथ सम्बन्ध रखती हैं। किसी एक वस्तु का गुण दूसरी वस्तु के अन्दर परिवर्तन नहीं उत्पन्न कर सकता, क्योंकि इन अवस्था में या तो सभी को सुखानुभव होना या सब दुःख अनुभव करने।⁴ प्रकृति का पुष्प के साथ संयोग होने से ही वन्धन की सृष्टि होती है, पुरुष स्वभाव से नित्य तथा शुद्ध है, ज्ञानस्वरूप तथा वन्धनरहित है।⁵ प्रकृति की केवल उपस्थिति ही अनुभव के कारण नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से मुक्तात्माओं को भी अनुभव हो सकेगा; वस्तु इसका कारण है—'अनुभव का विषय, जो मोक्ष की अवस्था में विद्यमान नहीं होता।'⁶ अविवेक वन्धन का कारण है। अविवेक का सम्बन्ध बुद्धि से है, प्रथम इसका विषय है पुरुष। इससे परिणाम यह निकलता कि जब हमारा अविवेक दूर होगा, केवल सभी दुःख भी दूर होना। ज्ञान तथा अज्ञान ही क्रमशः मोक्ष तथा वन्धन के निर्णायक हैं।⁷

पुरुष सब से स्वतन्त्र है। यह न इच्छा करता है, न द्वेष करता है, न घासन करता है, न आजाफासन करता है, न किसीको प्रवृत्त करता है, न रोकता है। नैतिक जीवन मूहम शरीर में निहित है, जो प्रत्येक जन्म में पुरुष के साथ जाता है। दुःख शारीरिक जीवन का सार है।⁸ जब आत्मा अकेली रहती है तो पवित्र रहती है। सर्वोपरि धर्म जो जीवात्मा का सङ्घ है और जिसे प्राप्त करने के लिए वह पुण्यार्थ करती है, पुरुष की पूर्णता प्राप्त करती है। हमारी समस्त नैतिक क्रियाएँ अपने अन्तःस्व पुरुष की पूर्णतर धारणा को ग्रहण करने के लिए हैं। वह ससारचक्र सर्प और परिवर्तन से जोत-प्रोत है और ऐसे जन्ममृत्यो के मिलकर बना है जो एक-दूसरे के प्रति उदासीन तथा बाह्य हैं। जीवात्मा अपने अन्तर्गत चक्रों में बराबर अपने साथ एकत्व-स्थापन के लिए पुण्यार्थ करती रहती है और असफल होती रहती है, अर्थात् पुरुष के पद को प्राप्त करने के लिए पुण्यार्थ करती है, जो अनादिकाल से अपने में एक है और परिपूर्ण है और जिसे किसी बाह्य वस्तु के साथ सम्बन्ध की आवश्यकता नहीं है, प्रत्येक जीव के अन्दर उच्चतम पुरुष विद्यमान है और इसके समर्थ स्वल्प की ग्रहण करने के लिए अपने से बाहर जाने की आवश्यकता नहीं, वस्तु केवल अपने वास्तविक स्वरूप से अभिज्ञ होता है। नैतिक प्रक्रिया किसी नई वस्तु का विकास नहीं है, वस्तु केवल उसे जोड़ निकालता है जिसे हम भूल

1 2, 3, 12।

2 अज्ञाता मनोऽविवेकः विना स्यात्स्वभावतः।

न हि तस्य भवेत्सृष्टिर्बन्धासङ्घनेरपि ॥ (साध्यप्रवचनसूत्र, १ : 7।)

यदि दुःख पुरुष के लिए स्वाभाविक होता तो इससे धृतरात्रे के लिए जो आदेश दिया गया है उसकी कोई आवश्यकता न होती (साध्यप्रवचनसूत्र, १ : १-११)।

3 साध्यप्रवचनसूत्र, १ : 2-16।

4 साध्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, १ : 17।

5 1, 19।

6 साध्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 6 : 44।

7 साध्यप्रवचनसूत्र, 2 : 7। धृतरात्रे अपने साध्यप्रवचनसूत्र वृत्ति में एक श्लोक उद्धृत करता है, जिसका आशय यह है : "वस्तुओं के स्पर्श के वन्धन नहीं है और न ही इसके समाप्त के कारण मोक्ष प्राप्त हो जाता है। इन दोनों का निर्माण भूल के कारण हुआ है और इनकी कोई वास्तविकता नहीं है" (१ : 7)।

8 सविप्रवर्णिका, 55।

गए है। अपने यथार्थस्वरूप में लौट आने का नाम ही मोक्ष है और उस जुए को उतार फेंकना है जिसके अधीन जीवन ने अपने को कर रखा है। यह उस भ्राति को दूर करना है जो हमारे यथार्थस्वरूप को हमारी दृष्टि से छिपाए हुए है। इस प्रकार का ज्ञान कि 'मैं नहीं हूँ' (नास्मि), 'मेरा कुछ नहीं है' (न मे), और 'अहंभाव नहीं है' (नाहम्), मोक्ष को प्राप्त कराता है।¹

मोक्ष ज्ञान के द्वारा प्राप्त होता है अवश्य, किन्तु यह ज्ञान केवल सैद्धान्तिक नहीं है। यह वह ज्ञान है जो धर्माचरण तथा योग आदि से निष्पन्न होता है।² जहां बन्धन का मूल मिथ्या ज्ञान (विपर्यय) है, वहां इस मिथ्या ज्ञान के अन्दर केवल अविद्या अथवा अयथार्थ बोध ही नहीं, बल्कि अस्मिता अथवा अहंभाव, राग अथवा इच्छा एवं द्वेष और अभिनिवेश अथवा भय भी आ जाते हैं।³ ये अशक्ति अथवा अयोग्यता के कारण उत्पन्न होते हैं, जो अट्ठाईस प्रकार की हैं, जिनमें ग्यारह का सम्बन्ध इन्द्रियो से और सतरह का सम्बन्ध बुद्धि से है।⁴ नि स्वार्थ कर्म अप्रत्यक्ष रूप में मोक्ष का साधन है।⁵ अपने-आप यह हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जाता। इसके द्वारा दिव्य लोको में जन्म मिलता है जिसे मोक्ष के साथ मिश्रित नहीं करना चाहिए।⁶ सदसद्विवेक के पश्चात् जो वैराग्य होता है, वह उससे भिन्न है जो उससे पूर्व होता है।⁷ वैराग्य अथवा अनासक्ति द्वारा ही प्रकृति के अन्दर विलय होता है।⁸ प्रकृति के अन्दर इस प्रकार का विलय परम मुक्ति नहीं है, क्योंकि इस प्रकार प्रकृति में विलीन हुई आत्माएं फिर से ईश्वरो अथवा प्रभुओं के रूप में प्रकट होती हैं, क्योंकि उनकी भूल ज्ञान द्वारा दग्ध नहीं होती। "वह जो पूर्वसृष्टि में कारण (प्रकृति) में विलीन हो गया था, दूसरी सृष्टि में आदि पुरुष बनता है, जो स्वल्प में ईश्वर अथवा प्रभु होता है सर्वज्ञ और सर्वकर्ता होता है।"⁹ नैतिक पुण्यकर्म चैतन्य की गहराई तक पहुँचने में हमारे सहायक बनते हैं, जबकि दुष्कर्म इस चैतन्य को अन्धकारमय बनाते हैं। दुराचरण में लिप्त रहने से आत्मा अपने को भौतिक शरीर में अधिकाधिक फसा लेती है।

साध्यसूत्र में योग की पद्धति का प्रमुख स्थान है, यद्यपि साध्यकारिका में ऐसा नहीं है। हम उसी अवस्था में विवेकमय ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं जबकि हमारी भावना-प्रधान उत्तेजनाएँ बंध में रहे तथा हमारा अपनी बौद्धिक क्रियाओं पर नियन्त्रण रहे। जब इन्द्रिया नियमपूर्वक कार्य करती हो और मन शान्ति प्राप्त कर ले तो बुद्धि पारदर्शी हो जाती है और उसमें पुरुष का विशुद्ध प्रकाश प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धि का आभ्यन्तर स्वरूप सात्त्विक है, परन्तु अपने प्राप्ति किए हुए सबेगो तथा प्रवृत्तियों (वामनाओ) के कारण उसका अपनी अन्त स्थ विशुद्धि से ह्रास हो जाता है। बाह्य पदार्थों से

1 साध्यकारिका 64। 2 साध्यप्रवचनभाष्य 3 77 और 78।

3 साध्यप्रवचनसूत्र और साध्यप्रवचनभाष्य 3 37।

4 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 38, साध्यकारिका 49। 5 1 82, 85।

6 साध्यप्रवचनसूत्र) 3 52-53।

7 तत्त्वबौमुदी, 23 में वैराग्य के चार भेद बताए गए हैं।

8 वैराग्यात् प्रकृतिलय (साध्यकारिका, 4 साध्यप्रवचनसूत्र 3 54)।

9 साध्यप्रवचनभाष्य, 3 56। वाचस्पति ने नाना प्रकार के बन्धनों में भेद किया है, जैसे प्रापणादि वैकृतिक और दाक्षिणिक। प्रथम प्रकार के प्रकृति को निरपेक्ष (परम) आत्मा मानने हैं, दूसरे प्रकार के प्रकृतिजन्य भौतिक पदार्थों को निरपेक्ष आत्मा समझते हैं, तीसरे आत्मा के यथावत् स्वरूप को धूलकर सांसारिक क्रियाओं में निजी स्वार्थों की सिद्धि के लिए लिप्त रहते हैं (तत्त्वबौमुदी, पृष्ठ 44, तन्वयमगम, पृष्ठ 19)।

चित्त पर पड़े दोषविह्वल ध्यान द्वारा दूर हो जाते हैं।¹ जब चित्त अपनी मग्नस्थिति को फिर से प्राप्त कर लेता है और अपने को इच्छाओं से मुक्त कर लेता है, तो बाह्य विषय प्रेम अथवा धृति को उत्तेजना नहीं देते। जब बाह्य पदार्थ हमारे आह्वारिक हितों को उत्तेजित नहीं करते बल्कि अपने वचार्थस्वरूप को प्रकट करते हैं, तब हमें आध्यात्मिक शान्ति तथा सामाजिकता प्राप्त करना भेष रह जाता है। क्योंकि यह सर्वथा अनासक्ति साधारण मनुष्यों की पहुँच से बाहर है, इसलिए वे अव्यक्तिक दृष्टिकोण को कला का आश्रम लेकर विकसित करने का प्रयत्न करते हैं। कलापूर्ण रचनाएं प्राकृतिक जगत् से एक दैनिक प्रकृत प्रभाव करने से सम्बन्ध होती हैं।

गुणों के सिद्धांत² में बहुत बड़ा नैतिक महत्त्व छिपा है। संसार के प्राणियों का वर्गीकरण उनके अन्दर विन्ने विन्ने गुणों के अनुसार किया गया है। देवताओं में सत्त्वगुण की प्रधानता होती है तथा रजस् और तमस् ग्लान अवस्था में रहते हैं। मनुष्य में तमोगुण का अंश देखो की अपेक्षा कम ग्लान होता है। पशुजगत् में सत्त्वगुण बहुत ग्लान हो जाता है। वनस्पतिजगत् में ओरो की अपेक्षा तमोगुण अधिक प्रधान रहता है। ऊपर की ओर उन्नति करने में सत्त्वगुण के बल का क्रमिक रूप में बढ़ना और तमोगुण का ग्लान होना सम्मिलित है, क्योंकि वृक्ष रजोगुण का विशेष परिचरित रूप है।³ वस्तुतः, गुण हमारे जीवन के प्रत्येक रेखे में भिन्नते हैं, संयुक्त होते हैं और चेष्टावान हैं। उनकी सापेक्ष क्षमता ही हमारे मानसिक स्वरूप की निर्धारक होती है। हमें इस जगत् में बहुत उच्च आध्यात्मिक शक्ति रखने वाले, आवेगपूर्ण उच्च शक्ति वाले और उदासीन हीनतमा पुरुष मिलते हैं। यदि तमोगुण प्रधान हो तो यह निष्क्रियता की उत्पत्ति करता है तथा सज्जन, दुर्बलता, अयोग्यता, विद्वान् के अभाव और कर्म करने में, अक्षि उत्पन्न करता है। यह असमृद्ध, भासही और अज्ञानी मानव-स्वभाव को उत्पन्न करता है। जिन मनुष्यों में रजोगुण प्रधान होता है, वे साहसी, बेचैन तथा कर्मशील होते हैं। सत्त्वगुण के कारण विशेषमतमक, महुसित तथा विचारशील स्वभाव का विकास होता है। तीनों गुण मिल-मिल कर अनुपात में सब मनुष्यों में पाए जाते हैं। किन्तु कपिर्षी, सत्ता तथा महात्माओं में सत्त्वगुण बहुत उच्च कोटि की विकसित अवस्था में रहता है। बौद्धों में, राजनीतिज्ञों में और कर्मवीर शक्तिशाली मनुष्य में रजोगुण बहुत उच्च कोटि की विकसित इया में रहता है। यद्यपि ये गुण हमारे जीवन के प्रत्येक भाग में अपना असर रखते हैं, तो भी अपेक्षाकृत तीनों गुण जीवन के तीन आवश्यक अवस्थाओं पर, अर्थात् मन, जीवन तथा शरीर पर अपना प्रभुत्व अधिक रखते हैं। मुख्य यज्ञों में किसी प्रकार का पुण्य नहीं मानना। उनके मत में यज्ञों के लिए उच्च विद्या का द्वार अवरोध नहीं है। तिसक काह्मण ही हो वह आवश्यक नहीं है, बल्कि जो मुक्तात्मा है वही शिक्षक है। योग्य शिक्षक (गुरु) की प्राप्ति हमारे पूर्वजन्म के कुकृत से होती है।

17. मोक्ष

सात पर्ययों में मोक्ष केवल प्रतीतिमात्र है, क्योंकि बन्धन का सञ्जन पुरुष के साथ है ही नहीं। बन्धन और मुक्ति पुरुष और प्रकृति के संयोग तथा वियोग को अतिसारते हैं, जो

1. सांख्यवचनसूत्र, 3 : 30; भाष्यवचनसूत्र, 3 : 30।

2. महा साधन में गुणों की सात-विध वर्गीकरण किया गया है, यहाँ केवल के अनुसार वे बुद्धि के स्वरूप को प्रतिबिम्बित करते हैं।

3. पुरुष रज परिणामविशेष।

अभेद तथा भेद ज्ञान का परिणाम है।¹ प्रकृति पुरुष को बन्धन में नहीं डालती किन्तु नानाविध रूपों में स्वयं अपने को बन्धन में डालती है।² पुरुष तो पाप और पुण्य दोनों के विरोधों से सर्वथा स्वतन्त्र है।³ इस प्रकार जहाँ बन्धन प्रकृति की ऐसे व्यक्ति के प्रति क्रिया है जो प्रकृति और पुरुष का भेदज्ञान नहीं रखता, वहाँ मुक्ति प्रकृति की ऐसे व्यक्ति के प्रति निष्क्रियता है जो भेदज्ञान रखता है।⁴ जब प्रकृति सचेष्ट रहती है तो यह पुरुष के प्रतिविम्ब को ग्रहण कर लेती है और अपनी छाया पुरुष के ऊपर डालती है। फिर भी पुरुष के अन्दर प्रतीत होता हुआ यह परिवर्तन कृत्रिम तथा अवास्तविक है।⁵ सूक्ष्म शरीर के साथ पुरुष का संयोग ही ससार का कारण है, और पुरुष तथा प्रकृति के भेदज्ञान द्वारा इस संयोग का उच्छेद करके मोक्ष प्राप्त हो सकता है। जब प्रकृति अपने को पुरुष से पृथक् कर लेती है तो पुरुष अनुभव करता है कि प्रकृति के प्रयत्नों को अपना मानना मूर्खता थी। पुरुष अपना पृथक्त्व सदा के लिए स्थिर रखता है और प्रकृति फिर से निष्क्रिय हो जाती है। जब तक बाह्य पदार्थ आत्मा के यथार्थस्वरूप को आवृत किए रहते हैं तब तक मोक्षप्राप्ति नहीं हो सकती। जब प्रकृति कार्य करना बन्द कर देती है तब बुद्धि के परिवर्तन भी बन्द हो जाते हैं और पुरुष अपने स्वाभाविक रूप में आ जाता है।⁶ "मुक्तात्मा" के लिए प्रधान द्वारा सृष्टिकार्य का रोक दिया जाना इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है कि उसके अनुभव के कारण का उत्पादन नहीं होता, अर्थात् उसकी अपनी उपाधि का विशेष रूपान्तर, जिसे जन्म कहते हैं, नहीं होता।⁷ मुक्त हो जाने पर पुरुष के साथ में कोई नहीं रहता, वह अपने अतिरिक्त और किसी को नहीं देखता तथा किसी प्रकार के विजातीय विचारों को भी प्रश्रय नहीं देता।⁸ यह अब प्रकृति अथवा तज्जन्य पदार्थों पर निर्भर नहीं करता, बल्कि सर्वथा पृथक् एक नक्षत्र के समान रहता है, जिसे सासारिक चिन्ताएँ बाधा नहीं दे सकती। यथार्थ में बद्ध तथा मुक्त के अन्दर कोई भेद नहीं है, क्योंकि मुक्ति का अर्थ है उन बाधाओं का दूर हो जाना जो पुरुष के पूर्ण वैभव के अभिव्यक्त होने में अडचन डालती हैं।⁹ समाधि अर्थात् परमानन्ददायक चैतन्य की अवस्था में, सुषुप्ति और मोक्ष की अवस्था में बुद्धि के परिवर्तनों के विलय हो जाने से पुरुष अपने स्वाभाविक रूप अर्थात् ब्रह्मरूपता में रहता है।¹⁰ सुषुप्ति तथा परमाह्लादकर चैतन्य की दशा में भूतकाल के अनुभवों के अवशेष विद्यमान रहते हैं। किन्तु मोक्ष की अवस्था में ये अनुपस्थित रहते हैं।¹¹ मोक्ष प्राप्त हो जाने पर भेद-कारक ज्ञान स्वयं भी विलुप्त हो जाता है, क्योंकि यह एक ऐसी औषधि के समान है जो रोग के साथ-साथ अपने को भी बाहर निकाल देती है। मोक्ष नाम दुःख से छुटकारे का

1 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 72।

2 साध्यकारिका, 62।

3 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 64, योगसूत्र, 2 22।

4 साध्यकारिका, 61।

5 साध्यप्रवचनसूत्र, 2 8। और तुलना कीजिए साध्यप्रवचनभाष्य, 1: 164

6 साध्यप्रवचनसूत्र 2 34, योगसूत्र, 2 3।

7 मुक्त प्रति प्रधानसृष्ट्युपरमो यत् तद्भोगहेतो स्तोपाधिपरिणामविशेषस्य जन्माद्यन्यानु-
त्पादनम् (साध्यप्रवचनभाष्य, 6 44)।

8 प्रकृतिवियोगो मोक्ष हृदिन्द्र।

9 साध्यप्रवचनसूत्र, 6 20।

10 योगसूत्र, 1 4।

11 साध्यप्रवचनसूत्र, 5 117।

है, सब प्रकार के जीवन से छुटकारे का नहीं है। सांख्य का दृढ़ विश्वास है कि पुरुष निरन्तर रहता है, और इसीलिए हम सांख्य को निराशावादी नहीं मान सकते। जब प्रकृति का नाटक समाप्त हो जाता है तो इसके विकास अविकसित रूप में लौट आते हैं। पुरुष द्रष्टा रहते हैं यद्यपि उनके देखने के लिए कुछ चेप नहीं रहता। वे ऐसे दर्पण के समान रह जाते हैं जिनके अन्दर कुछ भी प्रतिबिम्बित होने को नहीं है। वे प्रकृति तथा उसके दूषणों से पृथक् मदास्थायी मुक्त अवस्था तथा कालातीत अवकाश में विशुद्ध प्रज्ञा के रूप में विद्यमान रहते हैं। मोक्ष की प्राप्ति पर, “पुरुष अवचलित और आत्मसयमी रूप में एक दर्शक की भाँति उस प्रकृति के विषय में चिन्तन करता है जिसमें अपना कार्य करना घन्द कर दिया है।”¹ सांख्य के मुक्ति-सम्बन्धी आदर्श को बौद्धों के शून्यतापरक आदर्श अथवा आत्मा के लोप² से, अथवा अद्वैत सिद्धान्त के ब्रह्म में विलीन होने³ के भाव, अथवा योगदर्शन की अलौकिक सिद्धियों⁴ के साथ न मिला देना चाहिए। और न ही मुक्ति आनन्द की अभिव्यक्ति है, क्योंकि पुरुष सर्वगुणातीत है।⁵ धर्मशास्त्रों के वाक्य जो आनन्द के विषय में कहते हैं उनका तात्पर्य यही है कि मोक्ष की अवस्था दुःख से छुटकारा पाने का ही नाम है।⁶ जब तक पुरुष के अन्दर गुण विद्यमान रहते हैं वह मुक्त नहीं है।⁷

भेदज्ञान के उत्पन्न हो जाने पर प्रकृति तुरत ही पुरुष को स्वतन्त्र नहीं कर देती, क्योंकि पिछले स्वभाव के बल के कारण कुछ और काल तक इसका कार्य चलता रहता है।⁸ होता केवल इतना ही है कि शरीर इसमें बाधक नहीं रह जाता। प्रारब्ध-कर्म के बल से शरीर भी चलता रहता है, यद्यपि नये कर्म संचित नहीं होते। जीवन्मुक्त को यद्यपि अविवेक नहीं व्याप सकता तो भी उसके पूर्वसंस्कार उसे शरीर धारण करने के लिए बाध्य करते हैं।⁹ बन्धन से मुक्ति और शरीर का चलते रहना ये दोनों अवस्थाएँ एक-दूसरे के अनुरूप हैं (अर्थात् परस्पर-प्रतिकूल नहीं हैं), क्योंकि उनके निर्णायक, भिन्न-भिन्न कारण हैं। मृत्यु के उपरान्त जीवन्मुक्त सम्पूर्ण मोक्ष प्राप्त कर लेता है, जिसे ‘विदेहकैवल्य’ कहते हैं।¹⁰ जीवन्मुक्त हमें मोक्ष के स्वरूप और उसकी प्राप्ति के उपायों के विषय में उपदेश करते हैं।¹¹

यदि प्रकृति के नाटक का अन्त हो जाता है तो पुरुष फिर दर्शक नहीं रह जाता, क्योंकि उसके देखने को फिर कुछ नहीं रहता। तो भी ऐसा कहा गया है कि मुक्तात्मा को समस्त विश्व का ज्ञान रहता है।¹² इस विषय का ज्ञान ह्यको नहीं है कि मुक्तात्माओं में परस्पर सामाजिक सम्पर्क होता है या नहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि वैयक्तिकता का

1 और देखिए माध्यकारिका, 65।

2 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 : 77-79।

3 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 : 81।

4 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 : 82।

5 5 : 74।

6 5 : 67।

7 माध्य का मोक्ष विषयक मत अस्तु के परमानन्द के मत से भिन्न नहीं है जिसका रूप मय प्रकार की क्रियाओं से स्वतन्त्र चिन्तनमात्र है।

8 सांख्यकारिका, 67।

9 सांख्यप्रवचनसूत्र, 3 : 82-83।

10 छांदोग्य उपनिषद्, 8 : 12, 1।

11 3 : 79।

12 सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 6 : 59।

सर्वथा लोप हो जाना ही लक्ष्य है, व्यक्तित्व को ऊचा उठाना लक्ष्य नहीं है। प्रकृति तथा अन्य आत्माओं से पृथक्त्व की सबसे उच्च अवस्था तो निष्क्रियता ही है, जिसमें भावना का कोई विश्वास अथवा कर्म की कोई चेष्टा क्षोभ उत्पन्न नहीं कर सकती। बहुत सम्भव है कि इसे मूर्च्छावस्था के समान समझ लिया जाए। प्रशस्तपाद साख्य की मोक्ष-विषयक प्रकल्पना में आपत्ति उठाता है इस आधार पर कि प्रकृति, जो अपने स्वभाव से ही क्रियाशील है, निष्क्रिय नहीं रह सकती। यदि प्रकृति ज्ञानरहित है तो वह इस विषय का ज्ञान कैसे प्राप्त कर सकती है कि पुरुष ने सत्य का साक्षात्कार किया या नहीं ?¹ यदि साख्य के मत में वस्तुओं का केवल तिरोभाव होता है, नाश नहीं होता, तो अज्ञान तथा वासना आदि के भी पूर्णरूप में विनाश की कोई संभावना नहीं है। दूसरे शब्दों में, इसकी पूरी संभावना है कि वे भुक्तात्मा के अन्दर फिर से फूट निकलें।²

18 परलोक-जीवन

सारत्र दोनो दिशाओं में आत्मा के अनन्त जीवन का निश्चित रूप में प्रतिपादन करता है। यदि आत्मा का जीवन अनन्त काल से न हो तो कोई कारण नहीं कि इसका जीवन अनन्त काल तक रहे। इसलिए आत्मा अजन्मा है। हम आत्माओं की नित्यता को जितना ही अधिक स्वीकार करेंगे, स्रष्टा ईश्वर की आवश्यकता उतनी ही कम होगी।³ साट्य के मतानुसार, प्रकृति और पुरुष में भेद न करना ही समार का कारण है। यह अभेदभाव ही अन्तःकरण पर एक सस्कार छोड़ता है, जो आगामी जन्म में उसी साधार्तिक दोष को उत्पन्न करता है। लिङ्गदेह, अथवा सूक्ष्म शरीर, के अन्दर, जो एक मूर्त शरीर से दूसरे मूर्त शरीर में निरन्तर सक्रमण करता है, बुद्धि, अहंकार और मन, पाँचो ज्ञानेन्द्रिया तथा पाँचो कर्मेन्द्रिया, पाँच तन्मात्राएँ और भौतिक तत्त्वों के मूलतत्त्व विद्यमान रहते हैं, जो बीज का कार्य करते हैं और उनमें से यह भौतिक शरीर उत्पन्न होता है। भौतिक तत्त्वों के ये सूक्ष्म भाग मानसिक उपकरण के लिए ऐसे ही आवश्यक हैं जैसेकि किसी चित्र के लिए पट्टा।⁴ यह सूक्ष्म शरीर, जो स्वरूप में अपार्थिव है, अपने नानाविध सक्रमण में किए गए कर्मों के प्रभावों को ग्रहण करता है। नये शरीर के रूप का निर्धारण यही सूक्ष्म शरीर करता है। सुख और दुःख का वास्तविक अधिष्ठान यही

1 'वस्तुतः उदाहरण के रूप में, हम देखते हैं कि उस अवस्था में भी जबकि यह शब्द का प्रत्यक्षज्ञान करवा देती है यह उसी प्रत्यक्षज्ञान की ओर भी कार्य करती रहती है और इसी प्रकार यह भेदज्ञान करा देने के पश्चात् भी उसी उद्देश्य को लेकर कार्य करती रहेगी, क्योंकि चमकी क्रियाशीलता का स्वभाव (उक्त ज्ञान से) दूर नहीं होगा' (प्रशस्तपादकृत पद्याधर्मसंग्रह पृष्ठ 7)।

2 उदयनकृत परिशुद्धि' 2 2 13, शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 323 से आरंभ।

3 कुछ विचारक, जैसे मैक्टेयार्ट, सवशक्ति रहित एवं अनुत्पादक ईश्वर के पक्ष में तर्क उपस्थित करते हैं।

4 साख्यकारिका 41। इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि केवल बुद्धि, अहंकार तथा मन से ही काम चल जाएगा क्योंकि इन्हें भी एक सूक्ष्म शरीर के आधार की आवश्यकता होती है। कुछ विद्वानों के मत में यह वास्तव में एक स्थूल शरीर की माय उपस्थित करता है। किन्तु इस प्रकार की व्याख्या सन्तोषजनक नहीं है क्योंकि यह प्रष्ट तथ्य है कि एक जीवन से दूसरे जीवन में सक्रमण-काल में सूक्ष्म शरीर विना स्थूल शरीर के भी विद्यमान रहता है। विज्ञानभिक्षु का मुझसे है कि एक तीसरे प्रकार का भी शरीर है जिसे अधिष्ठान शरीर कहते हैं और जिसकी रचना भौतिक तत्त्वों के सूक्ष्म रूपा द्वारा होती है तथा जो सूक्ष्म शरीर को ग्रहण करता है (साख्यप्रवचनभाष्य 3 12)।

है।¹ सूक्ष्म शरीर, पुरुष से भिन्न होने पर भी, मनुष्य के विविष्ट सक्षण तथा व्यक्तित्व को बनाता है। इसी के अन्दर संस्कार अथवा पूर्वप्रवृत्तियाँ निहित रहती हैं। सूक्ष्म शरीर की तुलना नाटक के ऐसे पात्र के साथ की जाती है जो नाना प्रकार की भूमिकाओं में कार्य करता है। इसमें यह शक्ति इसलिए है क्योंकि यह प्रकृति के सर्वव्यापकत्व गुण में हिस्सा बढ़ाता है। सूक्ष्म शरीर के साथ पुरुष का संयोग दुःख का कारण भी है और सक्षण भी है, और यह तब तक स्थिर रहता है जब तक यथार्थ अन्तर्दृष्टि प्राप्त नहीं हो जाती। जहाँ सूक्ष्म शरीर बराबर बने रहते हैं, वहाँ के शरीर जिनका माता व पिता के द्वारा निर्माण होता है, मृत्यु के समय नष्ट हो जाते हैं।² सूक्ष्म शरीर का भौतिक शरीर के साथ सम्बन्ध ही जन्म है, तथा सबसे पृथक् होना मृत्यु है। उन पुरुषों की अवस्था को छोड़कर जो मोक्ष को प्राप्त कर लेते हैं, निम-शरीर का अस्तित्व एवं पुन-जन्म सम्पूर्ण सम्बन्ध तक रहता है, जिसके अन्त में विग्राम तथा साम्यावस्था की पुनरावृत्ति होती है। किन्तु जब सृष्टि का फिर से आरम्भ होता तो वह पुनः अपने मार्ग पर चल देता है।

यथानाम शरीर रूपी छानो में प्रतिष्ठापन का निर्णय भावों (प्रवृत्तियों) द्वारा होना है, जो उन कर्मों के परिणाम हैं जिनका सूक्ष्म तथा भौतिक शरीर के बिना सम्पन्न होना असम्भव है।³ बौद्ध तथा छकुर की भाँति यह अन्वोन्माधम-निर्मलता अनादि है और इसे बोध न मानना चाहिए।⁴ बुद्धि, अहंकार, सूक्ष्म शरीर तथा स्थूल शरीर का विग्राम एक भौतिक प्रक्रिया है और परिणाम भी भौतिक है, यद्यपि इनमें से कुछ पदार्थ इतनी सूक्ष्म रचना वाले हैं कि साधारण इन्द्रियों द्वारा उनका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। यह भौतिक संघटन ही एक जीवित प्राणी, देवता, मनुष्य अथवा पशु बन जाता है, जब इसका सम्बन्ध किसी पुरुष के साथ हो जाता है।

धर्म और अधर्म प्रकृति की उत्पत्ति हैं और अतः कारण के गुण हैं।⁵ ये विशेष शरीरों तथा इन्द्रियों के निर्माण में—जो जीवित प्राणियों के अवकूल हो, अर्थात् विकास की ओर ही वे उनके अपने-अपने स्वार्थ के अनुसार हो—सहायक होते हैं। कर्म का विग्राम भावों अर्थात् बुद्धि की प्रवृत्तियों द्वारा कार्य करता है।⁶ प्रत्येक आत्मा अपने शारीरिक संघटन की अपेक्षा करती है, और अपने अदृष्ट के अनुसार उच्चतम से निम्नतम प्राणी तक की

1 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 : 9।

2 साध्यकारिका, 39।

3 साध्यकारिका, 52। जहाँ आत्मरूपि और नाशयन स्थितशरीर तथा भाव के परापर-सम्बन्ध की अनुभववर्ती और मनुष्य पदार्थों के सम्बन्ध के रूप में व्याख्या करते हैं, वहाँ विज्ञानमिति इसे बुद्धि और इनकी उपाधियों का सम्बन्ध बताता है।

4 इन प्रकार सृष्टि तीन प्रकार की है : एक, भौतिक सब जिसमें आत्माएँ रहते शरीरों के साथ नहीं हैं। इसमें भाँट उल्टे प्राणियों के और पाँच निम्नतम श्रेणी के प्राणियों के वसे हैं, जो यथोक्त प्रकार से स्थित, जिसकी वस्तु ही एक श्रेणी है, तीनों श्रेणियों में होने प्राणियों के चोदह वसे ही होते हैं। दूसरी, लिङ्गशरीरों की सृष्टि (सम्भावितवर्ग), और तीसरी बौद्धिक सृष्टि (प्रत्ययवर्ग अथवा भाववर्ग) जिसके अन्दर बुद्धि की प्रवृत्तियाँ, मानसाएँ और सामसाएँ, जिनके बार विभाग उनके बाधमिति की काया देने, अर्थात् बनने, सन्तुष्ट करने तथा सम्पूर्ण करने के कारण लिए गए हैं, अन्तर्निहित रहती हैं (साध्यकारिका, 53, साध्यप्रवचनसूत्र, 3 : 46)।

5 साध्यप्रवचनसूत्र, 5 : 25, साध्यकारिका, 43।

6 साध्यकारिका, 40, 43, 55, यथार्थवृत्ति, 7 : 12 ; 10 : 4, 5।

तीन प्रकार के शरीरों के लिए देखिए साध्यप्रवचनसूत्र, 5 : 124।

श्रेणियों में से गुजर सकती है,¹ जो सख्या में चौदह है। हमें एक ऐसा शारीरिक सघटन प्राप्त हो सकता है जहाँ हमारा जीवन अस्पष्ट सवेदनाओं, और पशुओं की सहज प्रवृत्तियों अथवा वनस्पतिजगत की मूढ़ गतियों तक सीमित हो। वनस्पतिजगत् भी अनुभव का एक क्षेत्र है।² ये सब प्रकृतिजन्य वस्तुएं अन्तर्निविष्ट पुरुष के विकास को रोक सकती हैं किन्तु उसे नष्ट नहीं कर सकती।

19. क्या सांख्य निरीश्वरवादी है

हम देख आए हैं कि किस प्रकार सांख्य के मूल तत्त्वों को उपनिषदों तथा भगवद्गीता में आदर्शपरक ईश्वरवाद के आगे गौण स्थान प्रदान किया गया है। महाकाव्य के दर्शन ने जहाँ सांख्यप्रतिपादित विश्व के सृष्टि-विषयक सिद्धान्त तथा पुरुष की नितान्त निष्क्रियता की प्रकल्पना को अपना लिया, वहाँ उसने पुरुष तथा प्रकृति को आत्मनिर्भर यथार्थ-सत्ताओं के रूप में स्वीकार नहीं किया, बल्कि इन्हें एक परम ब्रह्म की अवस्थाओं के रूप में प्रस्तुत किया। तो भी सांख्यदर्शन अपने प्राचीन शास्त्रीय रूप में ईश्वरवाद का समर्थन नहीं करता। एक परम आत्मा के सर्वोपरि भाव के प्रति अपनी उपेक्षा, तथा अविद्या के सम्बन्ध और आत्मा के ससार में उलझे रहने के अपने सिद्धान्त से सांख्य हमें बौद्ध मत स्मरण कराता है। यह सम्भव है कि सांख्य का प्रयत्न व्यवस्थित रूप में इस प्रकार की घोषणा करने में रहा हो कि युवितयुक्त पद्धति का आश्रय हमें आत्माओं की यथार्थता के प्रत्याख्यान की दिशा में नहीं ले जाता।

सृष्टिरचना-सम्बन्धी कठिनाइयों का दिग्दर्शन कराया गया है। समस्त कार्य या तो किसी स्वार्थ को लक्ष्य में रखकर किए जाते हैं या उपकार की दृष्टि से किए जाते हैं। ईश्वर, जिसके सब स्वार्थ पूर्ण हो चुके हैं, अब और कोई स्वार्थ नहीं रखता। यदि ईश्वर स्वार्थमय उद्देश्यों अथवा इच्छाओं से प्रभावित होता है तो वह स्वतन्त्र नहीं है। और यदि वह स्वतन्त्र है तो वह सृष्टिरचना-सम्बन्धी कार्य में अपने को लिप्त नहीं करेगा।³ यह कहना कि ईश्वर न तो स्वतन्त्र है, न बद्ध ही है तर्क के समस्त आधार को ही मिटा देना होगा। ससार की रचना को दया कार्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि सृष्टि-रचना से पूर्ण आत्माओं को कोई दुःख नहीं था, जिससे छुटकरा पाने की उन्हें आवश्यकता हो। यदि ईश्वर केवल शुभ कामना से ही प्रेरित हो तो उसके द्वारा उत्पन्न सभी प्राणी सुखी होने चाहिए थे। यदि यह कहा जाता है कि आचरण के भेदों के अनुसार ईश्वर को मनुष्यों के साथ भिन्न भिन्न वर्तव्य करना होता है, तो इसका उत्तर यह है कि कर्मविधान ही कार्यकारी सिद्धान्त हुआ और ईश्वर की सहायता अनावश्यक है।⁴ फिर भौतिक पदार्थ का उद्भाव एक अभौतिक आत्मा से नहीं हो सकता। पुरुषों का नित्यजीवन ईश्वर की अनन्तता तथा उसके कर्तृत्व के साथ संगति नहीं रखता। ईश्वरवाद अमरत्व में आस्था को दुर्बल करता हुआ प्रतीत होता है, क्योंकि यदि आत्माओं का स्रष्टा कोई है, तो आत्माएं अनादि न हुईं और तब आत्माएं अमर भी नहीं हो सकती। सारय का, जो ज्ञान की कड़ी सीमाओं के ही अन्दर रहने के लिए उत्सुक है, यह मत है कि ईश्वर की

1 सांख्यकारिका, 44।

2 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 12।

3 सांख्यप्रवचनसूत्र, 1 93 94।

4 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 1। देखिए तत्त्वकौमुदी, 57।

यथार्थता तात्त्विक प्रमाणों द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती।¹ ईश्वर के पक्ष में कोई युक्ति-युक्त प्रमाण, अथवा आनुमानिक ज्ञान अथवा श्रुतिविहित प्रमाण नहीं है। सांख्य इन अर्थों में अनोद्वरवादी नहीं है कि वह यह सिद्ध करता है कि ईश्वर नहीं है। यह केवल यही प्रदर्शित करता है कि ईश्वर है—ऐसी कल्पना करने का कोई हेतु नहीं है।² धर्मशास्त्रों में जो ईश्वरवादपरक वाक्य आते हैं, वे वस्तुतः मुक्तात्माओं की स्तुतियाँ हैं।³

वैदिक ऋचाओं के पुरातन देवता हेतुवादी सांख्य की छत्रछाया में रह सकते हैं। किन्तु वे स्वरूप में नित्य नहीं हैं। सांख्य एक व्यवस्थापक ईश्वर की कल्पना को स्वीकार करता है, जो सृष्टिरचनकाल में प्रकृति के क्रमिक विकासों की व्यवस्था करता है। शिव, विष्णु इत्यादि केवल प्रतीतिरूप माने गए हैं।⁴ सांख्य एक ऐसे ईश्वर को मानता है जो पहले प्रकृति के अन्दर लीन था और पीछे से प्रकट हुआ।⁵ आत्माएं, जो महत् आदि के प्रति अनासक्ति भाव के अभ्यास द्वारा प्रकृति में लीन हो जाती हैं, सर्वज्ञ तथा सर्वकर्ता कही जाती हैं।⁶ ये वे लक्षण हैं जिन्हें हम साधारणतया ईश्वर के बताते हैं, किन्तु क्योंकि सांख्य के मत में प्रकृति सदा दूसरे के शासन में रहती है,⁷ इसलिए ये देवता स्वतन्त्र नहीं हैं।

प्रकृति का अचेतन किन्तु अन्तर्मय हेतुविज्ञान जो हमें लीज्मीश के पूर्वस्थित सामञ्जस्य के मिद्धान्त का स्मरण कराता है, सांख्यदर्शन में एक कठिन समस्या है। यह कैसे होता है कि प्रकृति का विकास आत्माओं की आवश्यकताओं के अनुकूल हो जाता है? पुरुष के बिना प्रकृति निःसहाय है, और न ही पुरुष प्रकृति की सहायता के बिना मोक्ष प्राप्त कर सकता है। दोनों को एक-दूसरे से नितान्त विलक्षण मानना कठिन है। सगडे और अधे का दृष्टान्त असंगत है, क्योंकि वे दोनों चेतन हैं और परस्पर परामर्श कर सकते हैं। परन्तु प्रकृति चेतन नहीं है।⁸ फिर, अन्त में केवल पुरुष ही मोक्ष प्राप्त करता है ऐसा कहा गया है, प्रकृति नहीं। चूर्म्बक तथा लोहे के टुकड़े की उपमा भी यहाँ ठीक नहीं बैठ सकती, क्योंकि पुरुष और प्रकृति के साम्निध्य का स्थायित्व होने से विक्रम का भी कभी अन्त न होगा। प्रधान ज्ञानविहीन है और पुरुष उदासीन है, और उन्हें परस्पर सम्बद्ध करने वाला कोई तीसरा तत्त्व नहीं है। ऐसी अवस्था में दोनों का सम्बन्ध नहीं हो सकता।⁹ उस नदी की उपमा जो दर्शकों के आगे प्रदर्शन करके अपना नाच बन्द कर देती है, सम्यक् कल्पना प्रतीत नहीं होती। पुरुष भूल से प्रकृति के माथ सम्मिश्रित हो जाता है, और उसके प्रतिकार का उपाय इस गड़बड़ को और अधिक गड़बड़ाता प्रतीत होता है। कहा जाता है कि बुराई को उसका पूर्ण उपभोग करके दूर करना है। पुरुष को मोक्ष तब होगा जब इसे प्रकृति के कार्यकलाप से सर्वथा विरक्ति हो जाएगी।

1 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5. 12। तुलना कीजिए शंखिनः "सर्व वस्तुओं के प्रारम्भ-सम्बन्धी रहस्य का हम उद्घाटन नहीं कर सकते, और कम से कम मैं तो अवश्य अज्ञानी बने रहने में ही मन्तोष-मग्न रहूँगा" (सांख्य एण्ड नेटर्स आफ चार्ल्स डार्विन)।

2 वह यह नहीं कहता "ईश्वरभावात्" किन्तु केवल यही कहता है—"ईश्वरामिदं"।

3 सांख्यप्रवचनसूत्र, 1, 95, 3 : 54-56।

4 सांख्यप्रवचनसूत्र, 3. 57।

5 प्रकृतिर्ज्ञानस्य जन्म—

6 सर्वज्ञत्वं सर्वकर्ता,

7 सांख्यप्रवचनसूत्र,

8 शांकरभाष्य, 2 : 2, 7।

9 शांकरभाष्य, 2 : 2, 7।

यौवसूत्र, 4 : 3।

परवर्ती विचारको ने पुरुष की आवश्यकताओं तथा प्रकृति के कर्मों के इस सामञ्जस्य की व्याख्या करना असम्भव देखा, और इसलिए वाचाओं को दूर करके प्रकृति के विकास के मार्गप्रदर्शन का कार्य ईश्वर के सुपुर्न किया।¹ इस प्रकार उन्होंने उक्त दर्शन की मौलिक योजना को उत्कृष्ट बनाया। सांख्य की भाग एक ऐसे सर्वग्राही जीवन के लिए है जो भिन्न-भिन्न पुरुषों को उनके अपने अपने सस्थान सुपुर्न करता है। वाचस्पति का मत है कि प्रकृति के विकास का संचालन एक सर्वज्ञ आत्मा द्वारा होता है। विज्ञानभिक्षु का विचार है कि कपिल द्वारा ईश्वर का निषेध एक प्रकार का नियामक सिद्धान्त है जिसपर उसने इसलिए आग्रह किया कि जिससे मनुष्यों को एक नित्य ईश्वर की ओर अत्यधिक ध्यान लगाना छोड़ने के लिए फुसलाया जा सके, क्योंकि ईश्वर की ओर अत्यधिक ध्यान लगाना सत्य तथा भेदविषयक ज्ञान के मार्ग में बाधक होता है। अनीश्वरवाद को भी वह एक अनावश्यक रूप से अमर्यादित दावा (प्रौढिवाद) मानता है, यह दिखाने के लिए कि सांख्यदर्शन को एक ईश्वरवादी प्रकल्पना की आवश्यकता नहीं है। कभी-कभी वह सांख्य के अनीश्वरवाद को प्रचलित मतों के प्रति रियायत बताता है।² और बहुत ही भोलेपन से यह भी सुझाव देता है कि निरीश्वरवाद का आविष्कार इस निश्चित उद्देश्य को लेकर किया गया है कि दुर्जन पुरुषों को भरमाया जा सके, जिससे कि वे यथार्थ ज्ञान को प्राप्त करने से दूर रहे।³ ईश्वर के विषय में सांख्य के भाव की व्याख्या कर डालने का भी वह प्रयत्न करता है। अनेक स्थानों पर⁴ विज्ञानभिक्षु सांख्य के विचारों तथा वेदान्त के विचारों में परस्पर समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न करता है।⁵ वह एक व्यापक पुरुष की यथार्थता को स्वीकार करता है। "वह, सर्वोपरि, अर्थात् व्यापक सार्वभौम, सामूहिक पुरुष है, सब कुछ जानने तथा सब कुछ करने की शक्ति रखता है, और चूमक पत्थर के समान केवल सान्निध्य के कारण गति देने वाला है।"⁶ तो भी सांख्य तत्त्वज्ञान-विषयक मौलिक समस्या को दृष्टि से ओझल कर देता है, क्योंकि यह पर्याप्त रूप में सर्वाङ्गीण नहीं है। इसके समक्ष इस प्रकार का एक भ्रमपूर्ण विचार रहा कि उक्त जिज्ञासा का इसके अपने प्रयोजन के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है।

20 सामान्य मूल्यांकन

दार्शनिक विचारधारा के इतिहास का विद्यार्थी मौलिक समस्याओं की पुनरावृत्ति को निरन्तर ही पाता है, भले ही उनके कथन विविध प्रकार के क्यों न हों और भले ही उनके रचयिताओं का काल तथा स्थान एक दूसरे से कितना ही भिन्न क्यों न हो। समस्याओं में परिवर्तन नहीं होता, समाधानों के अन्दर भी उतना परिवर्तन नहीं होता,

1 वाचस्पति, विज्ञानभिक्षु और नारेश। तुलना कीजिए वाचस्पति ईश्वरस्मादि धना धिष्ठानाय प्रतिवघापनय एव व्यापार (तत्त्वैश्वरदी 4 3)।

2 अभ्युपगमवाद (सांख्यप्रवचनभाष्य प्रस्तावना)।

3 पाणिनी ज्ञानप्रतिबन्धाधम।

4 सांख्यप्रवचनभाष्य, I 122 5 61 65, 6 52 66।

5 सत्ता के उपादान कारण प्रकृति को ब्रह्म से अविभक्त बताया गया है। और यत् ब्रह्म आत्माया से भिन्न है (सांख्यप्रवचनभाष्य 1 69 3 66)।

6 स हि परपुरुषसामान्य सवज्ञानप्रमितमत त्वक्तृ ताजस्तिमच्च (सांख्यप्रवचनभाष्य 3 57)। और दक्षिण सांख्यप्रवचनभाष्य, 5 12।

जितना कि उनके प्रयोग में होता है। जब विकास की वैज्ञानिक प्रकल्पना जीवन के अत्यन्त अपरिपक्व अकुर से लेकर पूर्ण विकसित पुष्प समान पुरुष तक विकास की एक सुव्यवस्थित प्रक्रिया की खोज करती है, तो यह प्रकल्पना ऐसी नहीं है जिसे नया समझा जा सके, क्योंकि यह इतनी ही पुरातन है जितनी कि भारत में उपनिषदें अथवा यूनान में अनाक्सिमाण्डर, हिरेक्लिटस और एम्पिडोकलीज हैं। किन्तु इस विषय में, जो नवीन है वह विकास के व्योम का परीक्षात्मक अध्ययन और आधुनिक विज्ञान द्वारा उक्त प्रकल्पना का प्रमाणीकृत किया जाना है। साध्य की प्रकल्पना, जो मनुष्य के मानसिक अनुभव को आवश्यकता को कुछ सन्तोष प्रदान करती है, एक ऐसा दार्शनिक विचार है जो अधिकतर तत्त्वविज्ञान-विषयक प्रवृत्तियों के संचे के प्रभाव से प्राप्त हुआ है, न कि पदार्थों के अस्तित्व-सम्बन्धी अध्यवेक्षण से उत्पन्न वैज्ञानिक प्रेरणा द्वारा मिला है। किन्तु साध्य का दार्शनिक मत, जो प्रकृति और पुरुष के द्वैतभाव तथा अनन्त पुरुषों के अनेकत्व का प्रतिपादन करता है और जिसके अनुसार प्रत्येक पुरुष असौमित है और तो भी अर्थों की अनौमितता का व्याघात नहीं करता और उनसे बाह्य तथा स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है, दर्शनशास्त्र की मुख्य समस्या का सन्तोषप्रद समाधान नहीं माना जा सकता। द्वैतवाद-परक यथार्थवाद मित्यह तत्त्वविज्ञान का परिणाम है। हमारे लिए प्रारम्भ में ही यह समझ लेना ठीक होगा कि पुरुष और प्रकृति अनुभवजन्य तथ्य नहीं हैं, बल्कि अनुभव से परे की इस प्रकार की अमूर्तभावात्मक सत्ताएँ हैं जिन्हें इस समस्या की ध्याया के लिए मान लिया गया है।

साध्य की पुरुष-विषयक प्रकल्पना का तात्पर्य इस भौतिक तथ्य से है कि चैतन्य गति, तथ्य तथा विद्युत् की भाँति क्षणिक का एक रूप नहीं है। अत्यन्त समुन्नत विज्ञान केवल मात्र एक ऐसे सम्बन्ध को ही सिद्ध कर सका है जिसमें कतिपय स्नायविक प्रक्रियाय भतिपय चैतन्यपूर्ण घटनाओं के साथ समन्वित रहती हैं। जहाँ भौतिक जीवन से हमें चैतन्य की प्राप्ति नहीं हो सकती, वहाँ चैतन्य को अपने ऐहलौकिक रूप में भौतिक जीवन के माध्यम का संसर्ग मिलता है। इस अनिवार्य सम्बन्ध की दृष्टि से ओकल करना भूष है। पुरुष के विषय में कहा गया है कि उसका अस्तित्व मानसिक अवस्थाओं की अविच्छिन्न गति से ऊपर तथा उनसे पृथक् है। इस प्रकार का पुरुष न तो अनुभवजन्य है और न ऐहलौकिक तत्त्वविज्ञान के विचार-क्षेत्र में आता है। यदि हम पुरुष से उक्त सबको पृथक् कर दें जो भौतिक है, अनुभूत पदार्थों के प्रत्येक गुण को उससे हटा दें, तो ऐसी प्रत्येक सामग्री जिसके द्वारा हम इसको निश्चित रूप से सधित कर सकें, हमारे बल के बाहर हो जायगी। निषेधात्मक पद्धति का अत्यन्तमन करके पुरुष की परिभाषा करते हुए, उसे नित्य तथा अखण्ड कहा गया है, "जो परिणामों नहीं है अर्थात् विविधता की छाया में भी रहित है" और सदा अपने विशुद्ध आत्मस्वरूप में अवस्थित है। यहाँ तक कि यह आदर्श क्रियाशीलता से भी वञ्चित है और एक विशुद्ध चेतना की सम्भावना मात्र बनता है। हमारे व्यक्तित्व के अन्दर इसकी कल्पना इस रूप में की गई है कि यह ऐसा एक सत्त्व है जो हमारी मानसिक प्रक्रियाओं को, जिसका उद्गम हमारे भौतिक सघटन द्वारा हुआ है, प्रकाशित करता है। यह उस नाटक के पात्रों में सम्मिलित नहीं है जिसका कि यह साक्षीरूप में द्रष्टा है। वह आत्मा जिसके उपयोग के लिए प्रकृति को कला का अस्तित्व है, कभी रणमंच पर नहीं आती, बल्कि यह कहा जाता है कि समस्त अनुभव उसको ओर संकेत करता है। हमें जो दृष्टिगत होता है वह जीव्य है, जो विशुद्ध पुरुष नहीं है, बल्कि प्रकृति की उपाधि से युक्त पुरुष है। प्रत्येक आत्मा जो हमारे ज्ञान में आती है, शरीरधारी आत्मा है। हम जीव की एकता का विभाजन कर देते हैं जब हम

उसे उस पुरुष की वगल में रखते हैं जो अपने में परिपूर्ण है और बाह्य जगत् के पदार्थों तथा प्राणियों के माध्य, जो केवल प्रकृतिजन्य पदार्थों के सघटन हैं केवल आनुपञ्चिक रूप में सम्बद्ध है। यदि हम अनुभवजन्य तथ्यों में ठीक-ठीक विश्वास करें तो हमें स्वीकार करना होगा कि एक निर्गुण आत्मा, जिसमें से समस्त वस्तुविषय निकाल दिया गया है, केवल एक कल्पित रचना है।

पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए दी गई साख्य की युक्तियाँ आनुभविक व्यवृतियों के अस्तित्व का ही प्रमाण बनती हैं अतीन्द्रिय प्रमाताओं के अस्तित्व का नहीं। यह तथ्य साख्य की पुरुषों के अनेकत्व की प्रकल्पना में स्पष्टरूप में प्रकट हो जाता है। पुरुषों के अनेकत्व के विषय में प्रधान हेतु जो दिया गया है वह यह है कि यदि केवल एक पुरुष होता तो जब इसकी बुद्धि भ्रांति से वापिस लौटती तो समस्त सृष्टि की प्रक्रिया का अन्त हो जाता। किन्तु ऐसा कुछ नहीं होता। यह विश्वरूपी नाटक अन्त बद्ध आत्माओं के लिए तब भी निरन्तर चलता रहता है जबकि कुछ एक आत्माएँ मोक्ष प्राप्त कर लेती हैं। यह युक्ति कि यदि पुरुष अनेक न होकर एक ही हो तो शरीरों में अवस्थित सभी जीवात्माएँ एक ही समय में मृत्यु को प्राप्त हो जाएँ और एक ही समय में जन्म ग्रहण करें, इस धारणा के आधार पर है कि जन्म तथा मृत्यु शाश्वत पुरुष पर लागू हैं, जो सारयदर्शन को अभिमत नहीं है। हम केवल यही अनुमान कर सकते हैं कि शरीरधारी आत्माएँ अनेक हैं और भिन्न-भिन्न हैं, क्योंकि वे सब एक साथ न जन्म लेती हैं, न मरती हैं। यदि एक मनुष्य किसी विशेष पदार्थ को देखता है तो अन्य मनुष्य उसे उसी समय में नहीं देखते, क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा का अपना अपना शारीरिक सघटन तथा अपनी अपनी रुचि है।¹ अनुभवसिद्ध आत्माओं की अनेकता से, जिसे सभी दार्शनिक स्वीकार करते हैं, नित्य आत्माओं की अनेकता के प्रति, जिसे साख्य मानता है जाने की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। साख्य-प्रतिपादित पुरुष प्रकृति से सर्वथा भिन्न है। हम इसके सम्बन्ध में किसी प्रकार के विशिष्ट लक्षणों, जैसे व्यक्तित्व अथवा सृजनशक्ति आदि का प्रयोग नहीं कर सकते। पुरुषों के विषय में सब प्रकार के विशिष्ट लक्षणों का प्रयोग सम्भ्रम के कारण है। आत्मा सब प्रकार के गुणों से रहित है, अखण्ड है, अविनश्वर है, अचल है, सर्वथा निष्क्रिय तथा धीर है सुख-दुःख तथा अन्य किसी प्रकार की भावना से अप्रभावित रहती है। समस्त परिवर्तन तथा लक्षण प्रकृति से सम्बद्ध हैं। पुरुषों के अन्दर भेद प्रतिपादन करने का कोई आधार प्रतीत नहीं होता। यदि प्रत्येक पुरुष के अन्दर एक ही समान चैतन्य तथा सर्वव्यापकता के लक्षण हैं, एक-दूसरे के अन्दर न्यूनान्यून भेद भी नहीं हैं, क्योंकि वे सब प्रकार की विविधता से उन्मुक्त हैं तो पुरुषों के अनेकत्व की कल्पना करने का कोई भी कारण नहीं रहता। बिना भेद के बहुत्व असम्भव है। यही कारण है कि गौडपाद सरीखे सारय के टीकाकारों का भी भ्रम व एक पुरुष की प्रकल्पना की ओर है।² वस्तुओं का सुखोपभोक्ता एक अवश्य होना चाहिए, वह यह दर्शाता है कि एक सुखोपभोक्ता आत्मा है, निष्क्रिय पुरुष नहीं है। रूप, जन्म, मृत्यु उदभवस्थान तथा भाग्यगम्पद् के पृथक् पृथक् विवरण हमें केवल अनुभूतिसिद्ध ऐहलौकिक जीवों के बहुत्व की ओर ले जाते हैं। तीन वृत्तियों की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं से हम मौलिक अनेकत्व का अनुमान नहीं कर सकते, क्योंकि वे तो केवल प्रकृति के रूपान्तर हैं। यह कहा जाता है कि प्रकृति के विषय में जो सारय का यह मत है कि प्रकृति पुरुषों

1. सवसिद्धान्तमारसग्रह, 12 68 69।

2. देखिए साख्यकारिका, 11 और 44 पर गौडपाद।

वे भोग तथा मोक्ष के लिए प्रवृत्त होती है, इस मत की मान है कि पुरुषों को अनेक होना चाहिए। यदि पुरुष केवल एक ही होता तो बुद्धि भी एक होती। किन्तु हमें याद रखना चाहिए कि विपुल पुरुष अमर तथा सदाजीव है और उसे किसी विषय की कामना नहीं है। प्रकृति का नाटक सदास्वतन्त्र पुरुषों के लिए नहीं है, बल्कि केवल प्रतिबिम्बित अहंभावरूप जीवात्माओं के लिए है। जीवात्माओं के अनेकत्व के विषय में कोई विवाद नहीं है। अभीष्ट तथा मोक्ष के लिए उत्कण्ठा उन आत्माओं के लिए ही ठीक है जो भेद न करने के कारण दुःख पा रही हैं, भिन्न-भिन्न युक्तिया प्रकृति से सम्बद्ध वास्तविक आत्माओं के ही बहुत्व को सिद्ध करती है, उस पुरुष को नहीं जिसे हम नैति-नैति के मार्ग से प्राप्त करते हैं। अनेकत्व में सीमितताएँ मिश्रित रहती हैं, और एक परम, अभिन्नरूप, शाश्वत तथा अनुपाधिक पुरुष एक से अधिक नहीं हो सकता। यह पुरुष की सत्ता प्रकृति के अभिनय के लिए आवश्यक है तो एक पुरुष पर्याप्त है।¹ यह प्रकट है कि सम्पूर्ण पुरुष की उपार्थसत्ता को स्वीकार करने के लिए बाध्य है, क्योंकि इसका महत्त्व जगत् की व्याख्या करने के लिए है। प्रत्येक चैतन्यपूर्ण अवस्था का सम्बन्ध एक मंचनन व्यक्ति के साथ होता है। हमें केवल तभी सबेदना होती है जब आत्मा किसी एक रूप में सबेदना प्राप्त करती है, अन्यथा कभी नहीं होती। किन्तु हम पुरुष की आत्मा को उनके अनुभवों से पृथक् करके कैसे जान सकते हैं। जहाँ हम मानसिक तथ्यों का विवरण बिना किसी मानसिक प्रमाणा (विषयो) की कल्पना किए नहीं दे सकते, वहाँ हम उसका विवरण नहीं-नहीं नहीं दे सकते, यदि उस प्रमाणा (विषयी) को किसी अभौतिक द्रव्य का रिक्त केन्द्र बना दें या उसे एक ऐसी सार्वभौमिकता अपरिवर्तनीय तत्त्व मान लें जो सम्पूर्ण धर्तविशिष्ट तथ्यों से सर्वथा असम्बद्ध हो। पुरुष की उपस्थिति के द्वारा अपने चैतन्यपूर्ण अनुभवों की शक्ति की व्याख्या करना वस्तुतः, तथ्य के विशिष्ट स्वरूप को फिर से वाहराना है और साराण में इसे अपना कारण आप बताना है। पुरुष कोई ऐसा अति-प्राकृतिक आच्छादन नहीं है जो अपने अन्दर समस्त चैतन्य अनुभवों को समाविष्ट कर ले। समस्त साक्ष में पुरुष और जीव के बीच कोई स्पष्ट भेद नहीं मिलता। यदि पुरुष अनदिक्षाल में अपरिवर्तनीय, निष्क्रिय तथा सर्वथा वृक्ष है तो यह ज्ञात अथवा उपभोग नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में वह अध्यारोपण के आधार पर भूल भी कर सकता है।² किन्तु ये गुण प्रकृति के नहीं हो सकते, क्योंकि ये प्रज्ञावान प्राणिमों के गुण हैं। अध्यारोपण अथवा अभ्यास का तात्पर्य है किसी प्रज्ञासम्पन्न प्राणी द्वारा एक पदार्थ के गुणों का दूसरे पदार्थ में आधान किया जाना। इस प्रकार जीवात्मा के विचार का विकास हुआ। जीवों का अस्तित्व व्यक्तियों के रूप में है। परन्तु इससे हम यह परिणाम नहीं निकाल सकते कि पुरुष अपना स्वतन्त्र अस्तित्व किसी अन्य लोक में, जो देव और मानवों के परिधि से बाहर है, रखते हैं। पुरुष पूर्ण आत्मा का नाम है, जिसे मनुष्यदेहस्थ आत्मा के माय न पिना देना चाहिए। पुरुष निदचय ही मुझमें, इस व्यक्तित्व मुझ में है।

1 सर्वभूतक आत्माओं के अनेकत्व के विषय में, जिनका स्वरूप निर्गुण तथा सर्वातिशेष्ठ विभूत प्रज्ञा है, शकटाचार्य कहते हैं, "यह सिद्धान्त कि सब आत्माएँ प्रकाश हैं और उनके अन्तिम से शान्तिप्राप्ति (निष्क्रियता अथवा आत्माओं के बीदात्म्य) के विषय में कोई भेद नहीं है, यह उल्लिखित करता है कि यदि एक आत्मा वा सम्बन्ध सूक्ष्म और दुःख से है तो सब आत्माएँ सूक्ष्म-दुःख से सम्बद्ध होंगी" (शांकरभाष्य, 2 : 3, 50)। "यह मानना कि अनेकों संध्यापी आत्माएँ हैं, सम्भव है, क्योंकि इस प्रकार का कोई दृष्टान्त नहीं मिलता" (शांकरभाष्य, 2 : 3, 53)। आत्माएँ यदि एकसमान सर्वत्र व्याप्त हैं तो सब एक ही स्थान को भरेंगी।

2 सांख्यसूत्र, 20-21।

जो मेरा अन्तस्तत्त्व तथा सारतत्त्व है। और जीव अथवा व्यक्ति, अपनी समस्त अविवेक-पूर्ण मनको तथा स्वार्थपरक उद्देश्यो सहित, उस पुरुष की केवल विकृति है। इस प्रकार का कथन कि प्रत्येक जीव अपने पुरुष को समझने के लिए प्रयत्नशील है, यह निर्देश करता है कि प्रत्येक जीव मौलिक रूप में पुरुष है, प्रत्येक मानव मौलिक रूप में दिव्य है।

प्रकृति भी अनुभव से एक अपकर्षण है। पदार्थ-जगत् के पक्ष में यह एक प्रति-दम्बकभाव है। यह उस अज्ञात तथा पदार्थ जगत् के कल्पनात्मक कारण की सज्ञा है। यदि यथार्थ अनुभवसिद्ध है, तो प्रकृति विशुद्ध प्रमेय विषय का ऐसा अपकर्षण है जो वृद्धिगम्य नहीं है। जब प्रकृति के लिए 'अव्यक्त' शब्द का प्रयोग किया जाता है तो प्रकृति का उक्त स्वरूप स्वीकार कर लिया जाता है। यह केवल मात्र रिक्तता है, क्योंकि यह वस्तुओं का रूपरहित अधिष्ठान है। पदार्थ जगत् के सर्वाधिक सामान्य लक्षण प्रकृतिविषयक विचार के अन्दर सक्षिप्त रूप में आ जाते हैं। शारीरिक तथा मानसिक सृष्टि का प्रत्येक भाग उस तनाव का प्रतीक है जो एक गुण और उसके विरोधी के मध्य विद्यमान है और जो क्रियाशीलता को उत्पन्न करता है। यदि परिवर्तन अन्तर्निहित क्षमता का वास्तविकता तक पहुँचने का मार्ग है, तो इसे एक प्रकार का ऐसा सघर्ष मानना चाहिए जो किसी भी आकृति को अपने यथार्थ रूप को प्राप्त करने के लिए मार्ग में आनेवाली बाधाओं पर विजय पाने के लिए करना होता है। तीनों गुण समस्त सत्ता के तीन क्षणों को दर्शाते हैं, और प्रकृति, जिसे तीनों गुणों की साम्यावस्था कहा गया है, समस्त जीवन का केवल ढाँचा मात्र है। जैसा कि महादेव कहता है, यह ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो गुणों की पृष्ठभूमि में रहती है, किन्तु गुणों की त्रिमूर्ति है।¹ तीनों गुण प्रकृति के रूप हैं, धर्म नहीं। यथार्थ में जो एक भावात्मक अपकर्षण है वह, व्यावहारिक दृष्टिकोण से देखने पर, एक भेदरहित बहुगुण बन जाता है, जिसके अन्दर सब वस्तुओं को उत्पन्न करने की क्षमता विद्यमान है।

सांख्य में प्रतिपादित प्रकृति तथा गुणों की परिभाषा से ऐसा मत बनाने की प्रवृत्ति होती है कि प्रकृति तथा उसका विकास ये अन्ततोगत्वा सही अर्थों में यथार्थ नहीं हैं। तीनों गुण समस्त जीवन की आवश्यक अवस्थाओं के उपलक्षण हैं। प्रकृति के विकास की प्रत्येक स्थिति में सन्निहित हैं—एक आदर्श अथवा आशय (सत्त्व), उसे प्राप्त करने का प्रयत्न (रजस्), और एक भौतिकता (तमस्)। ये अपकर्षण नहीं हैं, बल्कि कम से कम विज्ञान भिक्षु की सम्मति में निश्चित विध्यात्मक सत्ताएँ हैं। बिना इनके कुछ भी नहीं रह सकता। सांख्य के अनुसार, ये सघर्ष की स्वाभाविक स्थिति में रहते हैं। प्रकृति के अन्दर विरोधी क्षमताएँ रहती हैं। इनमें केवल क्रियाशीलता की प्रवृत्ति ही नहीं है, बल्कि क्रियाशीलता का विरोध करनेवाली विपरीत प्रवृत्ति भी है। तनस् एक निरोधक शक्ति है। क्रियाशीलता में बाधा डालने के कारण यह क्रियाशीलता का आधार भी बन जाता है। सत्तावान, अथवा वह जिसके अन्दर तीन गुण हैं अधिक न अधिक यथार्थता का नहीं बल्कि एक स्थिति का प्रतिनिधित्व करता है। सत्त्व, रजस् और तमस् को एक ओर विरोधी स्थिति में विद्यमान मानना और दूसरी ओर पदार्थ के घटक मानना केवल तभी सम्भव है जबकि हम यह स्वीकार करें कि प्रत्येक पदार्थ,

1 विपमत्व । देखिए मंदारणी उपनिषद्, 5 2 ।

2 सांख्यप्रवचनसूत्र वृत्तिसार, 1 61 । और देखिए 6 39 । तुलना कीजिए गुणा एव पदार्थश्चैव न तु तदतिरिक्ता प्रकृतिरस्ति (योगवार्तिक, 2 18) ।

जिसके अन्दर गुण हैं, एक मध्य है, एक अग्रमार्गसत्ता है जो अपने-आपको अतिक्रमण करने का प्रयत्न कर रही है। इस प्रकृतिरूप जगत् में कोई व्यक्ति ऐसा नहीं जो परिपूर्ण हो और सामञ्जस्य प्राप्त करे, क्योंकि सदा ही एक गुण अन्य गुणों को अपनी अधीनता में रखता है। यह तक कि जब सर्व का प्राबल्य होता है तब भी तमस् विद्यमान रहता है यद्यपि वह सर्व की अधीनता में रहता है। विकास इससे अधिक और कुछ नहीं है कि किसी एक गुण का प्राधान्य हो, अथवा किसी एक गुण का दमन हो। किन्तु दमन सर्वथा दमन नहीं है। कोई एक गुण अन्य गुणों का मूलोच्छेदन नहीं कर सकता। हम ऐसी किसी अवस्था को विचार में नहीं ला सकते जबकि सर्व, रजस् और तमस् अन्यो पर विजय प्राप्त करके अपने-आपमें अस्तित्व रखने लगे, या सामाञ्जस्य भाव से रहते हों। प्रलय काल में वे नितान्त सामाञ्जस्यपूर्ण अवस्था में रहते प्रतीत होते हैं। किन्तु यह केवल प्रतीतिमात्र ही है, क्योंकि प्रकृति के विषय में कहा गया है कि यह प्रलय में तनाव की स्थिति में रहती है। इसमें तीन गुण हैं, परन्तु क्योंकि तीनों एक समान गतिशाशील हैं, इसलिए कोई विकास नहीं होता। विकास तब होता है जबकि दमन से किसी एक गुण का अधिक प्राधान्य हो जाता है। जब तक सामाञ्जस्य नहीं हो जाता, विकास-कार्य का अन्त नहीं होता। साध्यदर्शन ऐसी एक अवस्था की आशा नहीं रखता जो पूर्णता की अवस्था हो और जिसमें तीनों गुण सामाञ्जस्य-भाव भाव में रहें। प्रकृति की मूल अवस्था सामाञ्जस्य की अवस्था नहीं कही जा सकती। यथार्थ में, यह असमञ्जस की अवस्था है, अर्थात् ऐसी अवस्था जिसमें प्रकृति को न तो हम क्रियाशील ही कह सकते हैं और न निर्जिव्य ही कह सकते हैं। परस्पर असंगत एक-दूसरे के सर्वथा विरोध में रियत प्रतीत होते हैं। यह इसी सम्भावना नहीं बल्कि उसकी सीमा अर्थात् असम्भावना है, जहाँ सम्भावनाएँ इतनी अधिक विद्यमान रहती हैं कि वे परस्पर-विरोधी होती हैं। प्रकृति को किसी भी अर्थ में न तो एकत्व और सामाञ्जस्य ही माना जा सकता है। यह सूर्यरूप सामान्य नहीं है, जो भिन्न-भिन्न सत्ताओं की वृद्धि में एकत्र रहता है, अथवा सत् का नाम एकत्व भी नहीं है जो उन सबका लक्षण है। यह गुणी की एक शुद्ध अवस्था है। प्रकृति के क्षेत्र में व्यवस्था लाने तथा उसे सार्वक कर्म के लिए पुरुष की आवश्यकता है। पुरुष के प्रभाव से असमञ्जस की अवस्था लुप्त हो जाती है; कोई न कोई गुण औरों को दबा कर सर्वोपरि हो जाता है। पूर्णता की अवस्था कभी नहीं हो सकती। गुणों के लिए सामाञ्जस्य असम्भव है। जहाँ पूर्णता की अवस्था नहीं है, वहाँ परिवर्तन, विकास अथवा उल्लास का प्रकट हो जाना आवश्यक है। प्रकृति वा जगत् अपने आपमें नहीं है। इसके तीनों गुणों को धारण करने से ही इसका आरम्भविरोधी स्वरूप प्रकट होता है। क्योंकि पूर्णता अथवा यथार्थता वह है जिसमें तीनों गुणों के विरोध का दमन कर दिया गया हो अथवा अतिक्रमण कर लिया गया हो, और प्रकृति का स्वरूप ऐसा नहीं है; इसलिए यथार्थ नहीं है। प्रकृति की प्रक्रिया की अन्तर्निहीनता ही इसे यथार्थ तथा सार्थक बना देती है। अद्वैत वेदान्त इस परिणाम का सामना करता है और प्रकृतिजगत् को माया मानता है।

यदि प्रकृति के सामर्थ्य में हम साध्य के मत को तथा पुरुष से इसकी नितान्त स्वतन्त्रता को स्वीकार करें, तो प्रकृति के विकास की व्याख्या करना असम्भव हो जाएगा। हम नहीं जानते कि किसी निर्देशक चेतन्य के बिना अन्तर्निहित क्षमताएँ किस प्रकार कलकल हो जाती हैं। जैसाकि साध्य कहता है, जहाँ कोई बुद्धिसम्पन्न तत्त्व उपस्थित नहीं है वहाँ किसी प्रकार की क्रियाशीलता नहीं हो सकती। “जब साध्य-शास्त्रियों के तीनों गुण साम्यावस्था में होते हैं तो वे ‘प्रधान’ की रचना करते हैं।

प्रधान के परे कोई ऐसा बाह्य तत्त्व-विद्यमान नहीं है जो प्रधान को क्रियाशीलता के लिए बाध्य करे अथवा उससे रोके। पुरुष उदासीन है, वह न तो कर्म में प्रवृत्त करता है और न कर्म से रोकता है। क्योंकि प्रधान किसी सम्बन्ध में स्थित नहीं है, इसलिए यह सम्भनना असम्भव है कि क्यों यह किसी समय तो अपने को महत् के रूप में परिवर्तित करता है, और कभी नहीं करता।¹ “और न हम यही कह सकते हैं कि प्रधान अपने को महत् आदि में इस तरह रूपान्तरित करता है जैसे कि घास दूध के रूप में परिणत हो जाता है, क्योंकि घास को अन्य कारणों की आवश्यकता रहती है जो गाय के अन्दर ही उपलब्ध हैं वैसे के अन्दर नहीं।”² यह तर्क कि सीमित कार्यों से असीमित कारण का अनुमान किया जा सकता है, आवश्यक नहीं है कि तीन गुणों से मिल कर वनी प्रकृति की यथार्थता को सिद्ध कर दे। गुण परस्पर में एक-दूसरे के प्रतिबन्धक हैं और इसलिए कार्य है। यदि गुण असीमित है, तो कोई असमानता उत्पन्न नहीं हो सकती और इस प्रकार कोई कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता।³ यदि तीनों गुण साम्यावस्था में प्रधान की रचना करते हैं, और यदि उनमें परस्पर श्रेष्ठता अथवा निकृष्टता का सम्बन्ध नहीं है, तो वे पारस्परिक अधीनता के सम्बन्ध में नहीं आएंगे, क्योंकि तब वे अपनी नितान्त अधीनता से वञ्चित हो जाएंगे। क्योंकि ऐसा कोई बाह्य तत्त्व नहीं है जो गुणों को उत्तेजित करके उन्हें क्षुब्ध अवस्था में पहुँचा दे, इसलिए क्रियाशीलता असम्भव है।⁴ अचेतन प्रकृति अनायास ही कार्यों को उत्पन्न नहीं कर सकती, जो पुरुषों के प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं। प्रज्ञा प्रकृति का धर्म नहीं हो सकती, क्योंकि इससे साख्य के मुख्य वैशिष्ट्य का प्रत्याख्यान होगा।⁵ श्रुतिग्रन्थ हमें ऐसी प्रकृति के विषय में, जो ससार के विकास का कारण है किन्तु जो किसी प्रज्ञावान द्वारा प्रेरित नहीं होती, कुछ नहीं कहते। साख्य की प्रकल्पना विकास के अन्दर एक योजना का होना स्वीकार करती है, क्योंकि प्रकृति की क्रियाशीलता का अन्तिम कारण पुरुषों को अपनी मुक्ति प्राप्त करने के योग्य बनाना है। अचेतन प्रकृति की कल्पना के आधार पर, प्रकृति का नैमित्तिक कारण अथवा अन्तिम कारण होना सम्भव नहीं आ सकता। कभी-कभी यह सुझाव दिया जाता है कि प्रकृति की क्रियाशीलता स्वयंभूत है अथवा स्वाभाविक है। घोड़ा गाड़ी को स्वभाव से खींचता है, जब की कोचवान केवल घोड़े की चाल का निरीक्षण करता है और कुछ नहीं। किन्तु स्वभाव से भूतकाल के कर्मों की पूर्वकल्पना होती है। घोड़े बुद्धिमान मनुष्यों द्वारा प्रशिक्षित किए जाते हैं। किन्तु साख्य की प्रकल्पना के आधार पर पुरुष का निर्देशकत्व मानना सम्भव नहीं है। वछडे की शारीरिक पुष्टि के लिए गाय के थनों में से दूध के स्वतः निकलने की उपमा यहाँ लागू नहीं होती, क्योंकि

1 शाकरभाष्य, 2 2 4। और देखिए शाकरभाष्य, प्रश्नोपनिषद्, 6 3।

2 शाकरभाष्य, 2 2, 5।

3 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2 2, 1।

4 शाकरभाष्य 2 2, 8। रामानुज कहते हैं “यदि साख्य के अनुयायी मानते हैं कि जगत का उद्भव मुख्य और उसकी अधीनस्थ सत्ताओं के एक विशेष सम्बन्ध (अगाधिभाव) का परिणाम है जो गुणों को अपेक्षाकृत उत्कृष्टता तथा हीनता पर निर्भर है और यह भेद अनेक गुणों के स्थाना के भेद के कारण है (साध्यकारिका, 16), तो क्योंकि प्रलय अवस्था में तीनों गुण साम्यावस्था में हैं, उनमें न कोई द्वन्द्व से श्रेष्ठ है न हीन है, अतः अगाधिभाव का यह सम्बन्ध तब नहीं रह सकता और इसलिए जगत वा उद्भव नहीं हो सकता। यदि यह माना जाए कि प्रलयावस्था में भी कुछ असमानता रहती ही है, तो उससे परिणाम यह निकलेगा कि यह सृष्टि शायद्वत है” ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2 2, 6)।

5 शाकरभाष्य, 2 2, 9।

निकटतम तथा अन्तिम कारणों में भेद करना चाहिए।¹ एक तथ्य का कथन करना रहस्य का हटाना नहीं है। हमें कुछ ऐसे विधान मिलते हैं जिनसे वस्तुएं गलत होती हैं, किन्तु जब तक हम इन सब विधानों के अन्तिम स्रोत को स्थापित न करें तब तक समाधान अपूर्ण है। अर्ध और अगड़े मनुष्य की उपमा प्रातिपूर्ण है क्योंकि वे दोनों बुद्धि-साधन और त्रिपासील कर्ता हैं जो अपने सामान्य प्रयोजन को सिद्ध करने के लिए योजना बना सकते हैं। पुरुष और प्रकृति का ऐसा कोई एक सामान्य प्रयोजन नहीं है। अचेतन प्रकृति को दुःख नहीं हो सकता; उदासीन पुरुष दुःख का अनुभव नहीं कर सकता। दोनों ससार के प्राण के लिए किस प्रकार सहयोग कर सकते हैं? इस प्रश्न का उत्तर तब तक नहीं दिया जा सकता जब तक कि साक्ष्य एक उच्चतर एकत्व की स्वीकार करने से निषेध करता है।²

विषयी (प्रमाता) और विषय (प्रमेय) एक उच्चतर एकत्व के पक्ष हैं, भिन्न हैं तो भी एक सम्पूर्ण इकाई के ही अन्तर्गत हैं। यदि हम आनुभविक स्तर पर हैं तो भी हमें कहना होगा कि समस्त चैतन्य एक प्रमेय विषय का चैतन्य है और समस्त पदार्थ चैतन्य का प्रमेय विषय है, अपने-कौ पदार्थ-जगत् से भिन्न करने तथा उससे सम्बद्ध करने में हम आत्मा को जान सकते हैं। अन्यथा नहीं। अपने जगद्-विषयक अनुभव को विस्तृत करने में ही हम आत्मा के अपने चैतन्य को गहन बनाते हैं। यदि हम प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय (विषय) की सम्बन्ध-विहीनता की कल्पना करें, तो एक ते दूसरे की ओर सम्भ्रम असम्भव होगा। दो पक्षों की एकता उनके भेद की पूर्व-व्यवस्था है। यह केवल हमारी अविद्या, हमारे अज्ञान अथवा हमारे अनुभव के स्वरूप तथा उसकी ध्वंसावस्था पर विचार न करने के कारण ही है कि हम प्रमाता तथा प्रमेय में परस्पर एकत्व को पहचानने में अशक्त रहते हैं। यह विल्कुल सत्य है कि मन तथा पदार्थ का द्वैतपरक विचार हमारे मनो के लिए स्वाभाविक है, किन्तु हमें थोड़ा-सा भी विस्तृत यह बताना है कि यदि दोनों पृथक् हैं तो हमें उन्हें जोड़ने के लिए एक तृतीय वस्तु की आवश्यकता है। योंही हम इस तृतीय वस्तु की कल्पना को असन्तोषप्रद समझ लेते हैं, क्योंकि ही हमारे पास एक ही मत स्वीकार करने की श्रेय रह जाता है कि दोनों एक ही परम चैतन्य के पक्ष हैं जो समस्त ज्ञान तथा जीवन का भी आधार है। इस परम एकत्व के पहचानने में जो असफलता है, यही साक्ष्य की प्रकल्पना में एक मौलिक भूल है।

समस्त प्रमाण जो हमारे पास हैं, यह प्रदर्शित करता है कि द्वैतभाव परम नहीं है कि पुरुष और प्रकृति आनुभविक रूप से संबद्ध नहीं हैं। हम यहां पर साक्ष्य के कुछ छोटे-से मूढम विवरण उचित मत्त के समर्थन में दे रहे हैं। प्रकृति पुरुष के अन्दर एक साथ ही अपने विषय में तथा जगत् के विषय में, जिसमें यह निवास करता है, सत्य अस्तित्व के ज्ञान को उत्पन्न करती है। क्या यह दोनों के भेद की पृष्ठभूमि में जो एकत्व है उसकी साक्षी नहीं है? प्रकृति तभी व्यक्त होती है जब इसका सम्बन्ध प्रमाता (विषयी)

1. शाकरभाष्य, 2. 2, 3। और "नाह, जो एक बुद्धि-मग्न प्रपञ्च है, अपने वस्तु से भेद करती है, अपने इच्छा से वस्तु को बर्न देती है; इसके अतिरिक्त मनुष्य के चेतने से भी वस्तु निकलती है।"

2. विज्ञानभिरु, जो एक ईश्वरवादी है, पुरुष तथा प्रकृति के संपूर्ण कर्म की व्याख्या करने में सफल है। वह लिखता है: "प्रकृतिस्वानन्वकादिभ्या साध्ययोगिभ्या पुरुषाद्यनुकूलं प्रकृतिः स्वपदेन पुरुषाद्यनुकूलं मनुष्येण... अथवा... अथवा... प्रकृतिपुरुषयोग ईश्वरेण विधेयः" (विज्ञानभिरु, 1 : 1, 2)।

के साथ होता है। जब यह प्रमाता (विषयी) से असम्बद्ध रहती है तो अव्यक्त रहती है।¹ यदि प्रकृति वह है जो करती है² तो इसकी सूचना पुरुष द्वारा मिलती है। दूसरे शब्दों में, पुरुष से स्वतन्त्र प्रकृति का विचार समझ में नहीं आ सकता। इस प्रकार का विचार स्वतः विरोधी है। सारथ्य का कहना है कि प्रकृति भी पुरुष के समान, आद्य (मूलभूत), अनुत्पन्न तथा स्वतन्त्र है। यदि हम ठीक-ठीक कहना चाहें तो हमें कहना होगा कि प्रकृति और पुरुष परस्पर-प्रतिकूल है, यद्यपि वे यथार्थ की एक-दूसरे पर निर्भर दो ग्रन्थियाँ हैं। सृजनात्मक विकास के लिए दोनों की पूर्वकल्पना आवश्यक है। यदि नित्य प्रकृति आधाररूपी गर्भ में पुरुष विद्यमान हो तो कोई अनुभव हो नहीं सकता। प्रकृति की धूल को पुरुष के जादू के वश में होना ही होगा, यदि इसे अपने पदार्थों के रूप में विकसित होना है। फिर, प्रकृति के विकास के अन्दर जो एक उद्देश्यवाद रहता है उनका कारण भी पुरुष का प्रभाव है। प्रकृति के विकास को आत्मा की मोक्षप्राप्ति का साधन माना गया है। साख्य यह तो नहीं स्वीकार करता कि प्रकृति ज्ञानपूर्वक कोई योजना बनाती है तथा उसे प्रयोग में लाती है, तो भी यह तो मानता है कि प्रकृति का विकास आत्मा के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए बनाई गई योजना का क्रियात्मक रूप है। प्रकृति, जो पदार्थों की विशुद्ध सम्भाव्य क्षमता है, क्या बनती है, यह इस पर निर्भर करता है कि पुरुष का कौनसा रूप या लक्ष्य उसे प्रभावित करता है। प्रकृति, जो सम्भाव्य क्षमता के रूप में सब कुछ है, पुरुषों द्वारा निर्णीत रूप की प्राप्ति से ही इस या उस वस्तु के रूप में आ जाती है। प्रकृति की श्रृंखला में पुरुष यद्यपि कहीं नहीं आता, तो भी यह उसकी कड़ियों से एकसमान सम्बद्ध है। इसका प्रभाव न केवल प्रकृति के विकास को प्रारम्भ करता है, बल्कि निरन्तर इसे सहारा दिए रहता है। यदि निर्णय की भूल से पुरुष ससार की इस नाट्यशाला में हठात न आ जाता, और यदि हमारे भ्रातृ मन प्रकृति के तमाशे को ध्यानपूर्वक न देखते, तो प्रकृति का कोई भी कार्य कतई न होता।

जहाँ पुरुष और प्रकृति का द्वैतभाव मानने से मनुष्य के चैतन्य का उनके स्वभाव के अन्य तत्त्वों से विभाग भी मानना होता है, जिससे ज्ञान, जीवन और नैतिकता बुद्धि को चकरा देनेवाले रहस्य बन जाते हैं वहाँ साख्य ने उक्त सबको बुद्धिगम्य केवल इसलिए कर दिया है कि यह अपने अभिमत के सर्वथा विपरीत भाव को मान लेता है, अर्थात् मनुष्य-स्वभाव के एकत्व को मान लेता है। हम पहले देख चुके हैं कि यदि बुद्धि अनात्मिक और अचेतन होती, तो यह चैतन्य को भी प्रतिबिम्बित न कर सकती। जीवन के दो भिन्न-भिन्न स्तरों से सम्बद्ध वस्तुएँ वास्तविक तथा प्रतिबिम्ब के रूप में कार्य नहीं कर सकती। पुरुष को बुद्धि की अवस्थाओं का अनुभव करनेवाला नहीं कहा जा सकता, क्योंकि बुद्धि के अन्दर इसका प्रतिबिम्ब यथार्थ नहीं है। सारथ्यप्रतिपादित पुरुष का बुद्धि से सम्बन्ध यह सुभाव देता है कि दोनों में वन्धुता है, सर्वथा प्रतिकूलता नहीं है। पुरुष और प्रकृति के सम्पर्क का अत्यन्त घनिष्ठ बिन्दु बुद्धि में है, जो ब्रह्माण्ड की शक्ति के व्यापारों में भेद करती है तथा समन्वय स्थापित करती है और, अहंकार की महायता से, साक्षीरूप आत्मा का विचार, इन्द्रिय तथा कार्य-सम्बन्धी क्रियाओं के साथ तादात्म्य करती है। यह बुद्धि ही है जो अपने सत्त्वरूप में भेदपरक ज्ञान के लिए प्रयत्न करती है। जब बुद्धि को यह ज्ञान ही जाता है कि तादात्म्य एक भूल है और

देखती है कि सब कुछ केवल गुणों की विद्यमानता है, तो बुद्धि उस मिथ्या प्रदर्शन से जिसे यह समर्थन देती रही है, निरस्त हो जाती है। पुरुष विम्बनादय से अपना सम्पर्क स्थापित करता है, और प्रकृति भी पुरुष के जगत् प्रतिविम्बित होने की अपनी शक्ति खो देती है क्योंकि अहंकार के कार्य नष्ट हो जाते हैं, इसलिए बुद्धि उदासीन हो जाती है, और गुण साम्यावस्था में चले जाते हैं। यदि बुद्धि असमञ्जस में पड़ जाती है तो कहा जाता है कि यह पुरुष के लिए सकट है, और यदि बुद्धि असमञ्जस को काट देती है तो कहा जाता है कि पुरुष बच गया। बुद्धि लक्ष्मण पुरुष के समान ही कार्य करती प्रतीत होती है। इसलिए प्रमेय की अपेक्षा इसका वस्तुत्व प्रमाता के साथ अधिक है।¹

इस मत के नैतिक परिणाम भी इसी प्रकार अर्थपूर्ण हैं। यदि प्रकृति पूर्णरूप से यान्त्रिक है, तो इच्छा-स्वातन्त्र्य एक भ्रान्ति है, क्योंकि इच्छा प्रकृतिजन्य है। नैतिक भेद निरर्थक बन जाते हैं, क्योंकि पाप और पुण्य संघकर्मण्य अथवा चीनी के समान उतारन पदारथ हो जाएंगे। किन्तु सांख्य यह स्वीकार न करेगा कि एक मनुष्य को हत्या के लिए विनाशकारक एक पत्थर से अधिक दोष नहीं दिया जाना चाहिए। मनुष्य के अन्दर ऐसा कुछ अवश्य है जो पत्थर अथवा पौधे से नहीं है। प्रकृति के अन्दर भी यान्त्रिकता से अधिक कुछ अवश्यमेव है, अन्यथा यह हमारे लिए मोक्ष का साधन नहीं बन सकती थी। सांख्य वस्तुपूर्वक कहता है कि यह ज्ञान जो हमारा रखक है, प्रकृति का दान है।

पुरुष और प्रकृति के मध्य जो काल्पनिक सम्बन्ध है और जो लविवेक अथवा अभेद के कारण स्थापित होता है, वह सम्भव न होगा यदि दोनों एक-दूसरे से संबद्ध न हों। यह विचार में आना कठिन है कि ऐसी दो सत्ताओं के परस्पर सम्बन्ध की मिथ्या धारणा जो एक-दूसरे से किसी प्रकार का वास्ता नहीं रखती, किस प्रकार पैदा हो सकती है। इस सम्बन्ध को पर्याप्त रूप में यथार्थ होना चाहिए जिससे प्रकृति का विकास थोड़े बड़ सके। इसलिए भी इसे पर्याप्त मात्रा में यथार्थ होना चाहिए जिससे कि पुरुष अपनी विद्युद्धता तथा प्रकृति रूपी साधन द्वारा अपने पुरुषत्व को पहचान सके। ऐसी वस्तु जिससे पुरुष को सहामता मिलती है, इससे सर्वथा बाह्य नहीं हो सकती। सांख्य पुरुष और प्रकृति को एक-दूसरे के इतना समीप लाने के लिए बाध्य है जिससे कि द्वैतवाद पर उसके आग्रह के कारण हम विद्वान्स भी नहीं कर सकते। प्रकृति और पुरुष की पारस्परिक अनुकूलता वस्तुतः आवश्यकजनक है। द्रष्टाव्य के रूप में, ऐसी इच्छा के दान से, जिसे हम अचेतन कह सकते हैं, प्रकृति छोटे-से यान्त्रिक सिलोनों का विकास करती है, जिनके द्वारा वह पुरुषजगत् के दृश्य को देख सके। चेतनार्थ कात्मा और अचेतन प्रकृति एक ही विभास की दो स्थितियाँ हैं। यह जीव है जो मुक्त होने के लिए प्रयत्न करता है; क्योंकि सीमित चैतन्य में एक अनन्त चैतन्य की पूर्वेकल्पना होती है, जो प्रकृति के स्वभाव से सीमित हो गया है; और सीमित मात्मा, अपने अन्दर निहित अनन्त चैतन्य की खोज करके अपनी सत्य सत्ता को समझ लेती है।

जब मात्मा यथार्थता की प्रक्रिया को प्रकृति की बंध-रचना तथा आत्मा के स्वातन्त्र्य की दो छिनियों में विभक्त करता है, तो यह समझ लेना चाहिए कि ये यथार्थ

1. विचारण्य अपने 'विचारण्यविवेक' (पृष्ठ 63) में कहता है : "अत्र वस्तु एवैवी होती चैतान्ति साध्य उन्हें प्रस्तुत करता है, यदि अहंकार (अहंभाव) और वह सब जो उस पर निर्भर है, सदातन रूपे, समस्त गुणभोग्य इत्यादि, अपने को चैतन्य के समस्त विभुद वस्तुपरक रूप में प्रस्तुत करते, अर्थात् 'यह एक वस्तु है', 'यह एक सुखोपभोग्य है', और ऐसे रूप में प्रस्तुत न करते जैसे कि वस्तु साक्षात् या अप्रत्यक्ष किंवा क्या ही, तो चैतन्य के वास्तविक रूप अर्थात् 'मैं वस्तु हूँ', 'मैं सुखोपभोग्य हूँ' कभी उत्पन्न न होते ('इण्डियन क्वीट' खण्ड 1, पृष्ठ 376)।

भावात्मक हैं, ऐतिहासिक नहीं। वे हमें बताते हैं कि आनुभविक जगत् में दो भिन्न भिन्न प्रवृत्तियाँ हैं जो परस्पर इस प्रकार सम्बद्ध हैं कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। पुरुष और प्रकृति समस्त अनुभव के ये दो पहलू हैं। यदि पुरुष चैतन्यस्वरूप है तो प्रकृति अचेतन है, क्योंकि वह पुरुष के विपरीत लक्षणों वाली है। ये दोनों, अर्थात् चैतन्य और जड़ता, एक परिणामन के दो पहलू हैं। यथार्थसत्ता न तो केवल पुरुष है और न केवल प्रकृति है। ये अस्तित्वविहीन हैं, क्योंकि जो अस्तित्ववान है उसके नाम व रूप होते हैं। अभौतिक रूप और रूपहीन प्रकृति ये दोनों प्राणियों की क्रमव्यवस्था की उच्चतर और निम्नतर सीमाएँ हैं, यद्यपि उनमें से किसी का भी अस्तित्व नहीं है। सबसे प्रथम अस्तित्ववान महत् है, जिससे शेष सब विकसित हुआ कहा जाता है। यह महत् विशुद्ध प्रकृति नहीं है किन्तु रूपधारिणी प्रकृति है। महत् निर्विकल्प प्रकृति की सविकल्प अभिव्यक्ति है। यदि पुरुष तथा प्रकृति दोनों परस्पर सहयोग न करें तो हमें महत् की प्राप्ति नहीं हो सकती। यह सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ, अथवा आनुभविक सत्ता है, जो तब पैदा होती है जब पुरुष प्रकृति को सूचित करता है। ईश्वर, जिसको सांख्य स्वीकार करता है, विशुद्ध प्रमाता (विषयी) नहीं है, बल्कि अपने अन्दर प्रमेय (विषय) की सम्भाव्य क्षमता रखता है। यदि हम जगत् के उत्पन्न पदार्थों के उद्भव का पीछे तक पता लगाते-लगाते उच्चतम कोटि तक पहुँचें, तो हम एक पूर्णचैतन्यस्वरूप आत्मा तक पहुँचते हैं, जिसके अन्दर सब वस्तुओं की सम्भाव्य क्षमता है, अर्थात् जो विषयी-विषय (प्रमाता-प्रमेय) हैं। सब वस्तुएँ जो विश्व की बटक हैं, प्रमाता-प्रमेय हैं। ईश्वर तथा निम्नतम द्रव्य दोनों में हमें पुरुष और प्रकृति की दो प्रवृत्तियाँ मिलती हैं। वे जिनके अन्दर द्रव्य का प्राधान्य है, निम्नतर स्तर में आते हैं और वे जिनके अन्दर रूप का प्राधान्य है, उच्चतर स्तर में आते हैं। आत्मा की सफलता के अनुपात में प्राणी सृष्टि की क्रमव्यवस्था में ऊँचा स्थान पाता है। प्रकृति की निम्नतम स्थिति में हम वस्तुओं की वस्तुओं के प्रति विशुद्ध वाह्यता पाते हैं, यद्यपि प्रकृति का यह साम्राज्य भी आत्मा के उद्देश्यों के उपयोग में आता है। हम पौधों, पशुओं तथा मनुष्यों में एक श्रेणीबद्ध चढ़ाव पाते हैं। जबकि ऐंद्रिय जीवन की श्रेणी में पौधा नीचे स्थित है, पशु अपने सवेदनाशील भाग को लिए हुए उससे ऊँचे में आता है, मनुष्य अपनी विवेकयुक्त तथा इच्छापरक प्रकृति के साथ उससे भी ऊपर आता है। सब वस्तुएँ निरन्तर ऊँचा-ऊँचा उठने के लिए प्रयत्न करती हैं। विकास की प्रकल्पना व्यक्ति को एक स्थिर परिणाम के रूप में नहीं मानती, बल्कि एक अस्थायी क्रमावस्था के रूप में मानती है, जो पूर्ण पुरुष की अभिव्यक्ति तक पहुँचानेवाली है। ये विपरीत तत्त्व एक मूर्त परिणामन की परस्पर-विरोधी गतियों द्वारा, आपस में एक दूसरे पर निर्भर हैं। यदि हम पुरुष को प्रकृति से पृथक् कर दें, तो यह अयथार्थ हो जाता है। इसी प्रकार प्रकृति भी पुरुष से पृथक् होकर अयथार्थ हो जाती है। सब वस्तुएँ पुरुष और प्रकृति को संयुक्त करती हैं और पुरुष को अधिकाधिक अभिव्यक्त करने के लिए सघर्ष करती हैं, और यह सघर्ष जगत् की प्रक्रिया है।

जब सारथी के विचारक यह मत प्रकट करते हैं कि अनुभवसिद्ध उच्चतम श्रेणी का पदार्थ भी निरपेक्ष नहीं है, तो उनका तात्पर्य यह होता है कि इस आनुभविक जगत् को जहाँ दो प्रवृत्तियाँ एक-दूसरे पर प्राधान्य प्राप्त करने के लिए सघर्ष करती हैं, अपने तात्कालिक आधार के रूप में किसी अन्य तत्त्व की आवश्यकता है। उनका यह सुझाव कि इस सघर्षमय जगत् की पृष्ठभूमि में तथा इससे परे एक और तो पुरुष है और दूसरी और प्रकृति है जो सम्भावित विषयी और विषय है और नित्य एक दूसरे के विपरीत

हैं, न तो अनुभव-विषयक तथ्यों के अनुकूल है और न ही सांख्य के सिद्धान्तों के अनु-
कूल है। यदि विश्वीय आत्मा (महत्) व्यक्तिरूप प्रमाताओं (अहकार) के अनेकत्व
और व्यक्तिरूप प्रमेयों (तन्मात्राओं) को जन्म देता है, तो महत् की पृष्ठभूमि में
प्रमाताओं तथा प्रमेयों के अनेकत्व की कल्पना करना आवश्यक है। यदि सब प्रमेयों को
घटाकर एक प्रकृति के रूप में परिणत कर दिया जाता है, तो प्रमाताओं को भी घटा
कर एक सार्वभौमिक आत्मा के रूप में परिणत किया जा सकता है, जिसे जगत् के
लौकिक व्यक्तियों में अनेकविध प्राकृतिक बाधाओं का विरोध करना होता है। यदि
पुरुष के असंख्य चैतन्य तथा प्रकृति की निरन्तर गति को एक-दूसरे से स्वतन्त्र माना
जाता है, तो दर्शनशास्त्र की समस्या का समाधान असम्भव है। किन्तु सांख्यदर्शन
प्रत्यक्षतः केवल इसलिये न्यायसंगत प्रतीत होता है कि यह इनके भिन्न-भिन्न पक्ष हैं।
वह अद्भुत विधि जिससे ये एक-दूसरे की सहायता करते हैं, वह प्रदर्शित करती है कि
ये परस्पर-विरोधी एक ही पूर्ण इकाई के अन्तर्निविष्ट हैं। पारदर्शक द्वैतभाव किसी
एकत्व पर अवस्थित है, जो उससे ऊपर है। यदि किसी चीज को समस्त अनुभव की
पूर्वकल्पना माना जा सकता है, तो यह एक सार्वभौमिक आत्मा है, जिसपर पुद्गल और
प्रकृति की दोनों प्रवृत्तियाँ अवस्थित हैं, क्योंकि ये दोनों, पुरुष और प्रकृति, एक-दूसरे
के संबंधा विरुद्ध तथा प्रतिकूल नहीं हैं। जगत् के परिणमन में उक्त विरोध मिट जाता
है। यह प्रदर्शित करना है कि दोनों वस्तुएँ मौलिक एकरूपता पर अवस्थित हैं। सांख्य
का पुरुष पर बल देने का तात्पर्य, जहाँ इसे जीव के साथ मिश्रित नहीं किया गया है,
इससे अधिक और कुछ नहीं है कि वह एक विद्युत् तथा पूर्णसत्ता की उपस्थिति को मानता
है, जो वस्तुओं के विभाग से विभक्त नहीं है और विश्वीय अभिव्यक्ति के तनाव
व सघर्ष से प्रभावित नहीं है, जो इन सबके अन्दर है और इन सबसे ऊपर है। निरपेक्ष
आत्मा इतनी महान है कि वह काल और देश में होती गति से, जिसे वह धारण करती
है, सीमित नहीं हो सकती। किन्तु संसार उसके ऊपर आश्रित है। हेगल के शब्दों में,
प्रकृति 'नियंथपरक अनिष्टसूचक शक्ति' है, जो संसार को अस्तित्व में लाती है। यदि हम
ऐसी छाई को लेकर चलें जो भरी नहीं जा सकती, तो संसार का एकत्व कभी बुद्धि-
गम्य न होगा। जैसे ही वह निरपेक्ष आत्मा एक प्रमेय के विषय में अभिज्ञ होती है, वह
सर्वोपरि प्रमाता (विषयी) बन जाती है और प्रमेय पर, जिसे महत् की संज्ञा दी गई है,
कार्य करने लगती है।¹ विज्ञानभिक्षु महाभारत से एक श्लोक² उद्धृत करता है, जिसमें
प्रतिपादन किया गया है कि प्रकृति, जो परिवर्तित होती है, अविद्या है और पुरुष, जो
सब प्रकार के परिवर्तन में उन्मुक्त है, विद्या है।³ सांख्य यह सिद्ध करने के लिए उत्सुक
है कि प्रकृति ऐसी कुछ वस्तु नहीं है जो विषयीनिष्ठ अर्थात् अमयार्थ हो, क्योंकि एक

1. मत्स्यपुराण कहता है कि ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वर महत्तत्त्व से उत्पन्न होते हैं, जेमें-जैसे
वह त्रयश रजस्, सत्त्व, तथा तमस् की प्रधानता से युक्त होता है।

सर्विकारात् प्रधानात् महत्तत्त्व प्रजायते।

महानित्ययत् स्यान्निर्लोकार्ता जायते सदा।

गुणैर्मयः सौम्यमानैर्मयस्तयो देवा विजजिरे।

एकभूतित्तयो भागा ब्रह्मविष्णुमहेश्वरा ॥

देखिए इण्डियन फिनासोफिकल रिव्यू, श्रेष्ठ 2, पृष्ठ 200 की पादटिप्पणी; और देखिए भाग-
वत, 1 : 3, 223।

2. 12, 114। 9।

3. सांख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 69।

ऐसी अयथार्थ वस्तु बन्धनरूप यथार्थता का कारण नहीं बन सकती।¹ जैसे भी हो, प्रकृति पुरुष के प्रति निषेधत्मक है, आत्मा का अनात्मरूप है। आत्मा का अनात्म को देखना² इस विषय का प्रमाण है कि आत्मा अनात्म अर्थात् प्रकृति के अस्तित्व को स्वीकार करती है। यह स्वीकृति ही प्रकृति को जो कुछ भी इसका अस्तित्व है, वह प्रदान करती है। प्रमेय का उदय प्रमाता १ उदय के साथ साहचर्य-सम्बन्ध रखता है। यह स्वतः चेतन आत्मा, जिसका महत् के उदय के साथ सह-सम्बन्ध है, कोई जीव नहीं है, क्योंकि यह प्रकृति को क्रियाशीलता के लिए निरन्तर बलात् प्रेरणा करती रहती है, भले ही अनेकों जीव क्यों न मोक्ष प्राप्त कर ले। सर्वोपरि प्रभु के नियन्त्रण द्वारा प्रकृति के अनेकत्व में बराबर उन्नति होती रहती है, जैसेकि बर्गसा की प्राणशक्ति का एक ही स्पन्दन विभक्त होकर प्रकृति में नानाविध प्रतिध्वनियों से परिणत हो जाता है। विज्ञान-भिक्षु सृष्टि के प्रारम्भ में उत्पन्न हुए एक सर्वोपरि पुरुष का उल्लेख करता है, महत्त्व उसके साथ उपाधि अथवा बाह्य विनियोग के रूप में था।³ यह सर्वोपरि व्यक्तित्व अपने अन्दर एक ओर पुरुष की शान्ति और आनन्द को, स्थिरता तथा मौन को, और दूसरी ओर प्रकृति के कोलाहलपूर्ण बाहुल्य, सघर्ष तथा दुःख को एकत्र संयुक्त किए रहता है। सर्वोपरि प्रभु अपने अन्दर समस्त जीवनों तथा गरीरों⁴ को धारण किए हुए है, और प्रत्येक व्यक्तिरूप प्राणी इस अनन्त सागर की केवल एक लहर से अधिक और कुछ नहीं है—विष्वात्मा का अशमात्र है। ईश्वर-महत् प्रारम्भिक एकत्व है, जिसमें दो भिन्न भिन्न प्रवृत्तियाँ एक-दूसरे के अन्दर प्रविष्ट होकर एक हो गई हैं। इस प्रकार वेदान्त और पुराण भी प्रकृति को सर्वोपरि यथार्थसत्ता पर निर्भर मानते हैं।⁵ केवल इस प्रकार का मत ही साध्यदर्शन को अधिक सगतिपूर्ण बना सकता है। सारय अद्वैत-विषयक आदर्शवाद के सत्य की ऊँचाई तक नहीं उठता, बल्कि केवल बोध के उस स्तर तक रहने में ही सन्तुष्ट है जो सत् और असत् के भेद पर बल देता है, और दोनों के विरोध को यथार्थ तथा तादात्म्य को अयथार्थ मानता है। इसने जो प्रश्न ठाए हैं, उनके अन्दर क्या-क्या निहित है इसे यह अनुभव नहीं कर सका। उन प्रश्नों की कठिनाई तथा महत्त्व को युग-युग के विरोध तथा विवाद प्रकाश में लाने रहे हैं, किन्तु बहुत कम सन्तोषप्रद समाधान तक पहुँच सके हैं। तो भी विश्व के सम्बन्ध में एक सर्वतोप्राप्ति विचार तक पहुँचना, जिसमें न तो यथार्थसत्ता के किसी अंश का दमन किया गया है और न ही उसे खण्डित किया गया है, मानव-मस्तिष्क का एक महान् प्रयास है। इससे पूर्व कि उनके सत्य सम्बन्ध दृष्टिगत हो सकें, वस्तुओं के भिन्न-भिन्न पहलुओं की स्पष्ट रूप में परिभाषा होनी चाहिए और उनमें भेद दिखाना चाहिए। साध्य द्वारा किए गए अनुभव के विस्फेपण ने इस प्रकार एक अधिक उपयुक्त दर्शन के लिए भूमि तैयार कर दी।

1 तुलना कीजिए न हि स्वप्नरज्ज्वा बन्धन दृष्टम् (साध्यप्रवचनभाष्य, 1: 20)।

2 प्रकृति पश्यति पुरुष (साध्यपरिका 65)।

3 साध्यप्रवचनभाष्य 5: 12।

4 वायुपुराण के चौथे अध्याय में साध्य-प्रतिपादिन महान् को ईश्वर अथवा ब्रह्म बताया गया है। तुलना कीजिए विष्णुपुराण अविशेष ब्रह्माय समवर्तते। सृजनात्मक मृदा में दिव्य मन ही जगत का आदिश्रोत (जगद्योनि) है।

5 विष्णुपुराण (1: 2) से इसे कायकायणशक्तियुक्त कहकर वर्णन किया गया है। यह सर्वोपरि प्रभु का वाय है तथा शेष विश्व का कारण है। चूँकि 'उपनिषद्' प्रकृति के विषय में कहती है 'विकारजननी मायामदृष्टम्पामर्जा ध्रुवाम'। और देखिए साध्यप्रवचनभाष्य 1: 26।

पांचवां अध्याय

पतञ्जलि का योगदर्शन

प्रस्तावना—पूर्ववर्ती परिस्थिति—निर्माणकाल और माहिस्य—साध्य और योग—
मनोविज्ञान—प्रमाण—योग की कला—नैतिक साधना—शरीर का नियन्त्रण—
प्राणायाम—इन्द्रिय-निग्रह—ध्यान—समाधि अथवा एकाग्रता—मोक्ष—ब्रह्म—
असौक्य सिद्धिया—ईश्वर—उपसंहार ।

1 प्रस्तावना

तथाकथित 'आत्मिक' व्यापार के विषय में मनोव्यापार की अनुसन्धान-समिति के अन्वे-
षणों ने ऐसी प्रकल्पनाओं को जिन्हें आज तक वैज्ञानिक मर्याद समझा जाता रहा है, हिला-
कर रख दिया, जैसेकि यह प्रकल्पना कि बौद्धिक तथा स्मृति-सम्बन्धी व्यापार भस्तिष्क
सम्बन्धी उपकरण की अविकलता पर ही आधारित है और उसके क्षय के साथ-साथ ही
नष्ट हो जाते हैं। अतः अब कुछ विचारक ऐसा विश्वास करने लगे हैं कि चैतन्य-विषयक
क्रियाओं के लिए भस्तिष्क का अस्तित्व सर्वथा अनिवार्य नहीं है। मनुष्य का मन उन
क्षमताओं के अतिरिक्त जो पांच ज्ञानेन्द्रियों द्वारा प्राप्त होती हैं, प्रत्यक्षज्ञान सम्पादन
की अन्यान्य क्षमताएँ भी रखता है—यह हमें मनोविज्ञानशास्त्र के वेत्ता बताते हैं।
दार्शनिक भी शनै-शनै, इस विचार को मानने लगे हैं कि हमारे अन्दर भस्तिष्क द्वारा
नियन्त्रित तर्क-वितर्क तथा स्मृति के अतिरिक्त भी अन्यान्य मानसिक शक्तियाँ विद्यमान
हैं। भारत के प्राचीन विचारक, जिसे हम 'तत्त्वज्ञान-विषयक मनोविज्ञान' कह सकते हैं,
उमके सम्बन्ध में पर्याप्त त्रियात्मक ज्ञान रखते थे और 'अद्भुत दृष्टि' तथा तत्समान
अन्यान्य शक्तियों से भी विलकुल परिचित थे। वे हमें बताते हैं कि हम बाह्य इन्द्रियों की
सहायता के बिना भी देखने तथा जानने की शक्ति प्राप्त कर सकते हैं और उन प्रक्रियाओं
की, जिनका उपभोग हम भौतिक इन्द्रियों तथा भस्तिष्करूपी साधनों द्वारा करते हैं,
अधीनता से सर्वथा उन्मुक्त हो सकते हैं। वे यह स्वीकार करते हैं कि साधारणतया जो
जगत् हमें दृष्टिगोचर हो सकता है उससे अधिक विस्तृत जगत् का अस्तित्व है। जब
किसी दिन हमारी दृष्टि उक्त जगत् को प्रत्यक्ष करने के लिए खुलेगी तो हमें पता लगेगा
कि हमारे प्रत्यक्षज्ञान का क्षेत्र कितना अधिक विलक्षण एवं महान है; किसी अंधे पुरुष
को जब पहले-पहले दृष्टि प्राप्त होती है तो जैसा भागता है, ठीक वही दशा हमारी भी
होगी। इस महत्तर दृष्टि तथा अन्तर्निहित शक्तियों की अभिव्यक्ति को प्राप्त करने के
लिए विशेष विधान हैं। 'योग' के नियमों का पालन करने से—जैसे ध्यान की शक्ति को
उच्चता तक पहुँचाने, अपने ध्यान को शक्ति के अगाध स्रोत के ऊपर टिकाकर मन की
चपलता का निग्रह करने से—व्यक्ति, जैसे व्यायाम करने वाला अपने शरीर को साथ

लेता है उसी प्रकार अपनी आत्मा को पूर्णरूप से साधने में समर्थ हो सकता है। योग की सहायता से हम चैतन्य के उच्चतर स्तर तक पहुँच सकते हैं, जिसका मार्ग मानसिक उपकरण में परिवर्तन के द्वारा प्रशस्त होता है, और इस प्रकार वह उन सीमाओं का अतिक्रमण कर सकता है जिन्हें मानवीय अनुभव की साधारण सीमाएँ समझा जाता है। योग में हम हिन्दू-विचारधारा के उन आधारभूत भावों—यथा भौतिक जगत् की अपेक्षा आत्मिक जगत् की श्रेष्ठता, मौनसाधन तथा एकान्तसेवन, ध्यान, समाधि और बाह्य अवस्थाओं के प्रति उदासीनता आदि—को स्पष्ट रूप में लक्ष्य कर सकते हैं, जिनके कारण आधुनिक विचारकों की हिन्दू जाति की, जीवन के प्रति, परम्परागत प्रवृत्ति अद्भुत तथा सनकी प्रतीत होती है। किन्तु जो उससे परिचित है वे यह स्वीकार करते हैं कि हमारी वर्तमान मनोवृत्ति को। जो बाह्य वस्तुओं के बोझ से अत्यधिक आक्रान्त है और जो नीरस, कठोर परिश्रम, भौतिक लिप्सा और इन्द्रियजन्य उत्तेजना के कारण आत्मा के यथार्थ जीवन से सर्वथा विरक्त है, सुधारने के लिए इस साधना की नितान्त आवश्यकता है।

योग शब्द का प्रयोग नाना अर्थों में होता है।¹ साधारण रूप से इसका तात्पर्य 'क्रियाविधि'² हो सकता है। कभी-कभी इसका प्रयोग सयोजित करने के लिए होता है।³ उपनिषदों तथा भगवद्गीता में आत्मा के विषय में कहा गया है कि वह अपनी सासारिक और पापमय अवस्था में सर्वोपरि आत्मा से पृथक् तथा विरक्त रहती है। सब पापों तथा दुःख की जड़ यह पृथक्त्व, भेदभाव तथा विरक्ति ही है। दुःख तथा पाप से छुटकारा पाने के लिए हमें आध्यात्मिक एकत्व, अर्थात् एक के अन्दर दो की भावना, अर्थात् योग को प्राप्त करना चाहिए। पतञ्जलिकृत योगदर्शन में योग का अर्थ जुड़ना (एकत्व) नहीं, बल्कि केवलमात्र प्रयत्न है, अथवा, जैसा कि भोज का कहना है, पुरुष तथा प्रकृति के मध्य वियोग है। यह एक खोज है उसकी जिसे नावलिप्त ने 'हमारे अतीन्द्रिय अहम्' के नाम से पुकारा है, जो हमारे अस्तित्व का दैवीय तथा नित्य अंग है। इसका अर्थ प्रयत्न, कठोर परिश्रम भी होता है और इस प्रकार इसका प्रयोग इन्द्रियो तथा मन के निग्रह के अर्थ में होने लगा।⁴ यद्यपि कभी-कभी इसका समाधि के लक्ष्य के पर्यायवाची अर्थों में भी व्यवहार किया गया है, पर अधिकतर इसका प्रयोग उस तक पहुँचने के मार्ग के अर्थों में ही किया गया है। ऐसे स्थल कम नहीं हैं जहाँ ईश्वर की सर्वोपरि शक्ति के लिए इसका प्रयोग किया गया है।⁵ पतञ्जलि के अनुसार, मानवीय प्रकृति (भौतिक तथा आत्मिक) के भिन्न-भिन्न तत्त्वों के नियन्त्रण द्वारा पूर्णता-प्राप्ति के लिए क्रिये गये विधिपूर्वक प्रयत्न ही योग है। भौतिक शरीर, सक्रिय इच्छाशक्ति और समझने की शक्ति रखनेवाले मन को नियन्त्रण के अन्दर लाना आवश्यक है। पतञ्जलि ने कुछ ऐसे अभ्यास पर बल दिया है जिनसे शारीरिक चंचलता की चिकित्सा हो सकती है तथा मलिनता दूर की जा सकती है। और जब इन अभ्यासों से हमें अधिक शक्ति, दीर्घ-

1 देखिए भारतीय दर्शन, खण्ड 1, पृष्ठ 434-35।

2 भगवद्गीता, 3 3।

3 देखिए भारतीय दर्शन खण्ड 1 पृष्ठ 435। देखिए ऋग्वेद, 1 34, 9 7 67 68, 3 27, 11 10 30 11, 10 114 9, 4 24, 4, 1 5 3, 1 30, 7, शतपथ ब्राह्मण 14 7, 1 11। याज्ञवल्क्य के अनुसार, जीवात्मा तथा सर्वोपरि आत्मा के संयोग का नाम ही योग है।—सयोगो याग इत्युक्तो जीवात्मपरमात्मनोरिति (सर्वदर्शनसंग्रह, 15)।

4 योगसूत्र 1 1।

5 भगवद्गीता, 9 5। बलदेवकृत प्रमेयरत्नावलि पृष्ठ 14 भी देखिए।

कालीन युवावस्था और दीर्घजीवन प्राप्त हो जाए, तो इनका प्रयोग आध्यात्मिक मुक्ति के लिए करना उचित है। चित्त की शुद्धि तथा शान्ति के लिए अन्य विधियों का प्रयोग किया जाता है। पतञ्जलि का मुख्य लक्ष्य आध्यात्मिक सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं, बल्कि क्रियात्मक रूप में यह संकेत करना है कि संयमी जीवन द्वारा किस प्रकार मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है।¹

2. पूर्ववर्ती परिस्थिति

प्राचीन समय से भारत में यह विचार चला आया है कि हम साधना द्वारा ऐसी अनेकी भौतिक और मानसिक सिद्धियाँ प्राप्त कर सकते हैं जो साधारण मनुष्यों में नहीं पाई जाती, और धारीरिक तथा मानसिक क्रियाओं के संयम से हमें दुःख से छुटकारा पाने में सहायता मिलती है। समाधि और सम्मोहक मूर्छा के महत्त्व के सम्बन्ध में अपरिपक्व विचार ऋग्वेद में पाए जाते हैं, जिसमें 'मुनि' शब्द भी आया है।² इसके अनुसार, दिव्य प्रकाश पर ध्यान लगाना भक्ति का एक पवित्र कार्य है।³ अथर्ववेद में यह विचार कि कठोर साधना द्वारा अलौकिक शक्तियाँ प्राप्त की जा सकती हैं, बहुत आया है।⁴ उसके पश्चात् शीघ्र ही तपस्या का भाव उत्पन्न हुआ, जिससे निग्रह को एक नैतिक स्वरूप दिया जाने लगा। अपने मन को नित्य में केन्द्रित करने के लिए मनुष्य को समस्त सामारिक सुखोपभोग का त्याग करना चाहिए। उपनिषदों के अनुसार, योगाभ्यास यथार्थसत्ता के सत्यज्ञान की चेतनापूर्ण आन्तरिक खोज है। ध्यान तथा एकाग्रता पर बल दिया गया है,⁵ क्योंकि आत्मा का विषयीरूप में प्रत्यक्ष ज्ञान अन्यथा सम्भव नहीं है। उपनिषदों ने तप और ब्रह्मचर्य को महान शक्ति के उत्पादक

1 योगतत्त्व उपनिषद् ने योग चार प्रकार का बताया गया है : मन्त्रयोग, लययोग, हठयोग और राजयोग। पतञ्जलि-प्रतिपादित योग अन्तिम प्रकार का है, क्योंकि यह मन को निश्चल करने तथा समाधि अवस्था प्राप्त करने की प्रक्रिया का विस्तार से प्रतिपादन करता है। हठयोग के मत में शारीरिक क्रियाओं पर आधिपत्य प्राप्त किया जा सकता है। शरीर को बल में करना पतञ्जलि के योग का एक भाग है। मन्त्रयोग विश्वास-चिकित्सा पर आधारित है। यद्यपि ईसाई विचारक, जो इस विधि का प्रयोग करते हैं, ऐसा कहते हैं कि यह ईसाई मन तथा पादरियों के प्रभाव का परिणाम है, तो भी इस विषय का प्रमाण मिलता है कि विश्वास-चिकित्सा किन्हीं एक धर्म तक सीमित नहीं है। 0म० क्युई हमें प्राचीन चिकित्सक का स्मरण कराता है। विश्वास के द्वारा चिकित्सा प्रकृति की व्यवस्था में हस्तक्षेप नहीं है, जिसमें सालात् ईश्वर का हाथ अथवा किसी योग अतिप्राकृतिक तत्त्व का प्रवेग काम करता हो। मन्त्रों द्वारा चिकित्सा केवल ऐसी अवस्थाओं में ही सम्भव है जहाँ रोग मनुष्य-जान से सम्बन्ध रखता हो और अस्थिरक इच्छा की असफलता के कारण, किसी एक बात के हठात् हृदय में बैठ जाने से, अथवा मानसिक आघात के कारण विकृत हो गया हो। तुलसी मसखरे का यह गेयन कि "भूष कोई ऐसी दूटी हूँ दिद्याओ जिमे विश्वास के द्वारा फिर से जोड़ दिया गया हो, तो मैं तुम्हारे दावों की गुन सबता हूँ", एकदम निरर्थक नहीं है।

2 10 - 136, 4-5, देखिए भारतीय दर्शन, खण्ड 1, पृष्ठ 89-90।

3 ऋग्वेद, 3 3, 9, 10 में गायत्री का उल्लेख आया है। और देखिए शुक्ल यजुर्वेद, 3 : 35, सामवेद, 2 8, 12।

4 भारतीय दर्शन, खण्ड 1, पृष्ठ 98-99।

5 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 . 14, 3 5, 4 : 4; वैतथीय उप०, 1; कठ, 3 . 12, प्रश्न,

गुण बताया है।¹ ऐसी उपनिषदें जिनमें सारथ के सिद्धांत आते हैं, योग-सम्बन्धी क्रियाओं का भी वर्णन करती हैं। कठ, श्वेताश्वतर और मैत्रायणी उपनिषदें धार्मिक सिद्धि के क्रियात्मक पक्ष का उल्लेख करती हैं, जोकि सांख्य के सैद्धांतिक अन्वेषण से भिन्न हैं। 'योग' एक पारिभाषिक शब्द के रूप में कठ, तत्तिरीय और मैत्रायणी उपनिषदों में आता है,² किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि उनमें वर्णित योग तथा पतञ्जलि का योग एक समान है। हो सकता है कि समाधि का विचार उपनिषदों के उस सिद्धांत से विकसित हुआ हो जो परम-ब्रह्म की प्राप्ति अथवा आनुभाविक जीवन की वस्तुओं से मुक्ति की तुलना सुपुष्टि के साथ करता है। कठोपनिषद में योग की उच्चतम अवस्था का वर्णन करते हुए कहा गया है कि उसमें इन्द्रियों को मन तथा बुद्धि के साथ सर्वथा शान्त भाव में लाया जाता है।³ इसलिए यह स्वाभाविक ही था कि ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने कृत्रिम उपायों द्वारा ऐसी भ्रष्टावस्था लाने का प्रयत्न किया। मैत्री उपनिषद में छ प्रकार के योग का उल्लेख आता है और पतञ्जलि योगदर्शन के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग पाया जाता है।⁴ यह प्रकट है कि पतञ्जलि का योग आरम्भिक उपनिषदों के काल में पूर्णता तक नहीं पहुंचा था, यद्यपि परवर्ती उपनिषदों में हमें इसकी क्रमिक उन्नति दिखाई देती है।

बुद्ध ने योग का अभ्यास दोनों अर्थों में किया। उन्होंने कठोर तपस्याएं भी की तथा उच्च श्रेणी का चिन्तन भी किया। ललितविस्तर ग्रन्थ के अनुसार, तपस्या की नानाविध विधियां बुद्ध के समय में प्रचलित थीं।⁵ बुद्ध के कुछेक गुण, जैसे 'आलार', योगविद्या में निपुण थे। बौद्धसूत्र एकाग्रता की योग की विधियों से अभिज्ञ हैं। बौद्ध मत में प्रतिपादित ध्यान की चार अवस्थाएं साधारण रूप में शास्त्रीय योग की चेतनापूर्ण एकाग्रता की चार स्थितियों के साथ अनुकूलता रखती हैं।⁶ बौद्धमत के अनुसार, श्रद्धा, शक्ति, विचार, एकाग्रता तथा बुद्धि इन पांच गुणों के धारण कर लेने से योग के लक्ष्य की प्राप्ति हो सकती है।⁷ और योग भी इस मत को स्वीकार करता है।⁸ बौद्ध मत की योगाचार शाखा बौद्ध सिद्धान्त को योग के विवरणों के साथ स्पष्ट रूप में मिलाती है। परवर्ती बौद्ध ग्रन्थ एक परिष्कृत योग पद्धति का आश्रय लेते हैं।⁹

महाभारत में सांख्य और योग का उपयोग एक ही पूर्ण इकाई के दो पूरक अंशों के रूप में किया गया है, और ये क्रमशः सिद्धांत तथा व्यवहार अथवा दर्शन तथा धर्म के प्रतीक हैं। ऐसा कहा जाता है कि योगदर्शन ईश्वर को छव्वीमवे

1 छांदोग्य उपनिषद 3 17, 4, बृहदारण्यक 1 2, 6, 3 8, 10, तैत्तिरीय, 1 9, 1, 3 2, 1, 3 3, 1 तैत्तिरीय ब्राह्मण, 2 2 3, 3 इतथ्य शाहण 11 5, 8, 1।

2 6 10।

3 छान्दोग्य, 6 8, 6 भी देखिए।

4 6 18।

5 भारतीय दामन, खण्ड 1, पृष्ठ 288, टिप्पणी 2।

6 योगसूत्र, 1 17। देखिए भारतीय दामन, खण्ड 1, पृष्ठ 346 347।

7 मज्झिमनिकाय 1 164।

8 योगसूत्र 1 33।

9 विस्तृत विवरण के लिए देखिए होपकिंस कृत 'योग टेक्नीक इन दि ग्रेट एपिक' जनरल आफ दि अमेरिकन ओरियण्टल सोसाइटी, 22।

तत्त्व के रूप में स्वीकार करता है। इसके अतिरिक्त, मोक्ष, जिसे प्रारम्भ में परब्रह्म के साथ तादात्म्य माना गया था, अब आत्मा का प्रकृति से पृथक्करण हो जाता है, जबकि परब्रह्म का वह सर्वतोप्राप्ती स्वरूप नहीं रहा जिसमें से व्यक्ति-रूप आत्माएं प्रादुर्भूत हुईं, बल्कि वह ईश्वर अर्थात् सहायक हो गया। महाभारत में धारण, प्राणायाम का उल्लेख है।¹ उक्त महाकाव्य के अनेक तपस्वियों ने चमत्कारी शक्तियों को प्राप्त करने के लिए योग-साधन का आश्रय लिया।² महाभारत में इनका बार-बार उल्लेख हुआ है।³

उपनिषद् महाभारत—जिसमें भगवद्गीता भी शामिल है—जैनमत तथा बौद्धमत योग सम्बन्धी क्रियाओं को स्वीकार करते हैं। योग-सिद्धान्त को इतना पुरातन बताया जाता है जितना कि ब्रह्मा है। पतञ्जलि के योग में, तपस्या तथा गहन चिन्तन-विषयक जो विचार उस समय अस्पष्ट तथा अनिश्चित रूप में विद्यमान थे उन सब का निचोड़ पाया जाता है। उन्होंने उस अस्पष्ट परम्परा को जो जीवन तथा अनुभव के दबाव से विकसित हुई, एक विधान का रूप दे दिया। पतञ्जलि का दर्शन जिस युग में प्रादुर्भूत हुआ, वह उसके चिह्नों को धारण किए हुए है। जहाँ एक ओर इसमें हमें अत्यन्त परिष्कृत रहस्यवाद मिलता है, वहाँ उससे मिश्रित ऐसे अनेकों मत भी मिलते हैं जोकि उस काल में प्रचलित धार्मिक सम्प्रदायों में से निकले हैं।

वात्स्यायन इसके भी पूर्ववर्ती एक योग का उल्लेख करता है, जिसके अनुसार आत्मा के कर्म के अनुरूप सृष्टिरचना सम्पन्न होती है, और वही राग तथा द्वेष आदि बुराइयों तथा क्रिया की प्रेरणा के लिए जिम्मेवार है और उसीके कारण वस्तु का सद्भाव में प्रकट होना और विद्यमान वस्तुओं का लोप हो जाना सब कुछ सम्भव होता है।⁴ यह योग मानवीय क्रिया पर बल देता है, और सांख्य को अपेक्षा कर्ममीमांसा के अधिक निकट है, जो सत्कार्यवाद को मानता है, आत्मा के परम रूप में विश्वास रखता है तथा शरीर, इन्द्रियों, मन और भौतिक गुणों के साथ संयोग को चेतना व्यापारों का कारण मानता है। इस प्रकार वात्स्यायन के अनुसार, सांख्य तथा योग में परस्पर अत्यधिक मतभेद है; यहाँ तक कि आत्मा के स्वरूप, क्रियाशीलता और कार्य-कारण-सम्बन्ध जैसे मूल प्रश्नों पर भी मतभेद है। यदि सांख्य दर्शन के साथ क्रियाशीलता के सिद्धान्त पर बल देने का भाव संयुक्त कर दिया जाए तो हम प्राचीन शास्त्रीय योग का नमूना प्राप्त कर सकते हैं।

3. निर्माणकाल और साहित्य

पतञ्जलि का योगसूत्र योग-सम्प्रदाय का प्राचीनतम पाठ्यग्रन्थ है। इसके चार भाग हैं जिनमें पहले भाग में समाधि के स्वरूप तथा सद्य का प्रतिपादन किया

1 12 11683-84।

2 12 . 326, 8।

3 12 ; 340-55, 12 ; 303, 163 ; 13 14, 420।

4 पुरुषकर्मादिनिमित्तो भूतसर्वः, कर्महेतवो दोषाः प्रवृत्तिश्च स्वगुणविशिष्टाश्चेतना असदुत्पद्यत उत्पन्न निरुद्यत इति योगानाम् (न्यायभाष्य, 1 : 1, 29)। उद्योतकर का कहना है कि इस योग के अनुसार इन्द्रियों के अथ पञ्चगुणों से निमित्त हुए हैं।

गया है। इसे 'समाधिपाद' कहते हैं। द्वितीय भाग 'साधनापाद' में लक्ष्य-प्राप्ति के साधनों की व्याख्या है। तीसरे में उन अलौकिक सिद्धियों का वर्णन है जो योग की क्रियाओं द्वारा प्राप्त की जा सकती है। यह 'विभूतिपाद' कहलाता है। और चौथे में मोक्ष का स्वरूप बताया गया है। यह 'कैवल्यपाद' है।¹ याज्ञवल्क्यस्मृति के अनुसार, योगदर्शन का आदि सस्यापक हिरण्यगर्भ था, और माधव निर्देश करता है कि 'इसके साथ पतञ्जलि के योगदर्शन का रचयिता होने में कोई विरोध हो नहीं होता क्योंकि स्वयं पतञ्जलि ने अपने ग्रन्थ को 'अनुशासन' कहा है, जिसमें 'अनु' उपसर्ग का अर्थ ही बताता है कि पतञ्जलि का कथन एक प्रारम्भिक रहस्योद्घाटन के पीछे आता है और यह उक्त दर्शन-पद्धति का अपने आपमें प्रथम सूत्रीकरण नहीं है।² व्याकरण (अर्थात् महाभाष्यकर्ता) पतञ्जलि का काल द्वितीय शताब्दी ई० पू० बताया गया है,³ यद्यपि उक्त व्याकरण पतञ्जलि और योगसूत्र के रचयिता पतञ्जलि दोनों एक ही व्यक्ति थे—यह अभी सिद्ध नहीं हो सका है।⁴ योगसूत्र पर व्यास का भाष्य (चौथी शताब्दी ई०) योग के सिद्धान्तों की सर्वमान्य व्याख्या है। वाचस्पति ने व्यास के भाष्य पर एक वृत्ति 'तत्त्ववैशारदी' (नवीं शताब्दी) लिखी है। भोजकृत

1 क्योंकि अन्य सम्प्रदायों की समीक्षाएँ योगसूत्र के चौथे भाग में आती हैं और 'इति' शब्द जो ग्रन्थ की समाप्ति का द्योतक है, तीसरे भाग के अन्त में आया है, इससे यह प्रतीत होता है कि चौथा भाग पीछे से मिलाया गया है। देखिए दास गुप्ता हिस्ट्री आफ इंडियन फिलासफी, पृष्ठ 230।

2 सर्वदर्शनसंग्रह, 15।

3 पतञ्जलि का योगसूत्र दूसरी शताब्दी ई० पू० में रचा गया माना जाता है, यद्यपि कुछ की सम्मति यह है कि यह बहुत पीछे का अर्थात् चौथी शताब्दी ई० का है। परमाणुवाद (1 : 40), सौत्रान्तिकों की समय सम्बन्धी प्रकल्पना कि काल क्षणों की श्रृंखला है (3 : 52), स्फोटवाद (देखिए योगभाष्य, 3 : 17) तथा बौद्ध आदर्शवाद (4 : 15-17) का उल्लेख योगसूत्र में आया है।

यह मानकर कि वैशेषिकसूत्र में वसुबन्धु के आदर्शवाद की समीक्षा की गई है, प्रोफेसर बुद्धस योगसूत्र के निर्माणकाल की पूर्वतर सीमा चौथी शताब्दी ई० रखते हैं। उनकी सम्मति इस तथ्य से पुष्ट होती प्रतीत होती है कि नागार्जुन ने अपनी 'कारिका' में 'योगदर्शन' का उल्लेख नहीं किया है। यह तर्क हमें दूर तक नहीं ले जाता, क्योंकि यह स्वीकृत तथ्य है कि नागार्जुन के 'उपायकीशाल्यहृदयशास्त्र' के चीनी अनुवाद में योग का उल्लेख दर्शनशास्त्र की आठ शाखाओं में से एक शाखा के रूप में मिलता है, और बौद्ध आदर्शवाद का समय वसुबन्धु तथा असग से पूर्ववर्ती माना जा सकता है। जैकोबी के विचार में, योगदर्शन 300 ई० पू० में विद्यमान था। उमास्वातिकृत 'तत्त्वार्थसूत्र', 2 : 52, में योग-सूत्र, 3 : 22 का उल्लेख है। उमास्वाति, जो अपने टीकाकार सिद्धसेन (पाचवीं शताब्दी) से पूर्व का होना चाहिए, साधारणतः तीसरी शताब्दी ई० का माना जाता है। इस प्रकार पतञ्जलि का समय 300 ई० के पश्चात् का नहीं हो सकता।

4 भोज योगसूत्र पर अपनी टीका, 'राजमार्तण्ड' (प्रस्तावना, पृष्ठ 5) में कहता है कि उसने व्याकरण, योग और वैद्यक विषयों पर ग्रन्थ लिखे, और इस प्रकार "पतञ्जलि के समान हमारी वाणी, चित्तों तथा शरीरों के मत्तों को दूर किया।" इस तरह वह व्यक्त करता है कि पतञ्जलि ने व्याकरण (वाणी), योग (चित्त) और वैद्यक (शरीर) के विषयों पर ग्रन्थ लिखे। यह सबसे पूर्ववर्ती उल्लेख है। तो भी इस विषय में सन्देह है कि प्रस्तावना भोज की लिखी हुई है। बूद्धस ने अपने 'इण्ट्रोडक्शन टू दि योग सिस्टम' (हार्वर्ड ओरियण्टल सीरीज) नामक ग्रन्थ में महाभाष्य के रचयिता व्याकरण पतञ्जलि तथा योगसूत्र के रचयिता पतञ्जलि को एक मानने का विरोध किया है। उक्त दोनों ग्रन्थों में न तो भाषा सम्बन्धी और न सिद्धान्त-सम्बन्धी ही समानताएँ पाई जाती हैं। महान व्याकरण, जैसे भर्तृहरि, कैयट, वासन और गणेश ने योगसूत्र के रचयिता की व्याकरण के साथ एकात्मता का कहीं उल्लेख नहीं किया।

‘राजमार्तण्ड’ एक अत्यधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। विज्ञानभिक्षु का ‘योगवार्तिक’, जो योगभाष्य पर एक प्रचलित टीका है, और ‘योगसारसंग्रह’ में दोनों पुस्तकें उपयोगी हैं। उक्त ग्रन्थकर्ता कुछ विषयों पर वाचस्पति के विचारों की आलोचना करता है और योगदर्शन को उपनिषदों के दर्शन के समीप लाने का प्रयत्न करता है।¹ प्रत्येक विचार-पद्धति योग की विधियों का उपयोग अपने हित के लिए करती है। कुछ परवर्ती उपनिषदें—यथा मंत्री, शाण्डिल्य, योगतत्त्व, ध्यान-विन्दु, हस, वराह और नादविन्दु—योग के सिद्धान्तों को बहुत महत्त्व देती हैं।

4 सांख्य और योग

पतञ्जलि ने योग के विचारों को व्यवस्थित रूप दिया और उन्हें सांख्य की तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी पृष्ठभूमि पर स्थित किया, जिसे उन्होंने परिवर्तन के साथ स्वीकार कर लिया। प्रारम्भिक ग्रन्थों में योग के सिद्धान्त सांख्य के विचारों के साथ ही मिलते हैं।² योग ने पञ्चीस तत्त्वों को स्वीकार कर लिया और उनके सम्बन्ध में विवाद की कोई आवश्यकता अनुभव नहीं की। विद्व की रचना नहीं हुई और यह नित्य है। इसमें परिवर्तन अवश्य होते रहते हैं। अपनी तात्त्विक अवस्था में इसे प्रकृति के नाम से पुकारा जाता है, जिसका साहचर्य गुणों के साथ है और उस रूप में यह सदा वैसा ही है। जीवात्माएं असत्य हैं, जो जीवित प्राणियों में जीवन फूँकती हैं और स्वभाव से निर्मल, नित्य और निर्विकार हैं। किन्तु बिद्व के साथ सम्बन्ध होने से वे परोक्ष रूप में सुखो तथा दुःखों के अनुभव करनेवाली बनती हैं और अपने सासारिक जीवन में नाना प्रकार की शरीरा-कृतियों को धारण करती हैं। प्रकृति के विकास के विषय में योग का मत है कि विकास की दो समानान्तर पद्धतियाँ हैं जो महत् से आरम्भ करती हैं और एक पक्ष में अहंकार, मन, पाच ज्ञानेन्द्रियों तथा पाच कर्मेन्द्रियों के रूप में विकसित होती हैं, तथा दूसरे पक्ष में, पाच सूक्ष्म तन्मात्राओं द्वारा पाच महाभूतों में विकसित होती हैं। व्यास के अनुसार, महाभूत पाच सारतत्त्वों से निकले हैं, और अथारह इन्द्रिया अहंकार अथवा अस्मिता में निकली हैं। तन्मात्राएं अहंकार से नहीं निकली, बल्कि वे अस्मिता के साथ छः अविशेष कहाती हैं और उनकी उत्पत्ति महत् से हुई। विज्ञान भिक्षु का विचार है कि व्यास ने केवल बुद्धि के परिवर्तनों को दो विभागों में वर्णित किया है, किन्तु उनका तात्पर्य इस प्रकार का सुझाव देने से नहीं है कि महत् से तन्मात्राओं की उत्पत्ति अहंकार पर आश्रित नहीं है।³ सांख्य में, अहंकार सात्त्विक रूप में इन्द्रियों को जन्म देता है, और तमोरूप में तन्मात्राओं को जन्म देता है, और ये दोनों ही महत् में अवरोध रहते हैं। इस प्रकार सांख्य और योग का विकास-विषयक यह भेद कुछ अधिक गम्भीर नहीं है। हम देखते हैं कि योग सांख्य-प्रतिपादित तीन आत्म्यन्तर इन्द्रियों को ‘चित्’ का नाम देता है। यह अहंकार और मन की बुद्धि से पृथक् नहीं समझता। इन्द्रियों को भी यह स्वरूप में

1 योगदर्शन पर लिखे गए अन्य ग्रन्थों में, जैसा कि नागोजी भट्ट (नागेश भट्ट), नारायण भिक्षु और महादेव के ग्रन्थों में, अपनी पूर्वधारणाओं के अनुरूप, पतञ्जलि के विचारों को परिवर्तित किया गया है।

2 देखें वटोपनिषद्। योगसूत्र पर व्यासवृत्त वृत्ति का नाम सांख्यप्रवचनभाष्य है, जो सांख्य तथा योग में परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध प्रदर्शित करता है।

3 योगवार्तिक, 1 45।

भौतिक ही मानता है और इसलिए सूक्ष्म शरीर मानने की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती।

वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप के विषय में अज्ञान ही इच्छाओं आदि को जन्म देता है, और ये इच्छाएँ ही ससार में समस्त दुःख का आधार हैं। अज्ञान का आदि-उद्भव क्या है इस प्रकार का प्रश्न उठाना निरर्थक है, क्योंकि स्वयं ससार ही अनादि है। प्रलयकाल में भी जीवात्माओं के चित्त प्रकृति की अवस्था में लौट जाते हैं और उसके अन्दर अपनी-अपनी अविद्याओं के साथ समाविष्ट रहते हैं। प्रत्येक नई सृष्टि अथवा विज्व के विकास के समय इनकी रचना नये सिरे से होती है, जिनमें व्यक्तिगत अविद्याओं के कारण उचित परिवर्तन हो जाते हैं। ये अविद्याएँ अपने-अपने चित्तों के अन्दर क्लेश के रूप में अभिव्यक्त करती हैं, जिनसे आगे चलकर कर्माशय, जाति, आयु और भोग प्राप्त होते हैं। योगदर्शन के अनुसार, ईश्वर तथा अविद्या इन दो प्रेरक शक्तियों के द्वारा सृष्टि की रचना होती है। अविद्या के बल से प्रकृति की सदा चक्र में रहनेवाली शक्ति अपने-आपको मानसिक तथा भौतिक जगत् के परिवर्तनों में परिवर्तित कर लेती है, तथा ईश्वर प्रकृति के आधिपत्य के बाहर रहते हुए भी प्रकृति द्वारा उपस्थित की गई बाधाओं को दूर कर सकता है। अविद्या बुद्धिबुध्न्य होने के कारण असंख्य पुरुषों की इच्छाओं से अभिज्ञ है। ईश्वर प्रज्ञासम्पन्न होने से प्रकृति के परिवर्तनों को पुरुषों के लक्ष्यों के अनुकूल बनाता रहता है। जीवात्मा प्रकृति में लिप्त रहने के कारण अपनी निर्मलता तथा निर्दोषता से च्युत हो जाती है। योगदर्शन के अनुसार, मनुष्य प्रकृति के इतना अधीन नहीं है जितना कि सांख्य के अनुसार है। उसे अधिक स्वातन्त्र्य प्राप्त है और, ईश्वर की सहायता से, वह अपनी भुक्ति प्राप्त कर सकता है। सांख्य और योग दोनों में ही एक समान जन्म का चक्र, अपने नाना दुःखों के साथ, एक ऐसा विषय है जिससे छूटकारा पाना है। प्रधान आत्मा का सयोग इस ससार का कारण है। इस सयोग के विनाश का नाम ही मोक्ष है और उसका साधन है पूर्ण अन्तर्दृष्टि¹ आत्मा द्रष्टा है और प्रधान ज्ञान का विषय (प्रमेय)² है। इन दोनों का सयोग ही ससार का कारण है।

मोक्ष का लक्ष्य पुरुष का प्रकृति से पृथक् हो जाना है, और इस लक्ष्य की पूर्ति दोनों में भेद करने से होती है। जहाँ सांख्य के मत में ज्ञान ही मोक्ष का साधन है, वहाँ योगदर्शन चित्त की एकाग्रता तथा क्रियात्मक प्रयत्न पर बल देता है।³ जैसा कि हम देख

1 बुद्धवहुल ससारो हेयः, प्रधानपुरुषयो सयोगो हेमहेतुः । सयोगस्यात्यन्तिकी निवृत्तिर्हानम्, हानोपायः सम्यग्दर्शनम् (योगभाष्य 2 15) ।

2 2 18 ।

3 मधुसूदन सरस्वती ज्ञान और योग की मोक्षप्राप्ति के लिए भिन्न भिन्न प्रकार के दो साधन बताता है और भगवद्गीता, 6 29 पर अपनी टीका में योगवासीष्ठ में से इस प्रकार का एक उद्धरण देता है 'मन को बहुशय आदि के साथ दमन करने के योग और ज्ञान दो साधन हैं। मानसिक क्रिया के दमन का नाम योग है और यथावग्रहण का नाम ज्ञान है। कुछ मनुष्य ऐसे होते हैं जिनके लिए योग सम्भव नहीं है और अन्य कुछ ऐसे हैं जिनके लिए ज्ञान सम्भव नहीं है।'

दो तमो चित्तनाशस्य योगो ज्ञान च राघव ।

योगो वृत्तिनिरोधो हि ज्ञान सम्यग्वेक्षणम् ।

असाध्यं कस्यचिद् योग वस्यचिद् तत्त्वनिश्चयः ।

तुलना: श्रीजिह्वा भागवत निर्वाणानां ज्ञानयोगो न्यासिनामिह वसु (भगवद्गीता, 5 5, योगसारसंग्रह, 1 7) । यह सब हमारी मनोवैज्ञानिक वृत्ति पर निर्भर करता है। सम्भवतः अतर्मुख व्यक्ति योग का आश्रय नहीं, जबकि बहुमुख व्यक्ति सारंग्य की ओर प्रवृत्त होगा ।

चुके हैं, भगवद्गीता तथा श्वेताश्वतर उपनिषद् में 'सांख्य' ज्ञान के मार्ग से मोक्ष प्राप्त करने का नाम है, और 'योग' क्रियात्मक प्रयत्न अथवा अनासक्तिभाव से कर्म करने के मार्ग से मोक्ष प्राप्त करने का नाम है।¹ इस प्रकार जहाँ सांख्य तात्त्विक अन्वेषणों में व्यग्र है, वहाँ योग भक्तिपरक साधनाओं के स्वरूप तथा मानसिक निष्कृष्ट का विवेचन करता है। इसीलिए योगदर्शन को ईश्वरपरक विचार प्रकट करने के लिए वाच्य होता पड़ा, इसीलिए इसे कपिल के निरीश्वर सांख्य से भिन्न करके ईश्वर सांख्य की संज्ञा दी गई। योग का उद्देश्य मानव की प्रकृति के बन्धन से मुक्त करना है। प्रकृति का उन्नततम रूप चित्त है, और योग उस मार्ग का निर्वेश करता है जिसके द्वारा मनुष्य अपने को चित्त के बन्धनों से उन्मुक्त कर सकता है। हम चित्त को उसके स्वाभाविक व्यापारों से हटाकर सामारिह दुःख पर विजय प्राप्त कर सकते हैं तथा संसार से छुटकारा पा सकते हैं।

5. मनोविज्ञान

सांख्या जिसे 'महत्' कहता है, योग उसे ही 'चित्त' कहता है।² इसकी उत्पत्ति प्रकृति से सबसे पहले हुई, यद्यपि इसे सर्वतोप्राप्ती अर्थों में लिया जाता है जिससे इसके अन्तर्गत बुद्धि, आत्मचैतन्य तथा मन भी सम्मिलित हैं।³ यह तीनों गुणों के अधीन है और तत्तद् गुण के प्राधान्य के कारण नानाविध परिवर्तनों में से गुजरता है। तात्त्विकरूप में यह ध्वजतन है, यद्यपि यह निकट-स्थित आत्मा के प्रतिबिम्ब से संचेतन हो जाता है। जब यह इन्द्रियों द्वारा प्रेमम पदार्थों से प्रभावित होता है तो परिवर्तनों में आ जाता है। इसके भग्दर प्रतिबिम्बित पुरुषों के चैतन्य से ऐसा आभास होने लगता है कि यही अनुभव का कर्ता है। यथार्थ में, चित्त दृश्य है जिसका प्रतिबिम्ब के कारण आत्मा इन्द्र है। कारण-रूप चित्त आकाश के समान सर्वव्यापक है, और जितने पुरुष हैं उतने ही चित्त भी हैं क्योंकि प्रत्येक पुरुष के साथ एक-एक चित्त सम्बद्ध है। चित्त पूर्वानुपर जीवनों में नाना-विध आश्रयस्थानों के अनुकूल सिकुड़ता तथा फैलता रहता है। जब पुरुष एक पदुसरीर धारण करता है तो यह सकुचित प्रतीत होता है और पुरुष के मनुष्यदेह धारण करने पर यह अपेक्षाकृत प्रसारित प्रतीत होता है। इस प्रकार का सकुचित अथवा प्रसारित चित्त कार्यचित्त है, जो चैतन्य की दशाओं में अपने को व्यक्त करता है। मृत्यु के समग्र कारण-चित्त, जो सदा पुरुष के साथ सम्बद्ध रहता है, अपने की कार्यचित्त के रूप में नये शरीर में अभिव्यक्त करता है, जिसका निर्माण पूर्वजन्म के पुण्य व पाप कर्मों के अनुसार प्रकृति द्वारा हुआ है। योग इस प्रकार के एक पुरुष-सूक्ष्म शरीर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता जिसमें चित्तबन्ध रहे।⁴ जहाँ कारणचित्त सदा विभू अर्थात् सर्वव्यापी रहता है, यह कार्यचित्त अपने आश्रयरूप शरीर के अनुकूल सिकुड़ा अथवा फैला हुआ प्रतीत होता है।⁵

1. भगवद्गीता, 13 : 24 ; महाभारत भी देखिए 12 : 11679-11707 ।

2. भी देखिए सर्वसिद्धान्तसारधर्मः, 10 : 4, 6, जहाँ मीरुधर्म के अनुसार केवल ज्ञान का लक्षणार्थ बताया गया है ।

3. वेदान्त में चित्त का प्रत्यक्ष बुद्धि के पर्यायवाची रूप में या इसके परिवर्तनों के लिए हुआ है। देखिए वेदान्तसार ।

4. चित्तसिद्धान्त कारण बुद्धिपुरुषसमाधि (भावप्रति), योगसूत्र, 1 : 1 पर ।

5. शब्दार्थसार, 4 : 10 ।

6. परन्तु सांख्य चित्त को अनिवार्य रूप में सर्वव्यापक नहीं मानता । योगसूत्र, 4 : 10, पर व्यास तथा वाचस्पति को देखिए । तुलना करें, नागेश सांख्य, प्रतिपुष्प सर्वशरीरतासाधारणमैत्रेय

योगसाधन का यह उद्देश्य है कि रजोगुण तथा तमोगुण का दमन करके चित्त को उसके मूल स्वरूप, अर्थात् सर्वव्यापी कारणचित्त, में ज़ौटा दे। जब चित्त को अपना सर्वव्यापी रूप पुन प्राप्त हो जाना है तो योगी सर्वज्ञता प्राप्त कर लेता है। जब यह पुरुष के समान निर्मल हो जाता है तो पुरुष को मोक्ष प्राप्त हो जाता है। चित्त के द्वारा ही पुरुष पदार्थों से अभिज्ञ होता है तथा इस जगत् के सम्बन्ध में प्रविष्ट होता है।¹ चित्त का अस्तित्व पुरुष के लिए है, जो विचार सवेदना तथा इच्छा से भी अधिक अगाध है।² ज्ञान में पुरुष अर्थात् आत्मा का स्वरूप परिवर्तित नहीं होता, यद्यपि इसे ज्ञान का अधिष्ठान कहा जाता है।³ जब चैतन्य विचार करनेवाले द्रव्य अर्थात् चित्त रूपी दर्पण में प्रतिबिम्बित होता है तथा तदाकार हो जाता है, जैसेकि चित्त पदार्थ के आकार को धारण कर लेता है, तब परिणामस्वरूप ज्ञान उत्पन्न होता है। चित्त परिवर्तित हो जाता है और जो पदार्थ उसके समक्ष प्रस्तुत होते हैं उनका रूप धारण कर ले सकता है, किन्तु यह जो देखता है उसका प्रत्यक्षज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता, क्योंकि यह अपने स्वरूप में अचेतन है।⁴ इसपर पड़ता हुआ आत्मा का प्रतिबिम्ब ही इसे प्रस्तुत पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान कराता है। समस्त विषयनिष्ठ ज्ञान में, चित्तविषय तथा विषयी दोनों से प्रभावित होता है। चित्त के सदा परिवर्तनशील होने पर भी हमारा ज्ञान स्थिर होता है, क्योंकि आत्मा, जो वास्तविक ज्ञाता है, स्थिर है। फिर क्योंकि चित्त में एक समय में एक ही परिवर्तन हो सकता है, इसलिए आत्मा एक समय में एक ही ज्ञान प्राप्ति करती है। इस प्रकार हम चित्त तथा पदार्थ दोनों का ज्ञान एक ही साथ प्राप्ति नहीं कर सकते।⁵ प्रत्यक्ष देखे गए पदार्थ हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान से स्वतन्त्र अपना अस्तित्व रखते हैं। जो वस्तु के ज्ञान को उत्पन्न करता है वह स्वयं वस्तु को उत्पन्न नहीं करता।⁶ दो भिन्न-भिन्न विचार एक काल में उत्पन्न नहीं हो सकते।⁷ चित्त में उत्पन्न हुए प्रभाव अपने अवशिष्टांश छोड़ जाते हैं, जो प्रयोजनो, इच्छाओं, नये जन्मों और आगामी अनुभवों के कारण होते हैं। चित्त के व्यापार (क्रियाएँ) सम्भाव्य क्षमताएँ उत्पन्न करते हैं, और वे अपनी ओर से अन्य सम्भाव्यताओं को उत्पन्न करती हैं, और इस प्रकार यह ससारचक्र बराबर चलता रहता है।⁸ इन सम्बन्धों से वासनाएँ तथा इच्छाएँ उदय होती हैं और व्यक्तित्व का भाव उत्पन्न होता है। यह सासारिक जीवन वासनाओं तथा इच्छाओं से बना है। विषयी अहंभाव से भिन्न है, जोकि सासारिक अनुभव पर निर्भर है। अहंभाव का जीवन वेचैन तथा असन्तुष्ट है, क्योंकि यह इन पांच प्रकार के क्लेशों के अधीन है अविद्या, अर्थात् अनित्य को समझना, अपवित्र

चित्तम्। किन्तु घटप्रसादरूप, स्वल्पमहदाध्यधेदेन प्रतीपवत् स्वल्पमहृच्छरी रमेदेन, सकोचविकास-
चालितया स्वल्पमहत्परिमाणञ्च न तु विभु 4 10।

1 1 2 2 6 17 और 20।

2 चित्त आत्मा के सग्न में नहीं किन्तु केवल इसके समीप है। यह सामीप्य इसके साथ आत्मा के किसी दैहिक अथवा कालिक सह सम्बन्ध का परिणाम नहीं है। विनिष्ठ लक्षण यह है कि आत्मा चित्त के साथ नैसर्गिक सामंजस्य (योग्यता) धारण किए हुए रहती है। आत्मा अनुभव कर सकती है और चित्त अनुभव का विषय है। चित्त को जबकि यह परिवर्तित होकर नानाविध पदार्थों का रूप धारण करता है अनुभव का विषय बताया गया है (वाचस्पति 1 4)।

3 2 20।

4 4 17 19।

5 4 20।

6 4 16।

7 4 19।

8 एव वृत्तिसंस्कारचक्रमनिश्चमाववते। (योगभाष्य 1 5)।

को पवित्र मानना, दुःखदायी को सुखदायी समझ लेना, तथा अनात्म को आत्मा जानना ।¹ अस्मिता, अर्थात् शरीर तथा मन के उपकरणों में आत्मभाव भ्रमवश मान लेना ।² राग, अर्थात् सुखकारी पदार्थों में लिप्त हो जाना । द्वेष, अर्थात् दुःखदायी पदार्थों से घृणा । अभिनिवेश, अर्थात् जीवन के प्रति सहज आसक्ति तथा मृत्यु का भय ।³ आत्मा तथा चित्त के सम्बन्ध का पृथक् हो जाना ही मोक्ष है । जब आत्मा चित्त से स्वतन्त्र हो जाती है तो यह अपने स्थान पर लौट आती है—वासना से रहित, निष्प्रयोजन तथा अशरीरी हो जाती है । पुरुष अपने सत्त्वस्वरूप में केवल मात्र मन की क्रियाओं का दर्शक है । और जब मन (चित्त) त्रियासील होता है तो आत्मा नानाविध अवस्थाओं का अनुभव करती प्रतीत होती है और जब मन (चित्त) समाधि के अन्दर शान्त तथा निश्चल रहता है तो आत्मा अपने यथार्थरूप में निवास करती है ।

जहाँ योग एक ओर सांख्य की भेदज्ञान द्वारा मोक्ष की प्रकल्पना को मान लेता है, वहाँ इसका मुख्य बल मोक्षप्राप्ति के अन्य साधनों अर्थात् मानसिक क्रियाओं के दमन पर है । मानसिक क्रियाओं के दमन को सुप्त अवस्था के समान न मान लेना चाहिए । योग अथवा एकाग्रता द्वारा हम कृत्रिम स्तरों को हटाते हुए आन्तरिक आत्मा तक पहुँचते हैं । एकाग्रता चित्त का इसकी पाँचों स्थितियों में एक गुण है ।⁴ जब रजोगुण का आधिक्य होता है तो चित्त क्षिप्त अथवा बेचैन होता है तथा पदार्थों द्वारा इतस्ततः घलायमान रहता है । हम अपनी वासनाओं तथा प्रयोजनों से प्रेरित होकर पदार्थों पर ध्यान गड़ा सकते हैं, किन्तु इस प्रकार की एकाग्रता हमें यथार्थ मुक्ति में सहायक नहीं हो सकती । जब तमोगुण का आधिक्य होता है तो चित्त मूढ़ हो जाता है और निद्रारूप परिवर्तन के अधीन हो जाता है । यह विक्षिप्त होता है, क्योंकि प्रायः प्राकृतिक दोषों अथवा आकस्मिक आपत्तियों के कारण यह अस्थिर रहता है । साधारण मन इस अवस्था में सुखदायक विषयों का पीछा करता है तथा दुःखदायी विषयों से दूर हटता है । इन तीनों को अपूर्ण कहा गया है क्योंकि ये तीन गुणों से सम्बद्ध हैं । जब मन ध्यान के योग्य किसी एक ही विषय में मग्न रहता है और सत्त्वगुण से व्याप्त होता है तो उसे 'एकाग्र' कहा जाता है । यह अवस्था मन को महत्तम पुरुषार्थों के योग्य बना देती है । जब इसके विकारों पर रोक लग जाती है तो यह निरुद्धावस्था में रहता है । यद्यपि अतनिहित संस्कार बने रहते हैं,⁵ पर मानसिक परिवर्तनों का प्रभाव रुक जाता है । योग के मनोवैज्ञानिक स्वीकार करते हैं कि एकाग्रता मन की सब अवस्थाओं का एक सामान्य लक्षण है, यद्यपि समाधि की अवस्था में यह अपने सबसे गहनरूप में पाई जाती है । प्रत्येक मानसिक परिवर्तन (वृत्ति) अपने पीछे एक संस्कार अथवा अतनिहित प्रवृत्ति छोड़ जाती है जो उचित अवसर आने पर अपने को सचेतन अवस्था में अभिव्यक्त कर सकती है । समान वृत्तियाँ समान प्रवृत्तियों को अवित्त प्रदान करती हैं । योगी को उचित है कि वह न केवल वृत्तियों की रोकथाम करे, बल्कि प्रवृत्तियों का भी नाश करे, अन्यथा वे पुनः फूट पड़

1 2 5 । पुरुष तथा बुद्धि के मध्य जो भेद है उसकी केवल अख्याति (न देखना) ही अविद्या नहीं है, बल्कि अविद्या प्रविष्टा है, जिसके कारण हम बुद्धि व-स्थान समझने लगते हैं । अविद्या (योगभाष्य, 2 : 5) ।

4 2 : 6 ।

3 2 : 7-9 ।

4 म च सर्वभौमश्चित्तरथ धर्म (योगभाष्य 1 : 1) ।

5 ये दोनों सम्प्रज्ञात तथा असम्प्रज्ञात समाधि के अनुरूप हैं । पहली तीन भी योग के अन्तर्गत आती हैं, क्योंकि एकाग्रता जाग्रदवस्था में भी किसी न किसी अंश में पाई जाती है । यत्किञ्चिन्चित्त-वृत्तिनिरोधम् (योगसारसंग्रह, 5) ।

सकती है। जब मन अपनी वृत्तियों से रहित होता है तो इसे समापत्ति अवस्था में कहा जाता है, और यह किसी भी पदार्थ के रूप को, जो इसके समक्ष प्रस्तुत किया गया हो, धारण कर लेता है।¹ यह पदार्थ के स्वरूप को, जैसा वह अपने-आपमें है, धारण कर लेता है।

इस समापत्ति अवस्था के निम्नतम रूप भी है। सवितर्क समापत्ति में शब्द, पदार्थ तथा उनके अर्थ (शब्दार्थज्ञान) सब मिले रहते हैं।² जब शब्द और अर्थ हट जाते हैं, अर्थात् जब स्मृति उनसे शून्य हो जाती है, तो पदार्थ मन के अन्दर अपने विशिष्ट रूप में प्रकट होता है और वह मन की निर्वितर्क समापत्ति अवस्था में।³ व्यास कहते हैं “जब स्मृति शब्दों के परम्परागत प्रयोग के स्मरणों से रहित होकर निर्मल हो जाती है, और जब सकेन्द्रित अन्तर्दृष्टि (समाधि-प्रज्ञा) अनुमान-सम्बन्धी विचारों के सम्बन्धों (विकल्पों) अथवा जो कुछ सुना गया उस सबसे उन्मुक्त हो जाती है, तो अभिप्रेत पदार्थ अपने वास्तविक स्वरूप में रहता है, उससे अधिक कुछ नहीं और इस स्थिति के विषय में विशेष रूप से कहा जाता है कि पदार्थ अपने वास्तविक रूप में है, इसके अतिरिक्त कुछ नहीं।”⁴ यह उच्चश्रेणी का (परम) प्रत्यक्ष है और समस्त आनुमानिक तथा शाब्दिक (आप्त) ज्ञान का आधार है। इसीसे इनका अस्तित्व है।⁵ इस ज्ञान के साथ न तो आनुमानिक और न आप्त ज्ञान का ही विचार रहता है।⁶ सविचार अथवा निविचार समापत्ति अवस्थाएँ भी हैं। पहली अर्थात् सविचार समापत्ति का सम्बन्ध उन सूक्ष्म तत्त्वों से है जिनकी आकृतियाँ व्यक्त हो गई हैं और देश, काल तथा कारण सम्बन्धी अनुभव से लक्षित हैं। इसमें एक सूक्ष्म तत्त्व, जो एक विचार से जानने योग्य होता है और अभिव्यक्त आकृतियों से विशेषत्व प्राप्त करता है, अन्तर्दृष्टि का विषय होता है। निविचार समापत्ति का सम्बन्ध सब प्रकार से और हर हालत में ऐसे सूक्ष्म तत्त्वों से है जो किसी भी प्रकार की आकृतियों में—अर्थात् अभिव्यक्ति अथवा अन्तर्निहित अथवा अव्य-पदेश्य से—लक्षित नहीं होते और फिर भी सब आकृतियों के अनुकूल हैं और सबका सारतत्त्व हैं। निविचार समापत्ति में अन्तर्दृष्टि अभिप्रेत पदार्थ बन जाती है, इससे अधिक कुछ नहीं।⁷ सविचार समापत्ति तथा निविचार समापत्ति के प्रतिपाद्य विषय सूक्ष्म पदार्थ हैं, जबकि सवितर्क समापत्ति तथा निर्वितर्क समापत्ति स्थूल पदार्थों का प्रतिपादन करती हैं। और ये सब सर्वोच्च समाधि के रूप कही जाती हैं, क्योंकि ये एकाग्रता के लिए विषय प्रस्तुत करती हैं। पुरुष, यद्यपि सूक्ष्म है, किन्तु उक्त प्रकार की समाधियों का विषय नहीं है।

हमारा मन विरोधी शक्तियों का एक रणक्षेत्र है, जिन्हें अधीन करने की आवश्यकता है ताकि एकत्व स्थापित हो सके। कुछ इच्छाएँ ऐसी हैं जो तृप्ति चाहती हैं, कुछ

1 1 41 ।

2 1 42 ।

3 1 43 ।

4 योगभाष्य 1 43 ।

5 तच्च श्रुतानुमानयार्थचम् । तत् श्रुतानुमाने प्रभवत (योगभाष्य, 1 43) ।

6 न च श्रुतानुमानगतमहभूत तद्दृष्टवन्तम् (योगभाष्य, 1 43) ।

7 योगभाष्य, 1 44 ।

जीवन की प्रत्यक्ष प्रेरणाएँ हैं, जैसेकि आत्मरक्षा तथा पुनर्जन्म की प्रेरणाएँ, जो सरलता से वय में नहीं आ सकती। समाधि के मार्ग में बाधाएँ भिन्न-भिन्न प्रकार के मिथ्या विश्वास हैं,¹ अर्थात् अज्ञान (अविद्या), अहंभाव (अस्मिता), राग, द्वेष और जीवन में बिपटे रहना (अभिनिवेश)। इसके अतिरिक्त और भी बाधाएँ हैं, यथा दृग्गता, आलस्य, संशय, प्रमाद, दोषेभूतिना, मासारिकता, भ्रांतिमय प्रत्यक्ष, एकाग्रभाव में अस्थिरता और उत्तरे सफलता प्राप्त करने पर भी अस्थिरता।² जहाँ मिथ्या विश्वासों के के भिन्न-भिन्न रूप समाधि के अयोग्य जीवन की सामान्य प्रवृत्ति को बतलते हैं, वहाँ दूसरी सूनी व्योरेदार ऐसी दशाओं का वर्णन करती है जो समाधि की प्रतिमा में बाधक होती हैं।

6. प्रमाण

प्रत्यक्ष, अनुमान तथा भाष्ट प्रमाण—ये ज्ञान के तीन साधन स्वीकार किए गए हैं।³ जब चित्त इन्द्रियमार्गों द्वारा किसी बाह्य पदार्थ से प्रभावित होता है, तो यह प्रत्यक्षज्ञान की अवस्था है। मानसिक वृत्ति का तोषा सम्बन्ध पदार्थ के साथ होता है। यद्यपि पदार्थ में जातिगत तथा विशिष्ट दोनों प्रकार के लक्षण विद्यमान हैं, तो भी प्रत्यक्ष में हमें विशिष्ट से अधिक वास्ता रहता है। योग बाह्य पदार्थों की वयार्थता को स्वीकार करता है। विश्व के समान, समस्त इन्द्रिय-बाह्य पदार्थों के अपने-अपने मित्य मूलदर्श हैं, जो इन्द्रियमार्ग परिवर्तनों में से गुजरते हैं, किन्तु कभी सर्वथा नष्ट नहीं होते। जब एक पदार्थ दूसरे में परिवर्तित होता है तो केवल इसके रूप में ही परिवर्तन होता है। और जब सब रूप नष्ट हो जाते हैं तो पदार्थ अपने प्रारम्भिक अर्थात् मूल आदर्श रूप में लौट जाता है। रूप निरन्तर मिथ्याभास नहीं है। जब कभी इन्द्रियो को उत्तेजना देनेवाले पदार्थ उपस्थित रहते हैं तो भवेदमाष्ट उत्पन्न होती है। किन्तु यह भी सत्य है कि यद्यपि प्रस्तुत पदार्थ वही है पर उससे उत्पन्न होनेवाली भवेदमाष्ट भिन्न हो सकती हैं, क्योंकि चित्त तीनों युगों में से कभी किसी, और कभी किसी युग से प्रभावित होकर प्रस्तुत पदार्थ के प्रभाव को ग्रहण करता है।⁴

अनुमान वह मानसिक वृत्ति है जिसके द्वारा हम पदार्थों के जातिगत स्वरूप का बोध प्राप्त करते हैं। अनिवार्य साहचर्य का बोध अनुमान का आधार है। ऐसी दो वस्तुओं में से जो एक-दूसरे से अनिवार्यरूप में सम्बद्ध रहती हैं, एक का प्रत्यक्ष दूसरे के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है।

एक विश्वस्त पुरुष द्वारा प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से प्राप्त किया गया एक पदार्थ का ज्ञान सर्वों द्वारा अर्थात् सकल पदार्थों का सन्ता है। यह ज्ञान का तीव्र साधन है।

प्रामाणिक बोध की चार अन्य प्रकार की मानसिक वृत्तियों से भिन्न किया गया है। विपर्यय एक भ्रात विचार है, जो पदार्थ के स्वरूप के प्रति सत्य नहीं है।⁵ विकल्प (व्यवसाय) शब्दों का एक ऐसा रूप है जिसकी अनुकूलता किसी निश्चित तथ्य से नहीं

1. 1 : 30।

2. योगशास्त्र, 2 : 3। और देखिए योगशास्त्र, 1 : 8।

3. योगसूत्र 1 : 7।

4. 4 : 15-17।

5. 1 : 8।

है।¹ निद्रा वह मानसिक वृत्ति है जिसका समर्थन जागरित तथा स्वप्नमय वृत्तियों के अभाव से होता है।² इसे एक मानसिक वृत्ति इसलिए कहा गया है क्योंकि जागने पर हमें इस विषय की स्मृति रहती है कि हमें किस प्रकार की नींद आई। व्यास कहते हैं “जागने के ठीक पश्चात् मनुष्य को निश्चय ही यह संयोजी स्मृति उत्पन्न न हो सकती, यदि नींद के अन्दर एक कारण का अनुभव न होता, और न ही जागरित अवस्था में उसे इस-पर आधारित अथवा इसके अनुकूल स्मृतियाँ हो सकती।”³ इस प्रकार निद्रा एक विशेष प्रकार का प्रस्तुत विचार (प्रत्यय) है और समाधि में इस मानसिक वृत्ति का भी विरोध करना होगा। किसी पदार्थ का उसके पूर्व अनुभव द्वारा छोड़े गए संस्कार द्वारा फिर से संग्रह (स्मरण) करना स्मृति है।

योग का मत है कि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आप्त प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान सर्वथा प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि, सारय के समान, यह मान लेता है कि आनुभविक ज्ञान पुरुष और बुद्धि के भ्रान्तिमय मिश्रण से उत्पन्न होता है। वस्तुएं जैसी हैं उनके विषय में सत्य ज्ञान केवल योगाभ्यास से ही प्राप्त हो सकता है। व्यास एक श्लोक इस आशय का उद्धृत करते हैं “धर्मशास्त्रो द्वारा, अनुमान द्वारा तथा गहन चिन्तन के अभ्यास की उत्कट इच्छा द्वारा—इन तीन उपायों से वह अपनी अन्तर्दृष्टि को आगे बढ़ाता है तथा उच्चतम योग को प्राप्त करता है।”⁴

7 योग की कला

आत्मविषयक यथार्थता की प्राप्ति मन के विषयनिष्ठ प्रयोग द्वारा नहीं होती बल्कि इसकी क्रियाओं के दमन द्वारा तथा उस मानसिक अधिष्ठान के नीचे अन्तर्प्रवेश करने से होती है जिससे हमारा साधारण जीवन तथा क्रियाकलाप हमारी अपेक्षाकृत दैवीय प्रकृति को छिपाए रखते हैं। यद्यपि हमसे प्रत्येक के अन्दर आत्मा का बीज उपस्थित है, पर हमारा चैतन्य इसे ग्रहण नहीं कर सकता, क्योंकि यह अन्य वस्तुओं में अत्यन्त व्यग्रता के साथ रमा रहता है। इससे पूर्व कि हम अपने चैतन्य को फिर से अन्य दिशा में मोड़ने में समर्थ हो सकें, हमें कठोर अनुशासन में से गुजरना होगा। योगदर्शन प्रेरणा करता है कि मानसिक अवस्थाओं का आवश्यक दमन अभ्यास तथा इच्छाओं पर विजय प्राप्त करके किया जाता है।⁵ इच्छाओं पर विजय की प्राप्ति तो सदाचारमय जीवन का परिणाम है, किन्तु अभ्यास का सम्बन्ध विचार⁶-शक्ति की स्थिरता की ओर प्रयत्न करने से है, जिनकी प्राप्ति पवित्रताकारक कर्म से, जितेन्द्रियता, ज्ञान तथा विश्वास से होती है।⁷ वैराग्य अथवा वासनाऽभाव उस परमपद का अवबोध है जो व्यक्ति को दृष्टि या प्रकाशित

1 1 9।

अभावप्रत्ययावलम्बना वृत्तिनिद्रा (1 10)।

3 योगभाष्य, 1 10।

4 भागमनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च।

विद्या प्रकल्पयन् प्रजा लभते योगमुत्तमम् ॥ (योगभाष्य 1 48।)

वाचस्पति उक्त तीन तथा ध्वषण मनन और निदिध्यासन के मध्य जो अनुबलता है उसका उल्लेख करता है।

5 1 12।

6 1 13 14।

7 योगभाष्य 1 14।

जीवन की प्रवृत्त प्रेरणाएं हैं, जैसेकि आत्मरक्षा तथा पुनर्जनन की प्रेरणाएं, जो सरलता से इस में नहीं आ सकती। समाधि के मार्ग में बाधाएं भिन्न-भिन्न प्रकार के मिथ्या विश्वास हैं,¹ अर्थात् अज्ञान (अविद्या), अहंभाव (अस्मिता), राग, द्वेष और जीवन से चिपटे रहना (अभिनिवेश)। इसके अतिरिक्त और भी बाधाएं हैं, यथा रगता, आलस्य, सशय, प्रमाद, दीर्घगुणिता, सात्त्विकता, आतिथ्य प्रत्यक्ष, एकाग्रभाव में अतृप्तता और उसमें सफलता प्राप्त करने पर भी अस्थिरता।² वहां मिथ्या विश्वासों के के भिन्न-भिन्न रूप समाधि के अयोग्य जीवन की सामान्य प्रवृत्ति को दत्ताते हैं, वही दूसरी सूची व्योरेदार ऐसी दशाओं का वर्णन करती है जो समाधि की प्रक्रिया में बाधक होती है।

6. प्रमाण

प्रत्यक्ष, अनुमान तथा भाष्य प्रमाण—ये ज्ञान के तीन साधन स्वीकार किए गए हैं।³ अब चित्त इन्द्रियमार्ग द्वारा किसी बाह्य पदार्थ से प्रभावित होता है, तो मनुष्यप्रत्यक्षज्ञान की व्यवस्था है। मानसिक वृत्ति का सीमा सम्बन्ध पदार्थ के साथ होता है। यद्यपि पदार्थ में जातिगत तथा विशिष्ट दोनों प्रकार के सक्षण विद्यमान हैं, तो भी प्रत्यक्ष में हमें विशिष्ट से अधिक वास्ता रहता है। योग बाह्य पदार्थों की यथायंता को स्वीकार करता है। विश्व के समस्त, समस्त इन्द्रिय-बालु पदार्थों के अपने-अपने नित्य सुखादर्य हैं, जो इन्द्रियपौचर परिवर्तनों में से गुजरते हैं, किन्तु कभी सर्वथा नष्ट नहीं होते। जब एक पदार्थ दूसरे में परिवर्तित होता है तो केवल इसके रूप में ही परिवर्तन होता है, और जब सब रूप नष्ट हो जाते हैं तो पदार्थ अपने आरम्भिक अर्थात् मूल आदर्श रूप में लौट आता है। रूप निःसन्देह मिथ्याभास नहीं है। अब कभी इन्द्रियों को उत्तेजना देनेवाले पदार्थ उपस्थित रहते हैं तो सवेदनाएं उत्पन्न होती हैं। किन्तु यह भी सत्य है कि यद्यपि प्रस्तुत पदार्थ वही है पर उससे उत्पन्न होनेवाली सवेदनाएं भिन्न हो सकती हैं, क्योंकि चित्त तीनों गुणों में से कभी किसी, और कभी किसी गुण से प्रभावान्वित होकर प्रस्तुत पदार्थ के प्रभाव को ग्रहण करता है।⁴

अनुमान वह मानसिक वृत्ति है जिसके द्वारा हम पदार्थों के जातिगत स्वरूप का बोध प्राप्त करते हैं। अविचार्य साहचर्य का बोध अनुमान का आधार है। ऐसी दो वस्तुओं में से जो एक-दूसरे से अनिवार्यरूप से सम्बद्ध रहती हैं, एक का प्रत्यक्ष दूसरे के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है।

एक विवक्षित पुरुष द्वारा प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से प्राप्त किया गया एक पदार्थ का ज्ञान शब्दों द्वारा अन्यो तक पहुंचाया जा सकता है। यह ज्ञान का तीसरा साधन है।

प्रामाणिक बोध को चार अन्य प्रकार की मानसिक वृत्तियों से भिन्न किया गया है। विपर्यय एक भ्रात विचार है, जो पदार्थ के स्वरूप के प्रति सत्य नहीं है।⁵ विकल्प (वत्सना) शब्दों का एक ऐसा रूप है जिसकी अनुकूलता किसी निश्चित तथ्य से नहीं

1. 1 : 30।

2. योगशास्त्र, 2 : 3। और वैशेष्य योगशास्त्र, 1 : 8।

3. योगसूत्र 1. 7।

4. 4 : 15-17।

5. 1 : 8।

है।¹ निद्रा वह मानसिक वृत्ति है जिसका समर्थन जागरित तथा स्वप्नमय वृत्तियों के अभाव से होता है।² इसे एक मानसिक वृत्ति इसलिए कहा गया है क्योंकि जागने पर हमें इस विषय की स्मृति रहती है कि हमें किस प्रकार की नीद आई। व्यास कहते हैं “जागने के ठीक पश्चात् मनुष्य को निश्चयही यह संयोजी स्मृति उत्पन्न न हो सकती, यदि नीद के अन्दर एक कारण का अनुभव न होता, और न ही जागरित अवस्था में उसे इस-पर आधारित अथवा इसके अनुकूल स्मृतियाँ हो सकती।”³ इस प्रकार निद्रा एक विशेष प्रकार का प्रस्तुत विचार (प्रत्यय) है और समाधि में इस मानसिक वृत्ति का भी विरोध करना होगा। किसी पदार्थ का उसके पूर्व-अनुभव द्वारा छोड़े गए संस्कार द्वारा फिर से संग्रह (स्मरण) करना स्मृति है।

योग का मत है कि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आप्त प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान सर्वथा प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि, साहचर्य के समान, यह मान लेता है कि आनुभविक ज्ञान पुरुष और बुद्धि के भ्रान्तिमय मिश्रण से उत्पन्न होता है। वस्तुएँ जैसी हैं उनके विषय में सत्य ज्ञान केवल योगाभ्यास से ही प्राप्त हो सकता है। व्यास एक श्लोक इस भाष्य का उद्धृत करते हैं “धर्मशास्त्रों द्वारा, अनुमान द्वारा तथा गहन चिन्तन के अभ्यास की उत्कट इच्छा द्वारा—इन तीन उपायों से वह अपनी अन्तर्दृष्टि को आगे बढ़ाता है तथा उच्चतम योग को प्राप्त करता है।”⁴

7 योग की कला

आत्मविषयक यथार्थता की प्राप्ति मन के विषयनिष्ठ प्रयोग द्वारा नहीं होती बल्कि इसकी क्रियाओं के दमन द्वारा तथा उस मानसिक अधिष्ठान के नीचे अन्तर्प्रवेश करने से होती है जिससे हमारा साधारण जीवन तथा क्रियाकलाप हमारी अपेक्षाकृत दैवीय प्रकृति को छिपाए रखते हैं। यद्यपि हमसे प्रत्येक के अन्दर आत्मा का बीज उपस्थित है, पर हमारा चैतन्य इसे ग्रहण नहीं कर सकता, क्योंकि यह अन्य वस्तुओं में अत्यन्त व्यग्रता के साथ रमा रहता है। इससे पूर्व कि हम अपने चैतन्य को फिर से अन्य दिशा में मोड़ने में समर्थ हो सकें, हमें कठोर अनुशासन से गुजरना होगा। योगदर्शन प्रेरणा करता है कि मानसिक अवस्थाओं का आवश्यक दमन अभ्यास तथा इच्छाओं पर विजय प्राप्त करके किया जाता है।⁵ इच्छाओं पर विजय की प्राप्ति तो सदाचारमय जीवन का परिणाम है, किन्तु अभ्यास का सम्बन्ध विचार⁶ शक्ति की स्थिरता की ओर प्रयत्न करने से है, जिसकी प्राप्ति पवित्रताकारक कर्म से, जितेन्द्रियता, ज्ञान तथा विश्वास से होती है।⁷ वैराग्य अथवा वासनाभाव उस परमपद का अवबोध है जो व्यक्ति को दृष्टि या प्रकाशित

1 । 9 ।

अभावप्रत्ययावलम्बना वृत्तिनिद्रा (1 10) ।

3 योगभाष्य, 1 10 ।

4 आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च ।

त्रिधा प्रकल्पयन् प्रजा समते योगमुत्तमम् ॥ (योगभाष्य 1 48 ।)

वाचस्पति उक्त तीन तथा श्रवण, मनन और निदिध्यासन के मध्य जो अनुवृत्तता है उसका उल्लेख करता है ।

5 1 12 ।

6 1 13 14 ।

7 योगभाष्य, 1 14 ।

पदार्थों की आलसता से मुक्त होकर प्राप्त होता है।¹ इस प्रकार का व्यक्ति स्वयं तथा मर्त्यलोक के सुखों की नितांत उपेक्षाभाव से देखता है। वैराग्य के उच्चतम रूप में, जबकि आत्मदर्शन उदय होता है, पदार्थों मकवा उनके गुणों की इच्छा के अयोग होने का कोई भय नहीं रहता।² यह परम मोक्ष की ओर से जाता है, जबकि निम्न श्रेणी का वैराग्य, जिसमें रजोगुण (और इस प्रकार प्रवृत्ति) का अंश शेष रहता है, प्रकृति में लय होने की दशा में परिणत हो जाता है।

मानवीय सन्धान के अन्दर हम पुरुष के अतिरिक्त भौतिक शरीर, जीवनप्रद पतिवाद तथा मानविक तन्त्रों को पाते हैं।¹³ पुरुष दृष्यणीय शरीर और अज्ञान मन के पदों के पीछे छिपा हुआ है, और ये सब योग को विधि की वाष्पाएँ उपस्थित करते हैं। शरीर तथा मन के घनिष्ठ सम्बन्ध पर ध्यान दिया गया है, क्योंकि "दुःख, निराशा, शरीर की अस्थिरता, उच्छ्वास और निश्वास ये सब ध्यानापकरणों के सहायक हैं।"¹⁴ यद्यपि शारीरिक स्वास्थ्य मानवीय जीवन का सक्षम नहीं है, तो भी यह इसकी एक अभिव्यक्ति है। हम मनुष्य को एक ऐसा भौतिक यन्त्र नहीं बना सकते जिसमें आत्मिक जीवन बाहर से जोड़ दिया गया हो। शरीर आत्मिक जीवन की अभिव्यक्ति का साधन है। इस प्रकार भौतिक आधार को त्याग देने की अपेक्षा, योग इसे आत्मिक जीवन की समस्या का एक भाग मानता है। आध्यात्म पर विजय पाने के लिए योग हमें आठ प्रकार के उपाय बताता है, जो ये हैं - ध्यान, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, ध्यान, धारणा और समाधि।¹⁵ अन्त के तीन उपाय अन्तरंग (भीरे) सहायक हैं और पहले पाँच अप्रत्यक्ष अपेक्षा बहिरंग सहायक हैं।¹⁶

1 1 15)

2 1 16

3. योग में शरीरविज्ञान की एक ऐसी पद्धति का परिष्कार किया है जो नाड़ियों सहित अत्यंत छोटी-छोटी नसे से, जो सारे शरीर में व्याप्त हैं और मध्या में 70 करोड़ से भी अधिक हैं, सम्भाव

प्रत्यक्ष रूप से भाग में आता है। शरीर का कण्ड, विशेष करके गुणुपुष्पी में, मस्तिष्क मेरुदण्ड स्काय के, जो शरीर के दोनो प्राणी को छापक तथा विद्यमान करता है, आधार में स्थित है। सभी जीव प्राणियों को धर्म-विषयक मायकी की व्यवस्था दो नृत्त पद्धतियों में है, अर्थात् मेरुदण्डावृत्त तथा मस्तिष्क-मौखिक। मस्तिष्क और गुणुपुष्पा, जो प्रकृति कथन तथा मेरुदण्ड के अधिपत्य शरीर में स्थित है मस्तिष्क-मौखिक व्यवस्था के बहुत केन्द्र है। हिन्दु शरीरविज्ञान का शरीरदण्ड मेरुदण्ड है। यह गुणुपुष्पा दाहिने का भाग-व्ययन है, जो गुणुपुष्पा के, अर्थात् मेरुदण्ड की जड़ से लेकर ऊपर मस्तिष्क-मौखिक के अन्तर्गत में अवस्थित शरीरदण्ड तक फैली हुई है। अन्य बार चक्र के है। स्वर्गदण्ड, मणिपूर, वसुधत और विषुद। मेरुदण्ड के अन्दर तीन योगनाडिका विभिन्न पद्धतियों को है, अर्थात्—इडा, पिंगा और सुषुम्ना। इनमें जो सुषुम्ना प्रधान है। इनके विशेषपरिचय में पिता, तथा वायु-धाम में दण्ड है। इन नाडी के दण्ड सुषुम्ना केन्द्र है, जिन्हें पदुष मया चक्र को सदा को गई है। इन पदुषों का व्यवस्था हमारी इच्छाओं को नहीं हो सक्ता, किन्तु योग के योगों से इनका अनुभव हो सकता है।

4 3 31 4

5 2 29 1

6 पञ्चमि के योग में इन सबको एक ही योजना के अन्तर्गत ले लिया गया था, पर परवर्ती वर्षों में थोड़ा किए गए। सर्वोच्च कर्म के द्वारा मोक्ष की पद्धति है। शक्तियोग ईश्वर के प्रति प्रीति के द्वारा पूर्णता की प्राप्ति पर बल देता है। ज्ञानयोग ज्ञान के द्वारा मोक्ष जाता है, जबकि रासयोग

8. नैतिक साधना

पहले दो, अर्थात् यम और नियम, नैतिक साधना पर बल देते हैं, जो योगाभ्यास के लिए आवश्यक है। हमें अहिंसा, सत्य, अस्तेय, जितेन्द्रियता तथा अपरिग्रह का पालन करना चाहिए, अर्थात् हिंसा, असत्य, चोरी, इन्द्रियलोलुपता तथा लालच में बचना चाहिए।¹ इन सबमें मुख्य है अहिंसा। जेष सब सद्गुण अहिंसा में ही बद्धमूल है। विस्तृत अर्थों में अहिंसा का तात्पर्य लिया जाता है—हर प्रकार से और हर समय में समस्त जीवित प्राणियों के प्रति द्वेषभाव से परहेज करना।² यह केवल क्षति पहुँचाने का अभाव ही नहीं किन्तु वैर का त्याग भी है।³ मैत्री का भाव, सहानुभूति, प्रसन्नचित्तता तथा सुखदायक एवं दुःखदायक, अच्छी और बुरी सब वस्तुओं के प्रति मानसिक विकारशून्यता—इन सब गुणों को बढ़ाने व कारण करने में चित्तप्रसाद की प्राप्ति होती है। हमारे लिए ईर्ष्या के भाव से उन्मुक्त होना आवश्यक है, तथा हमें दूसरों के दुःखों के प्रति उपेक्षाभाव भी न रखना चाहिए। पाप से घणा करते हुए भी हमें पापी के प्रति भद्र व्यवहार ही का आचरण करना चाहिए। उक्त मिद्वान्तो का जोकि स्वभावतः निरपेक्ष है, कोई अपवाद नहीं हो सकता। 'किसी को मत मारो' यह एक सुनिश्चित तथा निरपेक्ष आदेश है, और हम इस प्रकार का मत प्रकट करके कि हम अपने देश के शत्रुओं को मार सकते हैं, अथवा सेना से भागे हुए, धर्मपरिवर्तन करनेवाले अथवा ब्राह्मणों की निन्दा करनेवालों को मार सकते हैं, इसकी नितास्तता में हस्नक्षेप नहीं कर सकते। आत्मरक्षा के लिए भी हत्या करना धर्मसम्मत नहीं कहा जा सकता। यमों का पालन सार्वभौम धर्म है। इसमें जातिभेद, देशभेद, आयुभेद और अवस्थाभेद के कारण कोई अपवाद नहीं हो सकता।⁴ इनको प्राप्त करने का विधान मनुष्यमात्र के लिए किया गया है, चाहे ध्यानमय व चिन्तनमय उच्च जीवन के लिए सबको न चुना जा सके। नियमों के अन्तर्गत शौच (आभ्यन्तर तथा बाह्य दोनों प्रकार की शुद्धि), सन्तोष, तपस्या तथा ईश्वरभक्ति—ये सब आते हैं।⁵ ये ऐच्छिक विषय हैं, यद्यपि उन सबके लिए जो योगसाधना के मार्ग का अवलम्बन करते हैं, नियमित रूप से इनका अभ्यास आवश्यक है। इन दोनों, अर्थात् यम और नियम, के अभ्यास से वैराग्य, अर्थात् वासना का अभाव, सुलभ हो जाता है, अर्थात् इच्छा से चाहे वह सामारिक पदार्थों के लिए हो चाहे स्वर्ग के सुखों के लिए, मुक्ति मिल जाती है।⁶

जब कभी हमें नैतिक आदेशों को भंग करने का प्रलोभन हो तो उस समय, योगदर्शन के आदेश के अनुसार, हमें अनेक प्रतिपक्ष की भावना अपने अन्दर

मम तथा मामिव शक्तियों के प्रशिक्षण का प्रतिपादन करता है। हठयोग शारीरिक नियंत्रण प्राणायाम और मन्त्रों की विधि का विवेचन करता है। पारैरिक प्रक्रियाएँ आध्यात्मिक परिणाम उत्पन्न कर सकती हैं—इस प्रकार वे विचार का पराकाष्ठा तक पहुँचा हुआ एक परिष्कार रसेश्वरदर्शन में मिलता है (नवदशनमग्रह, 9)।

1 2 30।

2 सबथा सर्वदा सर्वभूतानामनभिद्रोह (योगभाष्य, 2 30)।

3 2 35।

4 2 31।

5 2 32।

6 1 15।

उत्पन्न करनी चाहिए।¹ मनोविज्ञान के विश्लेषक हमें बताते हैं कि सहज प्रवृत्तियों को बग में गरम के छील उखाड़ दें - अर्थात् प्रतिरक्षार्थ प्रत्याक्रमण, प्रतिक्रिया

देहा मन सचेतन होकर उसके सर्वथा विपरीत क्रियायाल आवेग का अवलम्बन करता है। योग का अन्तिम उद्देश्य हमारी प्रकृति के सारस्व की सर्वथा काया-पलट कर देना है।

मन की धार का प्रवाह समग्रपक्षी है, अर्थात् वह दूरार्ध की दिशा में भी बहती है नया अचछाई की दिशा में भी। जब इसकी शक्ति मोक्ष तथा ज्ञान की दिशा में होती है तो कहा जाता है कि इसका प्रवाह अचछाई की ओर है; और जब यह जीवन के संसार में समग्र नीचे नीचे, भेदज्ञान के अभाव की ओर होती है तो हम कहते हैं कि प्रवाह दूरार्ध की ओर है।²

कर्म की क्रियाएँ या तो बाह्य होती हैं या मानसिक अर्थात् आन्तरिक। उनके चार प्रकार के भाग किए गए हैं। कृष्ण कर्म दुष्ट कर्म हैं, जो बाह्य, जैसे दूसरों की निन्दा करना, अपवा आन्तरिक, जैसे विश्वास (श्रद्धा) का अभाव, दो प्रकार के हैं। शुक्ल कर्म धार्मिक क्रियाएँ हैं और वे आन्तरिक हैं, जैसे श्रद्धा, ज्ञान आदि। शुक्ल-कृष्ण वे बाह्य कर्म हैं जो चाहे कितने भी अच्छे क्यों न हों, दूरार्ध के संघों से सर्वथा रहित नहीं हैं। वैदिक कर्मों तक में भी अग्र प्राणिमों की कुछ न कुछ क्षति पहुँचाना सम्मिलित है। अनुष्ठान-अकृष्ण, अर्थात् न अच्छे न बुरे, कर्म उनके हैं जिन्होंने सब कुछ त्याग दिया है।³ उच्चतम योगी की क्रियाशीलता का सर्वोच्च अन्तिम प्रकार के कर्मों से है।

9. शरीर का नियंत्रण

योगदर्शन अनुभव करता है कि हमारे शरीर का भी अपना ही महत्त्व है जितना कि मन का है। आत्मों में मन की एकाग्रता में सहायता मिलती है।⁴ दोड़ते समय अथवा निद्रिता-दृष्ट्या में हम किसी वस्तु पर ध्यान स्थिर नहीं कर सकते। ध्यान में बैठने में पूर्व हमें अपने को एक सुविधाजनक स्थिति (आसन) में स्थित करना चाहिए। पतञ्जलि केवल यही कहते हैं कि आसन दृढ़, सुखावह और सरल होना चाहिए। टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न प्रकार के आसनों के विवरण पीछे से बहुत विस्तार से दिए हैं। जब भारतीय सम्प्रदाय के एक आधुनिक समालोचक ने अपने पाठकों को विश्वास दिलाया कि भारतीय धार्मिकों का विचार है कि आत्म-प्राप्ति मार के बैठना और योग में ध्यान लगाना विश्व की गहराई को समझने का सबसे उत्तम मार्ग है, तो उसके ध्यान में योग के आसनों में से ही कोई एक रहा होगा।

शरीर को या तो वस्तुओं के समान असंयत छोड़ा जा सकता है या दैवीय शक्ति-

1 2-335

2 योगशास्त्र, 1 : 12।

4 देखिए भगवद्गीता, 6 : 10 से आगे, 2 : 46-48।

सम्पन्न बनाया जा सकता है। हमें बताया गया है कि अपने जीवन के विषय में हमें बहुत ध्यान देना चाहिए। ऐसे पदार्थों को हमें अपने खान पान का भाग न बनाना चाहिए जिनसे हमारे स्नायुजाल को उत्तेजना मिले अथवा भूँछा आ जाए। जीवन के निम्नश्रेणी के तृप्तिदायक साधन, साधारणतः, आत्मा के सच्चे सुख को दबाकर नष्ट कर देते हैं। यदि बौद्धिक जीवन और नैतिक व्यापार सच्चे अर्थों में मनुष्य के लक्ष्य है, तो शारीरिक आवश्यकताओं को उनके अधीन रखना चाहिए। योग की अन्तिम अवस्थाओं के लिए शारीरिक सहनशीलता की महान् ग्तिया आवश्यक हैं। और ऐसे दृष्टान्तों की कमी नहीं है जहाँकि कठोर आत्मिक जीवन का अत्यधिक बोझ इस शरीररूपी मिट्टी के पात्र को टूटने की सीमा तक पहुँचा देता है। इसलिए सबसे पूर्व शरीर को बश में रखना होगा। हठयोग का लक्ष्य शरीररूपी यन्त्र को पूर्णता तक पहुँचाना है, जिससे कि यह थकावट से विरत हो सके तथा इसके क्षय को जरा और रोका जा सके।

योग हमें शरीर को बश में करने के लिए कहता है, मारने के लिए नहीं। इन्द्रियभोग से दूर रहना तथा शरीर को कष्ट देना एकममान नहीं है। परन्तु कभी-कभी हिन्दू भारत में तथा ईसाई यूरोप में इन दोनों को मिला दिया जाता है।¹ योग का कहना है कि शरीर की पूर्णता सौन्दर्य, शोभा, शारीरिक बल तथा दुर्भेद्य कठोरता में है।²

10 प्राणायाम

प्राणायाम पर पर्याप्त बल दिया गया है, यद्यपि पतञ्जलि ने इसे एक ऐच्छिक साधन के रूप में ही रखा है।³ मन की अविक्षुब्धता या तो धार्मिक कार्यों के सम्पादन से या प्राणायाम से प्राप्त की जा सकती है।⁴ इस प्रकार जिन व्यक्तियों को इसमें श्रद्धा है,

1 तुलना कीजिए सूतो के आत्मचरित्र के उस अंश के साथ जिसमें उसने अपना अनुभव अन्य पुरुष के रूप में प्रकट किया है "वह अपनी युवावस्था में जीवन के जोशभरे स्वभाव में था और यह जोश जब अधिक उमड़ने लगा तो उसे बहुत दुःख हुआ। उसने अनेक यत्न किए कि किसी प्रकार स शरीर को बश में लिया जा सके। उसने दीपकाल तक एक वाली वाली कमीज और छोटी की कमीज धारण की यहा तक कि उसके शरीर से खन बहने लगा और उसे उन दोनों को उतार फेंकने क लिए बाध्य होना पड़ा। उसने भुष्टरूप से अपने लिए नीचे पहनने की पोशाक तैयार कराई जिसमें बमड़े की पट्टिया थी और उनमें 150 पीतल की कीलें ठुकरा दी, जिनकी नोकें खूब पैनी थी और सदा शरीर के मांस की ओर रहती थी। यह पोशाक उसने बहुत ही तग बनवाई जिससे बदन में चारों ओर कसी जाकर नोकिली कीलें सदा उसके मांस के अन्दर गह सबें। यह पोशाक उसने बाफ़ी ऊंची नाभि तक पहनकर नीचे बन्दवाई। इसी की पहनकर वह रात को सोता था।" (साइफ आफ दि ब्लेसिड हेनरी सूतो, वाई हिमसेल्फ, टी० एफ० नोब्स द्वारा अनूदित)। इस पुस्तक में इससे भी अधिक हृदय विदारक विवरण हैं। बलिदाने ईसा के जीवन के प्रिय साथी रहे हैं—धारिद्र्य, कष्ट और अपमान, अतः ईसाई सतः। म उनका अनुकरण करने के लिए कष्ट और यातनाओं को झेलने की प्रतिस्पर्धा ही रहो है। सट वर्नार्ड अपने शरीर पर इतने कोड़े लगाते थे कि मृतप्राय हो जाते थे। सेंट टेरेसा अपने भीषण दुःखोन्माद में चिल्लाते थे "मुझे कष्ट चलने दया मर जाने दो।" सेंट जान आफ दि क्रॉस ने अपने शरीर को जो यातनाएँ दी, वे अवर्णनीय हैं।

2 रूपरावण्यचलवञ्जतहनन्त्वानि कायसम्पत् (3 46)।

3 1 34।

4 1 33 39।

उनके लिए छुट दी गई है। प्राणायाम का प्रयोग मन पर प्रभाव स्थिर रखने के लिए होता है ऐसा माना गया है, और हठयोग में इसका महत्वपूर्ण भाग है। यही इसकी अत्यन्त प्रतिष्ठा दर्शाता है कि इसमें अतीन्द्रिय शक्तियों को उत्पन्न करने की अपूर्व क्षमता है। स्वान-प्रश्वास-सम्बन्धी व्यायाम को आधुनिक समय में भी स्वास्थ्य के लिए बहुत उपकारी समझा जाता है।¹ श्वास में एकसमानता कभी-कभी सम्मोहन की प्राप्ति का साधन बन जाती है। शरीर में दुर्बल पुरुष जब इस प्रकार के प्राणायाम का अभ्यास करने लगते हैं तो अत्यन्त भय रहता है। यही कारण है कि योगविद्या की इतना अधिक गुप्त रखा गया है।²

11. इन्द्रिय-निग्रह

चीनी दार्शनिक साओ-त्से ने पूछा, "ऐसा कौन है जो कोबड-सने जल की निर्मल कर सकता है?" और उत्तर दिया, "यदि तুম उसे बैसे ही छोड़ दो तो यह स्वयं निर्मल हो जाएगा।"³ प्रसाहार अथवा इन्द्रियों को बाहर की जगह की प्राकृतिक प्रियाओं से हटा लेना, आधुनिक मनोविज्ञान की अन्तर्मूलना की प्रक्रिया के अनुरूप है।⁴ बृद्ध संकल्पपूर्वक मन को समस्त बाह्य प्रभावों के लिए बन्द कर लेना चाहिए। स्तोत्रकार ने कहा है "निश्चल हो और बातों।" निग्रहण हमसे चाहता है कि हम स्वेच्छाचारी भावमय आवेगों तथा बाह्यपूर्ण विचारों को दूर हटा दें। हमें उस जगह को प्राप्त करना है जिसे सेंट जॉन आफ़ दि क्रॉस ने 'आइड आफ़ सेरा' कहा है। प्रत्येक सरवास्येपी को अपने हृदय के अन्दर एक आध्रमकुटी निर्मित कर लेनी चाहिए और प्रतिदिन उसमें अवकाश ग्रहण करना चाहिए।

मैत्रिक साधना (मम और नियम), आसन, प्राणायाम और प्रसाहार योग के महात्मक साधन हैं, इसके अन्तर्निहित संघ नहीं हैं।⁵

1. 'वीर्य जीवन के साधन' इन विषय पर दिए गए डॉक्टर वैबर के व्यक्तित्व ॥ से लिया गया निम्नलिखित उद्धरण इन विषय पर कुछ सविस्तर विचार प्रकट करता है : "मैं सोचता हूँ कि हृदय का पुष्टि तथा कार्य में अद्भुत उत्पत्ति का कारण बहुत सभों में वीर्य शक्ति है, जो अजर रहने ॥ वैरी आवश्यक है, विशेषकर जब बड़ाई नियमपूर्वक तथा विरक्तता तक जारी रहे। उस विचार ने ही मुझे शायद सगुणों व्यायाम (प्राणायाम) पर विशेष ध्यान देने की प्रेरणा दी। यह व्यायाम मुझे तो लाभ-प्रद हुआ ही, किन्तु अनेक ऐसे व्यक्तियों के लिए भी लाभकर सिद्ध हुआ जिनके हृदयों की प्राण-वेगिता बहुत दुर्बल थी। --मैंने प्रारम्भ में दिन में एक ॥ से बार बहुत शक्त तथा उष्णता ३ ॥ 5 मिनट तक जारी रखा और धीरे-धीरे इसे बढ़ाकर 10 या 15 मिनट तक कर दिया..." (ब्रिटिश मैजिस्ट्रल जर्नल, दिमाघ 5, 1903)।

2. देखिए निम्नलिखित हठप्रदीपिका।

3. ताओ-ते-तु-दिय।

4. और विचार सबसे उत्तम तब होता है जबकि मन अपने-आपमें सन्त होना है, और कुछ भी उसे तब नहीं आता--न ऊपर, न पूरुष, न दूष, और न कोई सुख, नश और के साथ उसका सफलपद रूप में कम बराबर रहता है तथा कोई सार्वत्रिक बोज या बहुभुति नही रहती, और वह वैराग्य रूप की प्राप्ति करने की बहुतायतका रसता है (प्लेटोस पीटो, जॉर्ज द आल्फापा-नुवाद)।

5. ये आत्मशुद्धि की अवस्था की प्रस्तुत करते हैं, ध्यान और आत्म प्रज्ञा की अवस्था की प्रस्तुत करते हैं, तथा संपादि योग की प्रस्तुत करती हैं।

12 ध्यान

मनुष्य के चंचल और विस्मृत्त मन को, जो पृथ्वी और स्वर्ग के गूढतम रहस्यों को जानना चाहता है, योग का कहना है कि चैतन्य को निरन्तर बाह्य क्रियाओं तथा आभ्यन्तर परिवर्तनों से हटाकर ही सत्य को जाना जा सकता है। मन (चित्त) को एक विशेष स्थान पर स्थिर करने का नाम 'धारण' है। यह मन की स्थिरता है। साधारण दैनिक जीवन में विचार आते तथा जाते हैं परन्तु दीर्घकाल तक नहीं ठहरते। साधारणतः एकाग्रता केवल थोड़े समय के लिए ही अपनी पूर्णता में रहती है। ध्यान की अवस्था, बिना किसी विघ्न के, समरूप से वह रही विचारधारा का परिणाम है। यह ध्यान, मनन अथवा चिन्तन कहा जाता है। ध्यान पराकाष्ठा तक पहुँचकर समाधि में परिणत होता है, जहाँ अभिज्ञा का भाव लुप्त हो जाता है। शरीर और मन समस्त बाह्य प्रभावों के लिए निश्चेष्ट हो जाते हैं और केवल ध्यान का विषय, वह कुछ भी क्यों न हो, प्रकाशित रहता है। जब ये तीनों एक ही विषय की ओर प्रेरित होते हैं तो उसे समय कहते हैं।¹ जब यह समय विषयों की ओर प्रेरित होता है—चाहे वे विषय बाह्य हो अथवा आभ्यन्तर हो—तो असाधारण शक्तियाँ (सिद्धियाँ), जैसे वन्द किवाड़ों के अन्दर से देखना, अदृश्य हो जाना, अन्य पुरुषों के विचार को जान जाना आदि, प्राप्त हो जाती हैं। मोक्ष का अभिलाषी यदि इन सिद्धियों के प्रलोभनों में पड़ जाता है तो अपने उद्देश्य को भूल जाता है। ऊर्ध्वदिशा में गति करने के लिए उक्त प्रलोभनों को रोकना चाहिए।²

13 समाधि अथवा एकाग्रता

समाधि उस दिशा का नाम है जिसमें से मोक्षप्राप्ति से पूर्व गुजरना आवश्यक है। क्योंकि योग समाधि द्वारा मोक्षप्राप्ति पर आग्रह करता है, इसलिए इसे पारिभाषिक रूप में 'समाधि' कहा गया है (योग समाधि)।³ यह समाधिसंस्थ की दिशा है जिसमें बाह्य जगत् के साथ सम्बन्ध टूट जाता है। योग की साधना का यह लक्ष्य है, क्योंकि यह आत्मा को उसके काल-सम्बन्धी, सोपाधिक तथा परिवर्तनशील जीवन से ऊपर उठाकर एक सरल, नित्य तथा पूर्ण जीवन प्राप्त कराता है।⁴ इसके द्वारा पुरुष नित्यपद को पुनः प्राप्त कर लेता है। एकाग्रता अथवा समाधि की श्रेणियाँ हैं सम्प्रज्ञात अर्थात् सचेतन और असम्प्रज्ञात अर्थात् चैतन्यातीत। पहली में मन विषय से अभिज्ञ रहता है। वह अवस्था जिसमें चित्त अपने उद्देश्य में एकाकी होता है और एक स्पष्ट तथा यथार्थ पदार्थ को पूर्णरूप से प्रकाशित करता है, दुःखों को दूर करता है तथा कर्म के बन्धनों को ढीला कर देता है और

1 3 4।

2 3 5 1।

3 योगभाष्य, 1 1।

4 विलकुल वात्स्यायन्या से मैं जब कभी नवथा अकेला रहा हूँ तो प्रायः एक प्रकार की जागरित अतर्ल्लेनता (नमाधि) का अनुभव करता हूँ। साधारणतः यह अवस्था मुझ चूपचाप दो तीन बार अपना नाम दोहराने से आती है, अचानक अस्मिता के चैतन्य के आधिक्य में स्वयं अट् अनन्त भक्ता के अदर उभट होता हुआ प्रतीत होने लगता है और यह एक अस्पष्ट व सम्भ्रम की दशा न होकर स्पष्टो म भी सबसे स्पष्ट निश्चितो म भी सबसे निश्चित अतीतिको म भी सबसे अलौकिक सत्य शब्दातीत दशा होती है जहाँ मृत्यु एक उपहासास्पद असम्भावना हो तथा व्यक्तित्व का लाप (यदि यह ऐसा था) सध्या सोप नहीं बल्कि एकमात्र सत्यजीवन लगता है (साइफ आफ टैनीसन खण्ड 1 पृष्ठ 320)। दधिऐ उसकी दि एगिण्ट सेल ।

सब प्रकार की मानसिक वृत्तियों का दमन अपना लक्ष्य रखता है, सम्प्रज्ञात समाधि है।¹ इनके अन्दर ज्ञाता और ज्ञात का संयोग होता है, जिसमें ज्ञाता विषय को जाननेवाला केवल इसलिए कहलाता है कि यह स्वयं वही है। विचार और विचार का विषय एक ही है। इस अवस्था में चिन्तक, विचार, आनन्द अस्मिता के भाव संतन्त्र रहते हैं।² ये समाधि के ऐसे रूप हैं जिनके निश्चित विषय हैं, जिनपर इनका आधार है। सम्प्रज्ञात समाधि के सूक्ष्म भेदों की विन्नाभ्यन्त नाम दिए गए हैं, जैसे सचित्क, सविचार, सानन्द और सास्मिता। जब तक हम वहाँ अच्छा है वहाँ कुछ, वहाँ उपस्थित है वहाँ अनुपस्थित, इस प्रकार का तर्क-वितर्क करते हैं जब तक हम आनन्द और अस्मिता के भावों को अनुभव करते हैं, तब तक हम सम्प्रज्ञात समाधि में रहते हैं। जब आनन्द का अनुभव दूर हो जाता है और तत्त्वधर्मी की समवृत्ति में लुप्त हो जाता है तो यह अवस्था उत्पन्न होती है जिसे धर्ममेष कहते हैं, जिसमें आत्मा का पुरुषत्व तथा इसका प्रकृति से पूर्णरूप में भेद प्रत्यक्ष हो जाता है और कर्म और आगे अपना कार्य नहीं करता। वैशान्ते के अनुसार, यह वह अवस्था है जिसमें विचारों का प्रवाह यत्नरहित विशदरूप में रहता है।

ऐसे व्यक्ति को जिसने आन्तरिक शान्ति प्राप्त कर ली है, वस्तुओं के सत्यज्ञान की अन्तर्दृष्टि प्राप्त हो जाती है। जैसाकि व्यास ने कहा है : “वृद्धि का सत्त्व, जिसका सारलस्य प्रकाश है, जब अशुद्धि के मल से सम्मूयित हो जाता है तो एक स्फटिक के सदृश निर्मल तथा स्मिर प्रवाह की रूप धारण कर लेता है, जिसपर रजोगुण तथा तमोगुण अपना आविर्भाव नहीं कर सकते। जब निर्विचार समाधि में इस प्रकार की स्पष्टता (धैर्य) उद्भूत होती है तो योगी की आन्तरिक शान्ति (अध्यात्मप्रसाद) की प्राप्ति हो जाती है, और अन्तर्दृष्टि के प्रकाश से प्राप्त होती है ऐसी दर्शनशक्ति जिसको साधारण, भ्रातिपूर्ण अनुभवज्ञान की क्रमिक अवस्थाओं में से गुजरना नहीं होता, और उसका अभिव्यक्ति विषय उसके सम्मुख अपने यथार्थरूप में होता है।”³ यह अन्तर्दृष्टि सत्य से आवूरित है तथा सत्य की धारण किए हुए है।⁴ मित्या ज्ञान का इसमें लक्ष्यमात्र भी नहीं है। इस अन्तर्दृष्टि की पतञ्जलि ने उस ज्ञान में पुरुष कहा है जो हमें अनुमान और आत्म (शास्त्र) प्रमाण से प्राप्त होता है, क्योंकि पतञ्जलि के मत में इसका विषय एक मूर्त यथार्थमत्ता है, केवल एक सामान्य धारणामात्र नहीं।⁵ जहाँ तक इसका अपने विषय के लिए एक विशेषार्थ है, प्रत्यक्ष से इसका सम्बन्ध अधिक घनिष्ठ है। अन्तर केवल यही है कि अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञात पदार्थ भौतिक प्रत्यक्ष के लिए अत्यन्त सूक्ष्म होते हैं।⁶ यह परम प्रत्यक्ष है।⁷ इस प्रकार प्रमेय, चाहे उसका सम्बन्ध सूक्ष्म तत्वों से हो अथवा आत्मा से हो, केवल इसी एकाग्र अन्तर्दृष्टि द्वारा जाना जाता है। जब हमारे भौतिक धनु बन्द हों तो इस प्रकार का दर्शन आरम्भ से सम्पन्न होता है। यह अन्तर्दृष्टि जब एक बार उत्पन्न हो जाती है तो इसके प्रभाव के आगे अन्य सब प्रभाव फीके पड़ जाते हैं, जिससे कि उनके

1 योगशास्त्र, 1 : 1।

2 क्योंकि नीचे में हम विन्नाभ्यन्त विषय पर एकाग्र नहीं होने इसलिए दिश एकाग्रता की संख्या नहीं है। देखिए वाचस्पति, 1 : 1।

3 योगशास्त्र, 1 : 41 और देखिए 2 : 45; 3 : 51।

4 अद्वैतसूत्र अथ प्रज्ञा (1 : 48)।

5 1 : 49।

6 योगशास्त्र, 1 : 49।

7 योगशास्त्र, 1 : 41।

विचार फिर सामने नहीं आते।¹ जब हम उच्चतम कोटि के अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान को प्राप्त कर लेते हैं, जो एकसाथ ही भूत, वर्तमान और भविष्य को उनकी समस्त अवस्थाओं समेत एक पूर्ण इकाई में ग्रहण कर लेता है, तो यह हमें अंतिम पूर्णता तक पहुँचा देता है।²

समाधि एक सरल अनुभव नहीं है, जो जब तक रहे एकसमान हो। इसके विपरीत, यह ऐसी मानसिक अवस्थाओं की शृंखला है जो अधिकाधिक सरल होती हुई अंत में अचेतन अवस्था में परिणत हो जाती है। असम्प्रज्ञात समाधि ऐसी एकाग्रता है जिसमें कोई चित्तवृत्ति उपस्थित नहीं रहती, यद्यपि प्रसुप्त सस्कार रह सकते हैं।³ सम्प्रज्ञात समाधि में जिस विषय का चिन्तन किया जाता है उसकी चेतना स्पष्ट रहती है और प्रमाता (विषयी) से भिन्न रूप में रहती है, किन्तु असम्प्रज्ञात समाधि में यह भेद विलुप्त हो जाता है।⁴

ऐसी समाधि की अवस्था जिसमें भावी जीवन का बीज विद्यमान रहता है, अर्थात् 'सबीज समाधि', तथा जिसमें यह विद्यमान नहीं रहता, अर्थात् 'निर्वीज समाधि'—दोनों में भेद किया गया है। वाचस्पति के अनुसार, बीज "कर्म का प्रसुप्त आशय है, जो जन्म, जीवन की अवधि तथा सुखों के नाना रूपों की बाधाओं के अनुरूप है।"⁵ जिसका यह आधार है वह सबीज है और जो इससे विरहित है वह निर्वीज है। प्रकृतिजन्य अन्य सब पदार्थों की भाँति, चित्त के भी तीन पार्श्व हैं, अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस्। व्यास के अनुसार, "इसका सात्त्विक पार्श्व, जो प्रकाशमय है, जब रजस् और तमस् के साथ संयुक्त रहता है तो शक्ति तथा ऐन्द्रिय विषयों की कामना करता है। किन्तु वही जब तम से

1 1 50।

2 3 54।

3 1 - 18।

4 "आत्मा अब शरीर अथवा मन से अभिन्न नहीं रहती, बल्कि जानती है कि जिसकी उसे इच्छा थी वह उसके पास है, और कि वह ऐसी स्थिति में है जहाँ कोई छल नहीं आ सकता, और कि वह अपने परमानन्द को स्वर्ग के भी स्वर्ग के साथ बदलने को तैयार न होगी" (प्लाटिनस एनीडस, 6 7, 24)। गैलिंग अपनी 'फिलीसाफिकल लैटर्न अपॉन डीमैटिज्म एण्ड क्रिटिसिज्म' नामक पुस्तक में कहता है "हम सबके अन्दर एक गुप्त तथा अदभुत शक्ति निवास करती है, जिसके द्वारा हम अपने को कालजनिष्ठ परिवर्तनों से स्वतन्त्र कर सकते हैं अपने को बाह्य वस्तुओं से हटाकर अपनी गुह्य आत्मा में समेट सकते हैं और हमारे अन्दर अपरिवर्तनशीलता के रूप में जो निश्चय है उस खोज सकते हैं। अपने को अपने-आपके समक्ष इस तरह प्रस्तुत करना यथाथ में सर्वथा निजी अनुभव है, जिसपर वह सब क्रोध निभर करता है जो हम अतीन्द्रिय लोक के सम्बन्ध में जानते हैं। यह प्रस्तुतीकरण हमें पहली बार यह दिखाता है कि यथाथ क्या है, जबकि अन्य सब कुछ केवल प्रतीतिमान है। यह प्रस्तुतीकरण अन्य सब इन्द्रियजनित प्रस्तुतीकरणों से भिन्न है, क्योंकि यह सम्पूर्णरूप में न्वत त है, जबकि अन्य सब प्रस्तुतीकरण वद्ध हैं, पदार्थों के भार से थुरी तरह दबे हुए हैं। यह बौद्धिक प्रस्तुतीकरण तब सम्पन्न होता है जब हम अपने ही प्रमेय बनने वद हो जाते हैं जब अपने अन्दर सिमटकर प्रत्यक्षदृष्टा मूर्ति प्रत्यक्षीकृत आत्मा में आत्मसात हो जाती है। उस समय हम काल तथा कालावधि को सबया मिटा देते हैं। हम तब काल के अन्दर नहीं होते, बल्कि काल अथवा स्वयं अनन्तता हमारे अन्दर होती है। बाह्यजगत् हमारे लिए प्रमेय नहीं रहता बल्कि हमारे अन्दर लुप्त हो जाता है।" इस प्रकार यह प्रकट है कि ऐसा सोचना कि केवल पूर्व के लोगों का ही मस्तिष्क इस प्रकार के भावुकतामय विचारों के लिए उपयुक्त है, जो अतीन्द्रिय सौन्दर्यपरक चिन्तन में परिणत हो जाते हैं, ठीक नहीं है।

5 तत्त्वनेशारदी 1 2।

अभिभूत रहता है तो बुराई, अज्ञान और आसक्ति की ओर प्रवृत्त होता है तथा अपने प्रभुत्व को अनुभव करने में असमर्थ रहता है। जब भ्रम का आवरण दूर हो जाता है तो वही चारों ओर से प्रकाशित होता है, और क्योंकि इसमें मोह-मा रजस् का अंग सम्मिलित रहता है इसलिए धर्म, ज्ञान, अनासक्ति तथा प्रभुत्व के प्रति प्रवृत्त होता है। वही सत्त्व, जब रजस् का वेशमात्र भी शेष नहीं रहता तो, अपने-आपमें अवस्थित हो जाता है (स्वरूपप्रतिष्ठम्), और सत्त्व तथा आत्मा के भेद को पहचानने के अतिरिक्त अन्य कुछ न होने से (सत्त्वपुरुषान्वता-स्यातिमात्रम्) धर्ममेव के चिन्तन के प्रति प्रवृत्त हो जाता है (धर्ममेव ध्यानाधीनं भवति)। इसको धर्ममेव इसलिए कहा गया है क्योंकि यह धर्म अर्थात् सत्य से परिपूर्ण है तथा मोचे के स्तरों पर बरदानों की वर्षा करता है, जबकि मनुष्य स्वयं नित्य सत्यरूपी सूर्य की धूप का आनन्द लेता है और सब प्रकार के कष्टों तथा कर्मों से ऊपर उठ पड़ा होता है। ध्यानी पुरुष इसे उच्चतम धैर्य की बोध-प्रक्रिया (प्रसम्पान) मानते हैं। किन्तु चित्तिभक्ति निर्विकार है और पदार्थों के साथ संयुक्त नहीं होती। पदार्थ इसके सम्मुख आते हैं, किन्तु यह विदीप रहती है और इसका अन्त नहीं है, जबकि विवेकस्फूर्ति, जिसका सारतत्त्व सत्त्व है, इनकी प्रतिपदी है।¹ यद्यपि यह उच्चतम ज्ञान है जो सम्भव हो सकता है, किन्तु इसका भी दमन करना आवश्यक है।² "इस प्रकार इससे भी निग्रह होकर बिस इस अन्तर्दृष्टि की निवन्त्रित करता है। इस अवस्था में इसके आदर संस्कार रहते हैं। "निर्वीज समाधि का उपयोग, जिसके द्वारा वस्तुओं का ज्ञान ग्रहण करने की महान शक्ति प्राप्त होती है, निर्वीज समाधि तक पहुँचने के लिए एक आवश्यक सौपान के रूप में करना होगा। क्योंकि इस अवस्था में किसी भी प्रेम की चेतना नहीं रहती इसलिए इसे असम्प्रज्ञात भी कहा गया है।" यद्यपि कुछ संस्कार रहते हैं, किन्तु उनका भूत नष्ट हो जाता है। परन्तु भोग की सम्मति है कि पूर्ण असम्प्रज्ञात समाधि में समस्त संस्कार नष्ट हो जाते हैं।³ ग्राम और वाक्स्पति का मत है कि उस अवस्था में संस्कार विद्यमान रहते हैं।⁴ किन्तु अन्तिम मोक्ष के लिए उन्हें दूर करना आवश्यक है, क्योंकि योगसूत्र का कहना है कि जब अन्तर्दृष्टि के अवचेतनावस्थायम संस्कार का भी दमन हो गया, अर्थात् जब सब कुछ दमन हो गया, तो योही निर्वीज समाधि को प्राप्त कर लेता है।⁵

1. ज्ञान (1 + 4) अक्षरों में इस प्रश्न का एक उत्तर देते हैं "ज्ञान केवल एक है, भेद-ज्ञान ही ज्ञान है।" "एकविचरं व्यापारेक दर्शनम्।"

२ भोजवर्षि, १ १८।

3 संन्यास प्राप्त करने के लिए "इस विशेष का समाधान जो दिव्य ज्ञान कहता है कि सारी पाप-कर्म-प्रणय की दृष्टि से एक बड़ा समाधि है जिससे जागृत होता है, जबकि भोग ऐसे अस्थिर समाधि की शरणाग्र प्रत्यक्षों में कुछ निमित्त कारणों से यह जाता है। ओपीजन स्वीकार करते हैं कि कल्याणकारी समाधि के मुख्य जानते हैं, और कि वह समाधि का प्रायः अभ्यास किया जाता है, और इस प्रकार ही अनन्तकाल तक रहने वाले हैं, जोकि समाधि के उदये पर सन्तोषजनक रूप से कहना कि है, जिस प्रकार उन्होंने 'योग' शब्द का प्रयोग किया है उसका इस प्रकार का तुलना धारिता है कि पावनसमाध्य ने उनका ठीक ही अर्थ लगाया है" (योगसूत्र, पृष्ठ 23) ।

४ १ : ५१ । तस्यापि निरोधः सर्वनिरोधः। निर्वोदः सभाषिः ।

जब तक हम समाधि की अवस्था को नहीं पहुँचते, हमारा प्रयत्न निषेधपरक, अर्थात् पुरुष को प्रकृति से भिन्न जानना, रहता है। किन्तु जब इस पारस्परिक भेद का पूरा ज्ञान हो गया, तो आत्मा का विध्यात्मक स्वरूप अपने को अभिव्यक्त करता है। आत्मा के स्वरूप की उसके अपने स्तर पर यह अभिव्यक्ति, जो प्रकृति के साथ सब प्रकार के मिश्रण से ऊपर है, समाधि की सबसे उन्नत अवस्था है। इस अत्युत्कृष्ट चेतनामय समाधि में द्रष्टा अपने स्वरूप में अवस्थित रहता है।¹ उस अवस्था में आत्मा तथा चित्त की क्रिया के मिश्रण की समस्त सम्भावना मिट जाती है।² योग का यह मत है कि मनुष्य का चित्त एक चक्की के पाट के समान है। यदि हम उसके नीचे गेहूँ रखेंगे तो वह उसे पीसकर आटे के रूप में परिणत कर देगा, और यदि हम उसमें पीसने की कुछ न रखेंगे तो वह चलते-चलते अन्त में अपने-आपको ही पीस डालेगा। जब हम चित्त को उसके उत-राव-चढ़ाव से विहीन कर देते हैं तो उसकी चेष्टा विराम को प्राप्त हो जाती है, और वह नितान्त अकर्मण्यता की अवस्था में आ जाता है। उस समय हम एक ऐसे मौन में प्रवेश करते हैं जिसपर बाह्य जगत का सतत कोलाहल कोई प्रभाव नहीं डालता। चित्त तो निराश्रय हो गया, किन्तु आत्मा बिल्कुल स्वस्थ है। यह एक ऐसी अवस्था है जो रहस्यमय है और प्रगाढ़ एकाग्रता के परिणामस्वरूप होती है। इसका हम ठीक-ठीक विवरण नहीं दे सकते। क्योंकि, जैसाकि व्यास ने उद्धरण दिया है, “योग के द्वारा ही याग जाना जाता है, और योग की अभिव्यक्ति भी योग के ही द्वारा होती है, और जो योग के प्रति तत्पर है वह सदा इसी में रमा रहता है।”³ समाधि एक ऐसी अवस्था है जो बहुत कम व्यक्तियों को प्राप्त होती है और प्रायः कोई भी इसे देर तक धारण किए नहीं रह सकता, क्योंकि जीवन की मांगों के कारण यह भग्न हो जाती है। इसलिए यह कहा गया है कि अन्तिम मोक्ष तब तक सम्भव नहीं है, जब तक कि इस शरीर का त्याग नहीं होता।

उन्माद की अवस्था आती है, इस विषय में कोई भी सदेह नहीं कर सकता। प्लेटो के अनुसार, “यह दैवीय उन्माद मनुष्य को दिए गए वरदानों का मुख्यतम स्रोत है।” सर्वोच्च अन्तःप्रेरणाओं का आविर्भाव जीवन के ऐसे ही क्षणों में हुआ है। होरेव पर्वत पर मोजोज ने अनादि, अनन्त विश्वात्मा के शब्द को ‘मैं हूँ’ इस ध्वनि में सुना। ईसाइयाह ने यथार्थसत्ता के रहस्य को ‘पवित्र, पवित्र, पवित्र’ इन शब्दों द्वारा प्रत्यक्ष किया। सन्त पीटर्स ने सड़क के दर्शन से ही यह ज्ञान प्राप्त किया कि ईश्वर सब मनुष्यों तथा सब राष्ट्रों के लिए एकसमान है। कहा जाता है कि सन्त पॉल अपनी दीक्षा लेते समय समाधि की सूँझ में आ गए थे। मध्ययुग के रहस्यवादी प्रायः ही अद्भुत दर्शन तथा अद्भुत वाणियों के विषय में कहते सुने गए हैं। आधुनिक काल के कवियों में वुड्सवर्थ और टैनीसन उन्माद की दशाओं का प्रायः उल्लेख करते हैं। इन अद्भुत दर्शनों तथा अद्भुत वाणियों को साधारणतः ईश्वर से साक्षात्कार माना गया है, जोकि वाधाओं के साथ जूझते हुए सन्तों को माहाय्य प्रदान करने तथा आव्यक्तता के समय बल प्रदान करने के अभिप्राय से प्रकट होते हैं, जिससे कि ईश्वर में श्रद्धा रखनेवालों के लिए उन्माद

1 1 3।

2. 1 34।

3 यागन योगो नातव्या यागो योगात्प्रवर्तते।

योगप्रमत्तस्तु योगेन स यो रमते चिरम् ॥ (योगभाष्य, 3 6।)

की अवस्था देवत्वप्राप्ति ही का दूसरा नाम है।¹ किन्तु योग का मत ऐसा नहीं है। प्रत्येक आत्मा मूलरूप में दीर्घायु है, और उसके देवत्व की अभिव्यक्ति तब होती है जबकि वाह्य तथा आन्तरिक दोनों प्रकार के स्वभाव पर अनुप्य नियन्त्रण कर लेता है।² अद्वैत दर्शन तथा अद्वैत वाणियों को योग में अनुप्य के अपने अन्दर के सृजनात्मक भाव का प्रकाशनमात्र माना गया है। उक्त दर्शन अथवा अद्वैत वाणियाँ प्रामाणिक हैं या नहीं, इसका निर्णय तर्क के प्रकाश से करना चाहिए।

14 मोक्ष

मोक्ष का नाम योगदर्शन में 'कैवल्य' अर्थात् परम स्वातन्त्र्य है। यह अवस्था केवल निषेधात्मक नहीं है, बल्कि पुरुष का वह निरपेक्षोपन है जो प्रकृति के दान्यों से मुक्त होकर प्राप्त होता है। इसकी व्याख्या करते हुए कहा गया है कि यह गुणों का पूर्वावस्था को प्राप्त हो जाना है, क्योंकि उस समय आत्मा का कोई प्रयोजन नहीं रहता, अथवा बुद्धि की शक्ति अपने-आपने स्थित होनी है।³ पुरुष अपने वयार्थस्वरूप में रहता है। हिन्दू विचारधारा की आराध्य दर्शन-वर्द्धतियों की भांति, योगदर्शन में भी समस्त इच्छा का कारण वस्तुओं के वयार्थस्वरूप का अज्ञान है। गरीर इसी अज्ञान के कारण है। इसका समर्थक ब्रह्म है और इसका विषय नासारिक सुखोपभोग है। जब तक अविद्या का अस्तित्व है, अनुप्य अपने बोझ को उतारकर नहीं फेंक सकता है। अविद्या का परिहार विवेकज्ञान (विवेकवाति) के द्वारा हो सकता है।⁴ जब अनुप्य ज्ञान प्राप्त कर लेता है तो मय प्रकार के विप्या विचार विनष्ट हो जाते हैं। आत्मा पवित्र हो जाती है और चित्त की अवस्थाओं से भलिष्ठ रहती है। गुण भी अवकाश प्राप्त कर लेते हैं और आत्मा अपने सारतत्त्व में प्रतिष्ठित हो जाती है।⁵

जीव का लक्ष्य अनासक्ति तथा स्वाधीनता प्राप्त करना है। यह पारिवारिक जीवन, समाज आदि मानवीय सम्बन्धों के अनुकूल नहीं है, और इसीलिए योग एक ऐसा दर्शन कहा गया है जिसकी नीतिशास्त्र से कोई गरोकार नहीं है। एव ऐसे दर्शन में,

1 "कल्पिय महाव ईसाई रहस्यवाधियों ने ईसावनीत अथवा ईश्वर की स्वतन्त्र, सम्भूत शक्ति की ही ईश्वर का नाम दिया है" (वे० एच० स्त्रूवा : जर्नल ऑफ़ फिनाशरी, 21, पृष्ठ 702)।

2 बर्नाई हा इत 'सेट जेन' की प्रकाश श्रवणवाली प्रस्तावना देखिए।

3 गुणार्थगुणाना गुणाना प्रतिप्रसवः कैवल्य स्वरूपप्रतिष्ठा वा विविक्षित्तिरिति (योगसूत्र, 4 : 34)।

4 कहा जाता है कि इसकी मात विविक्षा है, जो इन प्रकार है : (1) शत्रु, जिससे घृणा का भाव है, जान की गई है और उस प्रकार उसे फिर से जानने की आवश्यकता नहीं है। (2) मित्र वस्तु से घृणा का भाव है उसके कारण धीरे धीरे चले हैं और इसीलिए उन्हें और धीरे होने की आवश्यकता नहीं है। (3) घृणा के का बोधा प्रत्यक्ष विरोध तथापि दान होता है। (4) विवेकज्ञान के रूप में घृणा के गायन को निन्दित किया गया है। जहाँ ये चारों प्रकार की वाह्य प्रपञ्च से मुक्ति (वयार्थ-विमुक्ति) के सम्बन्ध रहती है, कहा जाय सोम का सम्बन्ध अन्तिम मोक्ष (वित्तविमुक्ति) से है और वे हैं—(1) बुद्धि का अधिकार सम्पन्न हो गया, (2) गुणों को विद्याम पित गया, (3) आत्मा, जिसने गुणों में अपना सम्बन्ध छोड़ दिया है, स्वतन्त्र प्रकाशन होती है, इससे अधिक कुछ नहीं, और यह निर्मल तथा पुष्क हो गई। (शुद्धसम्बन्धानीतः स्वरूपपात्रज्योतिरपतः कैवल्यो पुरुष इति) (योगभाष्य, 2 : 27)।

5 3 : 24-33।

जिसका लक्ष्य ही मनुष्य के ससार-सम्बन्धी समस्त बन्धनों को तोड़ने का हो, नैतिक, विषयो पर विवेचन के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता।¹ इस प्रकार की समालोचना का हमें प्रायः ही सामना करना पड़ा है। नैतिक मार्ग ही एकमात्र हमें पूर्णता तक पहुँचाने में सहायक होता है, यद्यपि पूर्णता की प्राप्ति के पश्चात् हम ऐसे क्षेत्र में पहुँच जाते हैं जो अच्छाई और बुराई दोनों से परे है। आत्मा के यथार्थस्वरूप को, जो अनेक प्रकार के आवरणों से मलिन बना रहता है, जान लेने का ही नाम मोक्ष है। हम केवल पुरुषार्थ तथा आत्मसंयम के द्वारा ही उनसे मुक्ति पा सकते हैं। अन्यान्य अनेको दर्शन-पद्धतियों की अपेक्षा योगदर्शन इस मत को स्वीकार करने में कहीं अधिक बल देता है कि दार्शनिक ज्ञान हमें त्राण नहीं पहुँचा सकता। जिस वस्तु की हमें आवश्यकता है वह अनुसन्धान अथवा विवेचन की सूक्ष्मताएँ नहीं हैं, बल्कि इच्छाशक्ति को बल में करना है। हमें अपनी आन्तरिक भावनाओं तथा वासनाओं पर विजय पानी है। सच्चा दार्शनिक वह है जो आत्मा का चिकित्सक हो, जो हमें इच्छाओं के बन्धन से मुक्ति दिलाने में सहायक हो।

योगदर्शन इस बात को मानता है कि सब मनुष्य उस आत्मसंयम को पालन करने के योग्य नहीं होते जिसपर कि वह बल देता है। कुछ व्यक्ति ऐसे हैं जिन्हें आधुनिक मनो-विज्ञान की भाषा में 'बहिर्मुख' कहा जाता है। उनके लिए क्रियायोग का विधान है, जिसमें तपस्या, स्वाध्याय तथा भक्ति (ईश्वर-प्रणिधान) शामिल हैं।² तपस्या वह है जो क्लेश तथा कर्म के परिणामस्वरूप अन्तस्तल में बैठे हुए अज्ञात सत्कारों समेत समस्त मलों को भस्मसात् कर देती है। योगान्तर्गत मनोविज्ञान की धारणा है कि चेतन मन के अतिवृत्ति भी एक अचेतन किन्तु सक्रिय आत्मिक क्षेत्र है, और तपस्या का लक्ष्य इस अचेतन क्षेत्र के विषयों को भी बल में करना है।³

एक योगी, जिसे समाधि की शक्ति प्राप्त हो गई है, कर्म को नष्ट करने के लिए उद्यत हो जाता है। और वे कर्म तीन प्रकार के हैं (1) भूतकाल में किए हुए कर्म, जिन्होंने वर्तमान जीवन में अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया है (ये प्रारब्ध कर्म हैं), (2) वे कर्म जो भूतकाल में किए गए हैं किन्तु जिनके फल किसी भावी जीवन में मिलने के लिए संचित हैं (ये संचित कर्म हैं); और (3) वे कर्म जो इस जन्म में किए गए और जिनका फल इस जीवन में अथवा किसी भावी जीवन में मिलने को है (ये आगामी कर्म हैं)। अन्तिम प्रकार के कर्म ईश्वरभक्ति तथा समाजसेवा द्वारा रोके जा सकते हैं। एके हुए कर्म फल दे चुकने पर इसी जीवन में शेष हो जाते हैं, और अपरिपक्व कर्मों के विषय में,

1 तात्त्विक दृष्टि से एक नैतिक प्रयोजन तथा आचरण योग के लक्ष्य की भाग है, क्योंकि सत्य व्यवहार तथा मैत्रीभाव इत्यादि ऐसे व्यक्ति के लिए किसी प्रयोजन के नहीं हैं जो नितान्त अनासक्ति तथा एकाकीपन चाहता है। नैतिक महत्तावा की चिन्ता का व्यक्तित्व के दमन की कामना के साथ संयोजन उन विषमताओं से है जो विचार की अव्यवस्था को प्रकट करती हैं, और यह इस दशन में एक दृष्टि है।' (जनल आफ फिलासफी, अध्याय 16, संख्या 8, पृष्ठ 200)।

2 2 1।

3 चैतन्य की सीमारेखा के ऊपर जो कुछ जाता है वह नीचे की ओर हो रहे शक्तियों के नाटक का प्रतीक है। योगविद्या में निपुण पुरुष मानसिक रोग (स्नायुरोग) तथा 'भूतवाधा' की अवस्थाओं में, जो कुछ साधारणतः अचेतन के अन्दर छिपा है उसे सम्मोहक मूच्छा अथवा अय साधना से ऊपर की ओर आने देते हैं और खोज निबालत हैं। इस प्रकार की चिकित्साएँ, जो हमें आधुनिक मनोविश्लेषण का स्मरण कराती हैं, भारत में बहुत प्रचलित हैं।

जिनके लिए आगामी जीवन की आवश्यकता है, यह कहा जाता है कि योगी पुरुष ऐसे सब शरीरों की सृष्टि कर सकता है जिनसे पुराने सब ऋणों का शोध हो जाए। इनमें से प्रत्येक शरीर का एक अपना चित्त अथवा मन रहता है, जिसे निर्माणचित्त अथवा कृत्रिम मन कहते हैं। कृत्रिम शरीरों की, उनके चित्तों महित, पहचान साधारण शरीरों से स्पष्ट रूप में की जा सकती है, क्योंकि वे अपने कर्मों में पूर्णतया व्यवस्थित होते हैं। योगी की चेतना इन सब विभिन्न इच्छा-रहित कार्यशरीरों का संचालन करती है। ज्योही यह यन्त्रवत् प्राणी, जिसका विशेष लक्ष्य संचित कर्म के एक विशेष भाग की समाप्ति होता है, अपना उद्देश्य पूरा कर चुकता है, योगी उसपर से अपना नियन्त्रण उठा लेता है और 'मनुष्य' हठात् मृत्यु को प्राप्त हो जाता है। प्राकृतिक मन के विपरीत, कृत्रिम मन के अनुभव अपने पीछे कोई चिह्न नहीं छोड़ते।¹

15 कर्म

जब तक अविद्या पर विजय नहीं प्राप्त की जाती, तब तक ससार में जन्म होता रहेगा। कर्म का विधान प्रामाणिक माना गया है, और हमारे जीवन, इसके स्वरूप तथा इसकी अवधि—सबका निर्णय इस कर्मविधान से ही होता है।² यद्यपि हम अपने पूर्वजन्मों को स्मरण नहीं करते तो भी हम उनकी विशेषताओं का अनुमान वर्तमान जीवन की प्रवृत्तियों द्वारा कर सकते हैं।³ और ये प्रवृत्तियाँ अपने कारण (हेतु), प्रेरक भाव (फल), आश्रय और विषय (आलम्बन) के लुप्त हो जाने पर नष्ट हो जाएंगी। मूल कारण है अविद्या, यद्यपि अन्य भी उसके साथ ससबत कारण हो सकते हैं। प्रेरक भाव से तात्पर्य उस प्रयोजन में है जिसके सम्बन्ध में कोई भी मानसिक प्रक्रिया वर्तमान में कार्यकारी बनती है। चित्त अवशिष्ट क्षमताओं का अधिष्ठान है और विषय (प्रमेय पदार्थ) वह है जो क्षमताओं को उत्तेजित करता है।⁴

16. अलौकिक सिद्धियाँ

प्रचलित इन्द्रजाल (जादू) के सम्प्रदाय को मुक्ति की योग-विहित धार्मिक योजना के साथ मिला दिया जाता है। योगसाधना के मार्ग में कुछ जादू की शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं, ऐसा प्रारम्भिक बौद्ध ग्रन्थों में माना गया है, यद्यपि स्वयं बुद्ध ने उन शक्तियों की खोज को पूर्ण मोक्ष के लिए अनुपयोगी बताया था। हिन्दूधर्मशास्त्र हमें ऐसे व्यक्तियों के विषय में बताते हैं जिन्होंने केवल कठोर तपस्या से अद्भुत शक्तियाँ प्राप्त की। योगदर्शन में इन शक्तियों की प्राप्ति को समाधि के मुख्य लक्ष्य से निम्नस्तर का बताया गया है। यद्यपि उच्चतम लक्ष्य न भी प्राप्त हो, तो भी नीचे की स्थितियों का अपना महत्त्व है ही। प्रत्येक स्थिति अपना पुरस्कार प्रस्तुत करती है। आसनों द्वारा शरीर के नियन्त्रण से अत्यधिक शीत तथा अत्यधिक उष्णता साधक को नहीं सताते।⁵ जिस किसी चीज पर भी

1 4 4-5।

2 2 12-14।

3 4 : 9।

4 योगसाध्य, 4 : 11।

5 2 4१।

हम अपने ध्यान को एकाग्र करेंगे उसका पूरा अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान हम प्राप्त कर लेंगे। सयम अथवा एकाग्रता ऐसे साधन हैं जिनके द्वारा हम अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इनके द्वारा हम वस्तुओं के अन्तस्सम मर्म का भी ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तथा महान् प्रजालोक तक पहुँच जाते हैं। मित्रता, अनुकम्पा एवं सुख पर नियन्त्रण का प्रयोग करने में इन गुणों में वृद्धि होती है।¹ यदि हम मासपेशियों की शक्ति पर ध्यान को केन्द्रित करेंगे तो हमें दैत्य के समान शक्ति प्राप्त होगी।² इन्द्रियों की बड़ी हुई शक्तियाँ, जिनसे योगी दूर से देख तथा सुन सकता है, एकाग्रता का ही परिणाम है।³ हम अचेतन सत्कारों का भी सीधा ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तथा, उनके द्वारा, अपन पूर्वजन्मों के विषय में भी जान सकते हैं।⁴ किसी भी प्रस्तुत विचार पर एकाग्रता के साथ सयम करने से परिणामस्वरूप दूसरे के मन का भाव जाना जा सकता है। (पर-चित्तज्ञानम्)।⁵ एक व्यक्ति से दूसरे व्यक्ति तक विचार का संचरण, बिना किसी साधारण संचारसाधन के सर्वथा सम्भव है। तीन प्रकार के परिवर्तनों पर ध्यान लगाने से, जिनमें होकर सब पदार्थ बराबर गुजरते रहते हैं, हम भूत, भविष्यत् तथा वर्तमानकाल के विषय में जानने की शक्ति प्राप्त करते हैं।⁶ योगी अपने शरीर को अवृक्ष बना सकता है।⁷ दो प्रकार के कर्मों पर सयम करने से, अर्थात् उन क्षमताओं पर जो शीघ्र ही समाप्त हो जाएगी तथा उनपर जिन्हें समाप्त होने से अधिक समय लगेगा, वह जान जाता है कि वह कब मरेगा। वह सूक्ष्म को, छिपे हुए को, अस्पष्ट को, अन्तरिक्ष को, नक्षत्रमण्डल को, ध्रुव तारे को, शारीरिक संघटन को तत्सम्बन्धी समयों को करने से जान लेता है। पतञ्जलि के अनुसार, ऐसा मनुष्य जो आत्मा तथा पदार्थ-जगत् के पृथक्त्व को ठीक ठीक जान लेता है, जीवन की तमाम अवस्थाओं और सर्वज्ञता पर अधिकार प्राप्त कर लेता है।⁸ पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति से पूर्व हम कभी-कभी सत्य के विषय में एक प्रकार की पूर्ण अन्तर्दृष्टि मिल जाती है। इसे प्रतिभा कहते हैं।⁹

अलौकिक सिद्धियाँ वस्तुतः समाधि के मार्ग में बाधक हैं, यद्यपि जब मनुष्य इन्हें प्राप्त करता है तो इन्हें पूर्णता का ही रूप समझने लगता है।¹⁰ ये उच्च जीवन की आनुपंगिक उपज हैं। ये वे फूल हैं जो हमें मार्ग में मिल जाते हैं और जिन्हें हम चुन लेते हैं, यद्यपि सत्य का अन्वेषक इन्हें चुनने के लिए नहीं निकला था। इन पूर्णताओं की उपेक्षा करने से ही मोक्ष प्राप्त हो सकता है।¹¹ बनियान के रूपकालकार में दिव्यनगर के तीर्थ-

1 3 23।

2 3 24।

3 3 35।

4 3 18।

5 3 19।

6 3 16।

7 योगसूत्र 3 21। गोरेस का जो पांच खण्डा म वडा गन्ध है उस वैवीय प्राकृतिन और नारतीय (पद्माचिह्न) रहस्यवाद में विभक्त किया गया है। पहन में दृष्टि श्रवण गन्ध आदि की शक्तियों के समतुल्य रूप में वडा ज्ञान के सम्बन्ध में जो अत्यधिक पवित्रता का परिणाम है कहा किया गया है और उनमें बतलाया गया है कि किस प्रकार एक महात्मा को अदृश्य हा ज्ञान की शक्ति प्राप्त थी एवं दूसरे सन्त को बडा दरवाजों के अन्दर से गुजर जान की और तीमरे को वायु में उडान की शक्ति प्राप्त थी (डॉन डी क्रिश्चियन मिस्टिसिज्म पृष्ठ 264 65)।

8 3 49।

9 योगभाष्य 3 33। 3 37।

10 3 37।

11 3 50 51।

यापियों को स्वयं स्वर्ग के मुख्य द्वार पर ही एक छोटी-सी सिड़की मिलती है, जिसमें से होकर एक सार्व भौतिक तत्त्व तक चला गया है। जो पुरुष इन चमत्कारपूर्ण सचित्रों का शिकार हो जाता है उसका अभ्यस्तन सीधे होता है।

योगदर्शन में इन अलौकिक सिद्धियों को प्रकृति के नियमों में चामत्कारिक रूप से विघटित होमनेवासी नहीं माना गया है। जो जगत् हमारे लिए इन्दिमबोवर है यही सम्पूर्ण प्राकृतिक जगत् नहीं है। जो भौतिक जगत् के सिद्धान्तों का व्याघात प्रतीत होता है, वह विद्वत्-व्यवस्था के दूसरे भाग के सिद्धान्तों द्वारा उसकी केवल प्रतिभा है। भौतिक जगत् से परे जो जगत् है उसका जपना ही विज्ञान तथा विधान है। असीम भौतिक एवं बौद्धिक शक्ति के आकषणों का उपयोग सम्भवतः सांसारिक जीव की उच्चतम जीवन तक ले जाने के लिए किया गया हो, क्योंकि मूर्ख लोग सदा चिह्नों की ही खोज करते हैं।

“सिद्धियां, जन्म से, ओपधियों से, मन्त्रों द्वारा, तपस्या से अथवा समाधि द्वारा प्राप्त होती हैं।”¹ कुछ व्यक्ति शक्तियों के साथ ही उत्पन्न होते हैं, क्योंकि उन्होंने पूर्वजन्म में योग का अभ्यास किया होता है। ये जन्मजात आत्मिक व्यक्ति धीरे-से ही प्रतीक्षण से उत्कृष्ट योगी बन जाते हैं। कभी-कभी आरम्भिक शक्तियों की प्राप्ति ओपधियों और चेतनापूर्ण करनेवासी ओपधियों के प्रयोग से भी होती है। प्रचलित विचार में गौरीली दवाइयों से प्राप्त भूछाँ और उन्माद की अवस्था में कोई भेद नहीं किया जाता। पतञ्जलि ने ओपधियों के प्रयोग का विधान नहीं किया है, बल्कि सिद्धियों के प्राप्त करने के उपायों में इसका उल्लेख अवश्य है।² इन प्रकार ओपधि द्वारा गया जाने की आशय, जो आदिम जातियों में प्रचलित थी, योग के उच्चतर रहस्यवाद के साथ मिश्रित कर दी गई। मन्त्र³ तथा तपस्या भी हमें इन शक्तियों की प्राप्त करने में सहायता देते हैं। किन्तु वन केवल चित्त की एकाग्रता पर ही दिया गया है, औरों पर नहीं। ओपधियों अथवा अव्यवस्थित स्नायुमान द्वारा प्राप्त अद्भुत दर्शन की दूषित उद्घाटन गया है। योगदर्शन अपनी परिस्थितियों से सर्वथा सम्बन्ध-विक्षेप करने की उद्यत नहीं था, इसलिए ऐसे अर्थों की भी उसने अपने अन्तर सम्मिलित कर लिया जो उसके अन्तःस्थ अस्तित्व के साथ सम्बन्ध नहीं रखते थे। इसी सम्झौते के भाव के कारण योगदर्शन का यह विविचारापूर्ण स्वरूप है, जो निम्नस्तर के प्रकृतिवाद तथा उच्चस्तर के आदर्शवाद के एक मिश्रित रूप को प्रस्तुत करता है। वातावरण से भी अलगजाने मुक्तत्व मिल जाना स्वाभाविक है, और इसलिए योगदर्शन कुछ ऐसी विरोधताओं को प्रस्तुत करता है जो उस युग की जिम्मे इसका प्रादुर्भाव हुआ, अवस्थाओं के कारण उत्पन्न हुई थी। किन्तु हमारे लिए यह आसान है कि हम इन गौण तथा आध्यात्मिक लक्ष्यों को मुख्य तथा आध्यात्मिक लक्ष्यों से व्यक्त कर सकें। योगसूत्र इन ओपधियों तथा मन्त्रों पर आगे सन्निक भी ध्यान नहीं देता, जिससे मुक्तत्व यह मिलता है कि उसका निश्चित मत यह है कि चिह्न और विलक्षणता—जिनको असंस्कृतजन खोजते हैं—वाहे सम्पूर्ण रूप से प्रामाणिक ही हो, तो भी उनका आध्यात्मिक महत्त्व कुछ नहीं है।

1. 4 : 5

2. नाइजुम मोमनाइड उन्मादरक चेतना को उत्तेजित करता है। विविध जन्म के अनुसार, “मन अपने उपासक को वस्तुओं की आवृत्ति (जड़) पर स्थित है। दीप्तिमान अन्तरतत्त्व तक पहुँचा देता है। यह उसे धारणा से लिए शब्द के साथ आशय प्राप्त करा देता है” (विदेशीय आदि विविधियम पत्रपत्रिका, पृष्ठ 357)।

3. ‘अमेरिकन यू थ्रीट’ कागजाली के घने हुए शब्द अथवा अन्धेन्द्र भूत पर ध्यान एकाग्र करने का सुझाव देता है, और यह विधि मन्त्रोच्चारण के अनुकूल है।

17 ईश्वर

पतञ्जलि ने ईश्वर भक्ति को योग के सहायको में अन्यतम माना है।¹ ईश्वर केवल ध्यान का ही विषय नहीं, बल्कि वाधाओं को दूर करके लक्ष्य प्राप्ति में सहायता करनेवाला भी माना गया है। किन्तु ईश्वरवाद पतञ्जलि के सम्प्रदाय का अन्तरंग भाग नहीं है। पतञ्जलि के क्रियात्मक प्रयोजन एक शरीरधारी ईश्वर से पूरे हो जाते हैं, और वह ईश्वरवाद की कल्पनात्मक रुचियों से अधिक वास्ता नहीं रखता। व्यास ने एक ऐसा हेतु प्रस्तुत किया है जो हमें शास्त्रीय तात्त्विक हेतु का स्मरण कराता है।² ईश्वर पूर्ण स्वभाव वाला (प्रकृष्टसत्त्व) है। "उसकी प्रकृष्टता उसके तुल्य अथवा उससे उत्कृष्ट दूसरे किसी के न होने में है। प्रथम तो, कोई अन्य प्रकृष्टता इससे बढ नहीं सकती, क्योंकि जो कोई इससे अधिक प्रकृष्टता का दावा करेगा उसे उतनी प्रकृष्टता अपनी सिद्ध करनी होगी। इसलिए जिसमें कोई प्रकृष्टता की इस प्रकार की पराकाष्ठा पाई जायेगी वही ईश्वर है।" फिर, उसके समान प्रकृष्टता भी किसी अन्य में नहीं है। 'क्योंकि जब एक ही वस्तु की इच्छा समान श्रेणी के दो व्यक्ति करते हैं, जिनमें से एक तो कहे कि 'यह नहीं होनी चाहिए' और दूसरा कहे कि 'यह पुरानी होनी चाहिए', तो यदि एक की विजय होती है तो दूसरे को अपनी इच्छा में असफलता मिलती है और वह हीनतर हो जाता है। और दो समान श्रेणी के व्यक्ति उसी इच्छित वस्तु को एक साथ प्राप्त भी नहीं कर सकते, क्योंकि इस प्रकार की प्राप्ति परस्पर-विरोधी होगी। इसलिए हमारा मत है कि जिस किसी में ऐसी प्रकृष्टता है जिसके न तो कोई बराबर है और न कोई उससे अधिक है, वही ईश्वर है।"³ पतञ्जलि ईश्वर की सर्वज्ञता को निरन्तरता के विधान द्वारा सिद्ध करते हैं, क्योंकि निरन्तरता की ऊपर कही-न-कही सीमा आवश्यक है। जहाँ महत् है और महत्तर है, वहाँ महत्तम भी अवश्य है। जिस किसी में भी उत्कृष्टता की श्रेणियाँ हैं, वह उच्चतम सीमा तक अवश्य पहुँचा सकता है। सर्वज्ञता में उत्कृष्टता की श्रेणियाँ हैं। यह गनै-शनै अनुपात में बढ़ते बढ़ते उस सोपान तक पहुँचाती हैं जहाँ भौतिक मामूरी (तमोगुण), जिसने सारतत्त्व (सत्त्व) को ढका हुआ है, दूर हो जाती है। और जब सर्वज्ञता का अकुर अपनी पूर्णता की ऊँचाई पर पहुँच जाता है तो हम सर्वज्ञ ईश्वर को पाते हैं। 'उसमें सर्वज्ञता का अकुर पूर्णता तक पहुँचा हुआ है।'⁴ जब प्रकृति की उद्देश्यहीन प्रवृत्ति इस विश्व में, जहाँ मनुष्य अपने कर्मों के अनुसार कष्ट भोगते हैं, व्यवस्था तथा सामञ्जस्य नहीं ला सकती। ईश्वर प्रकृति के विकास का मार्गदर्शक है। वह सदा इसके लिए तत्पर रहता है कि प्रकृति का विकास पुरुषों के प्रयोजनों को सिद्ध करनेवाला हो। किन्तु ईश्वर जगत् का स्रष्टा नहीं है, क्योंकि ऐसे जगत् की सृष्टि जो दुःखों से भरपूर है, किसी ऐसी सत्ता के द्वारा नहीं हो सकती थी जो अनन्त कृपा का आगार हो। श्रुति ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का यत्न करती है। किन्तु इसके द्वारा दिया गया प्रमाण चरक दोष से पूर्ण है, क्योंकि वेदों का प्रामाण्य स्वयं इस आधार पर है कि उन्हें ईश्वर ने बनाया है। ये प्रामाणिक कहे जाते हैं, क्योंकि उनकी शिक्षाएँ तथ्यों के अनुकूल हैं।⁵

1 1 23 ।

2 योगभाष्य 1 24 ।

3 योगभाष्य 1 24 ।

4 तत्र निरतिशय नवज्ञत्ववीजम् (1 25) । और देखिए योगभाष्य, और इस पं. योग धानिव ।

5 तत्त्ववैशारदी 1 24 ।

साख्य वेदों की प्रामाणिकता को मानता तो है, किन्तु उसके औचित्य का समर्थन नहीं करता। योग ईश्वर को वेदों के प्रादुर्भाव का आदिस्तोत मानने में कुछ न कुछ प्रमाण उपस्थित करता है।

पतञ्जलि के ईश्वर का वर्णन करना सरल कार्य नहीं है। उसे एक विशेष प्रकार की आत्मा कहा गया है, जिसमें अपूर्णता का लेशमात्र भी नहीं है और जो कर्म के विधान के ऊपर है।¹ सासारिक जीवन की तमाम उसम्भनों से स्वतन्त्र, ईश्वर नित्य परमानन्द में रहता है। उसका धर्म और अधर्म (पुण्य व पाप) से कोई सम्पर्क नहीं। वह दुःख के यच्छूता है। वह सर्वज्ञ है, प्राचीन ऋषियों आत्माओं की ऊपर की तरफ मोक्ष तो उसे किसी न किसी रूप में अपने

को सासारिक अनुभव के अधीन करना चाहिए। इसलिए पतञ्जलि का भुक्ताव उसे सत्य का उपदेष्टा, गुरु मानने की ओर है। ईश्वर ने गुरु के रूप में प्लेटो से लेकर प्रत्येक महान विचारक के हृदय में प्रतिध्वनि पाई है। वह कालाबाधित है,² पूर्ण कर्णामय है, और यद्यपि उसकी अपनी ऐसी कोई इच्छा नहीं है जिसे पूर्ण करना हो, तो भी ससारी पुरुषों के लिए वह प्रत्येक ससार के युगारम्भ में श्रुतियों का प्रतिपादन करता है। उसका निर्दोष कौटि का सत्त्वस्वभाव, जो रजस् अथवा तमस् से होनेवाली प्रत्येक त्रुटि से सर्वथा रहित है, उसकी आत्म-अभिव्यक्ति का साधन है और वह पूर्णरूप में उसके वश में है।³ ईश्वर सर्वदा स्वतन्त्र है, और इसलिए उसे मुक्त आत्माओं के साथ नहीं मिलाया जा सकता, जो किसी समय बद्ध थी, या जो प्रकृति में लीन हैं और भविष्य में किसी समय भी बन्धन प्राप्त कर सकती हैं। मुक्तारमाओं के विपरीत, जिनका संसार से कोई और सम्बन्ध नहीं रहता, ईश्वर नित्य ससार के साथ सम्बन्ध रखता है। यह मान लिया गया है कि ईश्वर का प्रकृति के विशुद्धतम पक्ष अर्थात् सत्त्व के साथ नित्य तथा अटूट सम्बन्ध है, और इस प्रकार के ईश्वर के अन्दर सदा सर्वोपरि शक्ति, ज्ञान तथा श्रेष्ठता रहती है। वह अपनी कर्णा से सत्त्वगुण धारण करके परिवर्तन के प्रदर्शन में अन्तःप्रवेश करता है। क्योंकि वह सधर्म में लगे पुरुषों के हित में स्वेच्छा से ऐसा करता है, इसलिए वह कर्म के विधान में नहीं आता। महान प्रलयकाल में, जबकि प्रकृति अपनी अव्यक्त अवस्था में लौट जाती है, तो यह स्वीकृत रूप त्याग दिया जाता है, यद्यपि आगामी विकास के समय यह रूप फिर धारण कर लिया जाता है। जिस प्रकार कोई व्यक्ति किसी रात अगले दिन प्रातः एक निश्चित समय पर जाग उठने का संकल्प करता है और उसी समय उठ भी जाता है और यह उसके दृढ़ संकल्प द्वारा छोड़े गए संस्कार के बल पर होता है, ठीक उसी प्रकार ईश्वर भी जब प्रकृति फिर से विकास प्रारम्भ करती है तथा पुरुष प्रकट होते हैं, फिर से महान् शिक्षक का रूप धारण करने का संकल्प करता है। रहस्यपूर्ण अक्षर 'ओम्' ईश्वर का चेतक है और इस पर ध्यान लगाने से मन ईश्वर की यथार्थ भांती में विश्राम करता है।⁴

योगदर्शन का शरीरधारी ईश्वर उक्त दर्शन के शेष भाग के साथ बहुत शिथिलतापूर्वक सम्बद्ध है। मानवीय महत्त्वाकांक्षा का लक्ष्य ईश्वर के साथ सम्मिलन

1 1 . 24।

2 1 : 25-26।

3 योगभाष्य, 1 : 25।

4 1 27-28।

नहीं, बल्कि पुरुष का प्रकृति से सर्वथा पृथक्त्व है। ईश्वर भक्ति परम मोक्ष तक पहुँचने के अन्य अनेक उपायो में से एक है। ईश्वर केवल एक विशेष आत्मा (पुरुषविशेष) है, विश्व का स्रष्टा अथवा संरक्षक नहीं है। वह मनुष्यों को उनके कर्मों के लिए पुरस्कार अथवा दण्ड नहीं देता। किन्तु जब वह एक बार प्रकट हो गया तो उसके लिए कोई न कोई कार्य निकालना ही चाहिए। कहा जाता है कि वह अपने भक्तों की उन्नति में जो बाधाएँ आती हैं, उन्हें दूर करने में सहायता करता है। प्रणिधान अर्थात् नि स्वार्थ भक्ति से हम ईश्वर की दया के पात्र बनने के योग्य हो जाते हैं। ईश्वर मोक्षप्राप्ति में सहूलियत देता है, किन्तु सीधा मोक्ष का दाता नहीं। नि सन्देह इस प्रकार का ईश्वर-विषयक विचार असन्तोषजनक है,¹ और हम यह कहे बिना नहीं रह सकते कि योगदर्शन ने ईश्वर के विचार को लोकाचार के विचार से और जनसाधारण के मन को आकृष्ट करने के लिए ही अपनाया है।² उन व्यक्तियों = जो साध्य की विश्व-सम्बन्धी प्रकल्पना तथा योग की साधना-सम्बन्धी विधियों के प्रचार के लिए उत्सुक थे, सम्भवतः मनुष्य की सहज आस्तिक वृत्तियों को सन्तुष्ट किए बिना अपने विचारों को फैलाने में कठिनाई अनुभव की। परवर्ती योग में मानवीय हृदय की सार्वभौम आवश्यकताएँ अधिक बलवान् भिन्न होती हैं, और ईश्वर एक अधिक केन्द्रीय स्थान लेना प्रारम्भ करता है। मनुष्य के पवित्र हुए जीवन में ईश्वर की यथार्थता देखी जाती है। मनुष्य का धार्मिक अनुभव ईश्वर का साक्षी है। अद्यात्म आत्मा को सम्बोधन करता है, और वे जो सत्य का अन्वेषण करते हैं, अपने हृदयों में उसका उत्तर पाते हैं। योग की कठिन साधना, जिसके साथ कठोर शारीरिक यातनाएँ तथा गम्भीर नैतिक आशंकाएँ जुड़ी हुई हैं, एक मार्ग दर्शक तथा महायक चाहती है, जो अन्धकार और दुःख में छुड़ाएँ और जो सत्य का शिक्षक तथा शक्ति का प्रेरक हो। गौघ्र ही मानवीय प्रयास का लक्ष्य ईश्वर के साथ सयोग बन जाता है। उदाहरण के लिए, भगवद्गीता में ईश्वरवादी भक्ति दैववादी योग का स्थान ग्रहण कर लेती है। समाधि के अन्दर आत्मा ईश्वर का साक्षात्कार करती है तथा उसे अपने अन्दर धारण कर लेती है। आत्मा को इन्द्रिय के प्रत्येक विषय तथा विचार से पृथक् करके, सब प्रकार की इच्छा तथा वामना का दमन करके तथा सब प्रकार के वैयक्तिक-भाव दूर करके हम फिर से ईश्वर के साथ सयुक्त हो जाते हैं। ईश्वर के गम्भीर चिन्तन से लक्ष्य की प्राप्ति हो सकती है। विज्ञान भिक्षु का कहना है “सब प्रकार के चैतन्य युक्त ध्यान में परमेश्वर का ध्यान सबसे ऊँचा है।”³

18 उपसंहार

पूर्व तथा पश्चिम के आधुनिक विचारकों को योग की सिद्धि प्राप्त करने की पूरी योजना

1 देखिए शांकरभाष्य, 2 2, 38 और 41।

2 तुलना कीजिए गाँवे ‘शरीरी ईश्वर का अन्तःप्रवेश, जो बाद में निश्चित रूप से योग दर्शन के स्वरूप का निष्पाद्य हुआ, पहले बहुत शिथिल रूप में तथा केवल ऊपरों की पर ग्रहण किया गया था, और उससे इस दर्शन के वस्तु निषेध तथा प्रयाजन पर कोई अम नहीं पड़ा, ऐसा पतञ्जलि के योगदर्शन के आधार पर परिणाम निकलता है। हम यहाँ तक कह सकते हैं कि यामून, 1 23 27, 2 1 49, जो शरीरी ईश्वर का प्रतिपादन करते हैं, अन्य के अन्य भागा से सम्बद्ध नहीं हैं। यहाँ नहीं, चरित के इस दर्शन के आधारभूत सिद्धान्तों का भी विरोध करते हैं” (दि फिलामफो आफ दि एशियन्ट रिव्यू, पृष्ठ 15)।

3 योगसारसंग्रह, 1।

केवल आत्मसम्मोहन की एक सुपरिष्कृत प्रक्रिया प्रतीत होती है। गम्भीरता के साथ एकान्त में ध्यानावस्थित होना और उसके साथ शारीरिक व्यायाम तथा आसनों का प्रयोग, ये सब हमारे मन को एक प्रकार के साचे में ढालने में सहायक होते हैं। इस प्रकार के मत को इस चीज से कुछ समर्थन मिलता है कि योगदर्शन के साथ शान्ति सम्प्रदाय की कुछ बीभत्स क्रियाओं को मिला दिया जाता है, तथा कुछ हठधर्मी भिक्षुओं ने पातञ्जल योग को ग्रहण कर लिया। किन्तु यह तथ्य ध्यान में रखना चाहिए कि पातञ्जलि का योग अपने मूलरूप में इस प्रकार के भ्रमजाल से मुक्त था। पातञ्जलि के योगदर्शन की धारणा है कि हम जीवन की समस्त निधियों से सम्पन्न हैं, जिनसे बहुत कुछ प्राप्त किया जा सकता है, और ये ऐसी निधियाँ हैं जिनकी कल्पना भी नहीं है। यह दर्शन हमें अपने गम्भीरतम क्रियाशील स्तरों तक पहुँचने की विधिमा बताता है। योग-माधन शरीर, मन और आत्मा के पवित्रीकरण के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, और इन्हें उस आनन्दमय दर्शन के लिए तैयार करना ही इसका कार्य है।¹ क्योंकि मनुष्य का जीवन चित्त के स्वभाव पर निर्भर करता है, इसलिए यह हमारे अपने वश के अन्दर है कि हम चित्त को नियंत्रित करके अपने स्वभाव में परिवर्तन कर लें। विद्वानों और एकाग्रता से हम अपनी बुराइयों से भी मुक्त हो सकते हैं।² मानवीय दृष्टि की साधारण सीमाएँ विश्व की सीमाएँ नहीं हैं। हमारी इन्द्रियाँ जिस संसार को हमारे लिए प्रकाश में लाती हैं उसके अतिरिक्त भी अन्य संसार हैं। निम्न श्रेणी के पशुओं की इन्द्रियों के समान जो इन्द्रियाँ हमारे पास हैं उनके अतिरिक्त भी अन्य इन्द्रियाँ हैं। भौतिक प्रकृति की शक्तियों के अतिरिक्त भी अन्य शक्तियाँ हैं। यदि हमें आत्मा में विद्वानों है तो अति-प्राकृतिक भी प्राकृतिक का ही एक भाग है। हममें से अधिकांश व्यक्तियाँ अपनी आँखें आधी बन्द करके आलसी मन तथा बोझ से दबे हृदय के साथ जीवन-यापन करते हैं। और वे कतिपय व्यक्ति भी जिनके सम्मुख दर्शन तथा जागरण के वे दुर्लभ क्षण आते हैं, तुरन्त ही फिर निद्रालु अवस्था में डूब जाते हैं। यह जानना हमारे लिए हितकर है कि प्राचीन विचारक हमें यह आदेश करते रहे हैं कि आत्मा की सम्भाव्य शक्तियों को पहचानने के लिए एकाग्रसेवन तथा मीन अत्यावश्यक है, जिससे कि चमक के रूप में आने तथा बिलीन हो जातेवाले दर्शन के दुर्लभ क्षणों को हम स्थायी प्रकाश के रूप में परिवर्तित कर सकें, जिससे शेष जीवन आलोकित रहे।

उद्धृत ग्रन्थों की सूची

- दास गुप्ता योग एंड फिलासफी एण्ड रिजिजन
पतञ्जलीय योगसूत्र विद दि कपेटरी आफ व्यास एण्ड दि ग्रीस आफ
वाचस्पति (सेन्ट वुड्स आफ दि हिन्दू)
राजेंद्रलाल मिश्र : योग एण्ड रिजिजन्स विद दि ग्रीस ऑफ भोज
(ऐंगियाटिक सोसायटी आफ बंगाल)
बुद्ध : दि योग मिस्टम आफ पतञ्जलि (हार्बर्ट ओरियण्टल
सीरीज, 17)

1 मारकोन दि नैस्टिक (इरेनियस, 1 : 13, 3) कहता है : "अपने को इस प्रकार तैयार करो जैसे कि एक वृक्ष अपने को वर का स्वागत करने के लिए करती है।"

2 जैसे कि 'सेल्फ-मास्ट्री' पर अपनी लघु पुस्तिका में एम० कूर्ड कहते हैं : "निश्चय रखो कि तुम जो कुछ चाहते हो तुम्हें प्राप्त हो जाएगा, और तब तक प्राप्त होता रहेगा जब तक यह तर्कमूलक है।" केवल उसी अवस्था में जबकि सत्य है, कोई परिणाम न होगा।

छठा अध्याय

पूर्वमीमासा

प्रस्तावना—रचनाकाल और साहित्य—प्रमाण—प्रत्यक्ष ज्ञान—अनुमान—वैदिक
प्रामाण्य—उपमान प्रमाण—अर्पापत्ति—अनुपलब्धि—प्रमाकर को ज्ञानविषयक
प्रकल्पना—कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—आत्मा—यथार्थता का स्वरूप—
नीतिशास्त्र—अपूर्व—मोक्ष—ईश्वर ।

1 प्रस्तावना

इस दर्शन का नाम पूर्वमीमासा इसलिए हुआ क्योंकि यह उत्तरमीमासा का अपेक्षाकृत पूर्ववर्ती है ऐतिहासिक कालक्रम की दृष्टि से उतना नहीं जितना कि तार्किक अर्थों में। इसका मुख्य विषय कर्मकाण्ड है, जैसेकि उत्तरमीमासा का मुख्य विषय वस्तुओं का सत्यज्ञान प्राप्त करना है। उपनिषदों को छोड़कर, शेष समग्र वेद के विषय में यह कहा गया है कि वह धर्म अथवा कर्तव्य कर्मों का प्रतिपादन करता है, जिनमें मुख्य हैं यज्ञ। पवित्र क्रियाकलाप का अनुष्ठान ज्ञानोपायों की भूमिका है। शंकराचार्य भी, जो कर्म और ज्ञान के मौलिक विरोध पर बल देते हैं, इस विषय में सहमत हैं कि सुकर्म, चाहे वह इस जन्म में किया हुआ हो अथवा पूर्वजन्म में, सत्यज्ञान की प्राप्ति के लिए इच्छा उत्पन्न करता है।

मीमासा का प्रारम्भिककाल स्वयं भेद तक पट्टच सकता है, जहाकि इसका प्रयोग, कर्मकाण्ड तथा सिद्धान्त-सम्बन्धी नियमों के विषय में सशय तथा बादविवाद प्रकट करने के लिए किया गया है। यज्ञों का उपयुक्त अनुष्ठान वैदिक मन्त्रों की यथार्थ व्याख्या पर निर्भर करता था। सन्देहास्पद विषयों को लेकर नियमों का अधिक परिष्कार हुआ, और उसने यज्ञ किस विधि से किया जाना चाहिए इस विषय में सहायता मिली। व्याख्या-विषयक अनेक समस्याओं पर बादविवाद हुआ और ज्यों-ज्यों समस्याएँ उठती रहीं, निर्णय होते रहे। उक्त निर्णय ब्राह्मणग्रन्थों में जहाँ-तहाँ बिखरे हुए हैं। ब्राह्मणों में दिए गए वृत्तान्त एक-दूसरे से इतने अधिक पृथक्, अस्पष्ट तथा अपूर्ण हैं कि उन्हें बिना अन्य सहायता के नहीं समझा जा सकता। इस प्रकार की सहायता उस काल में मौखिक अनुश्रुति द्वारा प्राप्त होती थी। धार्मिक कर्तव्य के अनुष्ठान के विषय में बहुत समय तक वैदिक मन्त्र तथा मौखिक अनुश्रुति दोनों ही प्रमाण माने जाते रहे। जबकि नानाविध वैदिक शाखाएँ (सम्प्रदाय) बनने लगीं तो अक्षुण्ण परम्परा द्वारा प्राप्त पवित्र पुस्तकों की प्रामाणिकता को बहुत महत्त्व दिया गया। बौद्धमत के उदय के पश्चात् वैदिक धर्म के अनुयायियों के लिए उस समस्त ज्ञान का जो उनके पास था, पुनर्निरीक्षण तथा पुनर्निर्माण आवश्यक हो गया, और आवश्यक हो गया उनकी निर्दोषता सिद्ध करना तथा उन्हें सूत्रों

के रूप में रखना। जैमिनि अपने ग्रन्थ में मीमांसा के नियमों को व्यवस्थित रूप देने तथा उनकी यथार्थता सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं।

पूर्वमीमांसा का स्वीकृत लक्ष्य धर्म के स्वरूप की परीक्षा करना है। इसकी रुचि कल्पनापरक होने की अपेक्षा क्रियात्मक अधिक है। इसके अन्दर जो दार्शनिक कल्पनाएँ पाई जाती हैं वे कर्मकाण्ड-विषयक प्रयोजन के आगे गौण हैं। धर्म के प्रति सत्यनिष्ठा के विचार से, इसे आत्मा की यथार्थता को स्वीकार करना पड़ा और इसे एक शरीरधारी स्थिर सत्ता मानना पड़ा, जो कर्मों के फलों का उपभोक्ता है। वेद कर्तव्य कर्मों का आदेश देता है, और साथ ही वह उन कर्मों के करने से जो लाभदायक परिणाम प्राप्त होते हैं उनका भी विशिष्ट रूप में प्रतिपादन करता है। इन कर्मों को धर्म का रूप देने में, तथा ये लाभदायक फल देने की योग्यता रखते हैं इस विषय में प्रमाण नित्यवेद है, जिसे अपनी स्थिति के लिए अन्य किसी आधार की आवश्यकता नहीं। किन्तु इस प्रकार की रूढ़िपरक मान्यता उस समय पर्याप्त नहीं रहती जबकि अन्य विचारक वैदिक मन्त्रों के महत्त्व को स्वीकार न करते हो और उनका कोई क्रियात्मक मूल्य भी दिखाई न देता हो। इसलिए ईश्वरीय ज्ञान तथा दार्शनिक ज्ञान-विषयक विवाद बहुत परिष्कृत रूप में उठते हैं। मीमांसा सब दार्शनिक विचारों का तब तक स्वागत करती है जब तक कि वे इसके मुख्य विषय, अर्थात् धर्म के अतीन्द्रिय महत्त्व को, जिसे कर्मकाण्डपरक भाव दिया गया है, हानि नहीं पहुँचाते। मीमांसा के दार्शनिक कलेवर में इस प्रकार की शिथिलता ने ही भिन्न-भिन्न विचारकों को मीमांसा के दार्शनिक विचारों की भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या करने का अवसर प्रदान किया, यद्यपि वे सब धर्म के सर्वोपरि महत्त्व के विषय में एकमत हैं। वेद की प्रामाणिक स्वीकार किया गया है, और इसकी प्रामाणिकता को बौद्ध मतानुयायियों के विरुद्ध, जो इसका विरोध करते हैं, तथा ऐसे जिज्ञासुओं के विरुद्ध जो कर्म को ज्ञान के आगे गौण स्थान देते हैं, सिद्ध किया गया है। मीमांसा स्पष्ट रूप में अनेकेश्वरवादी है, यद्यपि उपलक्षण रूप में यह निरीश्वरवादी है। बौद्धों के विपरीत, यह जगत् के सम्बन्ध में एक यथार्थवादी दृष्टिकोण रखता है।

हिन्दू धर्म के लिए इसका महत्त्व बहुत अधिक है। धर्मशास्त्रों की, जो हिन्दुओं के दैनिक जीवन पर शासन रखते हैं, मीमांसा के नियमों के अनुकूल व्याख्या करने की आवश्यकता है। आधुनिक हिन्दू विधान पर मीमांसा-पद्धति का पर्याप्त प्रभाव है।

2 रचनाकाल और साहित्य

जैमिनि का मीमांसामूत्र वैदिक व्याख्या के एक सुदीर्घ इतिहास की पूर्व-कल्पना करता है। क्योंकि यह उन सामान्य नियमों (न्यायों) का जो प्रचलित थे, माराश देता है। यह भिन्न-भिन्न यज्ञों तथा उनके अभिप्रायों का वर्णन करता है एवं अपूर्व की प्रकल्पना और कुछ दार्शनिक प्रस्थापनाओं का भी वर्णन करता है। इसमें बारह अध्याय हैं, जिनमें पहले अध्याय का दार्शनिक महत्त्व है, क्योंकि यह ज्ञान के स्रोतों तथा वेदों की प्रामाणिकता का विवेचन करता है। जैमिनि वेदों के प्रत्येक भाग की न्याय्यता को सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। उनका 'सकर्मकाण्ड', जिसे देवताकाण्ड भी कहा जाता है, पूर्व मीमांसा से सम्बद्ध है, क्योंकि इसका आधार उपासना है, जिसका भी विधान वेदों में है।

चौथी शताब्दी ई० पू० सर्वाधिक प्राचीन समय है जो हमें जैमिनि के ग्रन्थ के

लिए स्थिर कर सकते हैं, क्योंकि यह न्याय तथा योगसूत्रो से अभिज्ञ है।¹ जैमिनि के ग्रन्थ का प्रधान भाष्यकार शबर है। वह लगभग पहली शताब्दी ई० पू० में हुआ था।² यह प्रकट है कि शबर से पूर्व भी जैमिनि के ग्रन्थ के भाष्यकार हुए हैं, यथा भर्तृहरि³, भवदास⁴, हरि⁵ और उपवर्ष⁶, परन्तु उनके ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं। मीमासा-सम्बन्धी समस्त परवर्ती लेखों का आधार शबर का भाष्य ही है।

कुमारिल⁷ ने, जो उस सनातन ब्राह्मणधर्म का प्रबल व्याख्याकार है जो कि वेदों की प्रामाणिकता तथा पुरोहित की सर्वश्रेष्ठता को मानता है, 'सूत्र' और 'भाष्य' पर टीका की है, और उसके ग्रन्थ के तीन भाग हैं। पहला 'श्लोक-वार्तिक' पहले अध्याय के पहले भाग के विषय में है; दूसरा 'तन्त्रवार्तिक' हमें

1 यदि हम कुमारिल के इस मत को स्वीकार करें कि मीमांसासूत्र में अनेक दौढ़ विचारों की बालोचना है (देखिए श्लोकवार्तिक, 1 1 3, 5 और 6) तो मीमांसासूत्र का काल बौद्धमत के उदय के ठीक उपरांत माना जा सकता है। महाभारत में जैमिनि के ग्रन्थ के उल्लेख का सव्या अभाव होने से कुछ भी निश्चित सामग्री उपलब्ध नहीं होती। जैमिनि का ग्रन्थ, जिसने पांच स्थलों पर बादरायण के नाम का उल्लेख किया है (1 1, 5, 5 2, 19, 6 1, 8, 10 8, 44, 11 1, 64), उसी काल में बना जिसमें ब्रह्मसूत्र बना। ब्रह्मसूत्र दस भिन्न-भिन्न सूत्रों में जैमिनि का उल्लेख वेदान्त के अधिकारी विद्वान के रूप में करता है (1 2, 28, 1 2, 31, 1 3, 31, 1 4, 18, 3 2, 40, 3 4, 2, 3 4, 18 3 4, 40, 4 3, 12, 4 4, 5) क्योंकि उनमें से नौ मीमांसासूत्र में नहीं पाए जाते, इसलिए कभी कभी यह तर्क दिया जाता है कि ब्रह्मसूत्र में जिस जैमिनि का उल्लेख है वह मीमांसासूत्र के रचयिता से भिन्न है। औरों का मत है कि जैमिनि के कुछ ग्रन्थ लुप्त हो गए। जैमिनि कई स्थलों पर ब्रह्मसूत्र के ज्ञान का संकेत करता है। आत्मा के सम्बन्ध में जो बादरायण का यह मत है कि वह अमौलिक है उसे वह मानता है यद्यपि इसकी प्रशिक्षण में उसने कोई हेतु नहीं दिए। टीकाकारों का समझ है कि वह बादरायण के ही हेतुओं को स्वीकार करता है (11 1, 64 और ब्रह्मसूत्र 3 3 53, और देखिए मीमांसासूत्र, 9 1 और ब्रह्मसूत्र, 3 2, 40) और इसलिए उनकी पुनरावृत्ति नहीं करता।

2 डा० प्रभाकर स्कूल, पृष्ठ 6-7। शबर द्वारा किया गया विज्ञानवाद तथा शून्यवाद का खण्डन हमें इससे अधिक परवर्ती समय मानने की अनुमति नहीं देता। जैकोबी का विचार है कि शबर ने जिस वृत्ति का उद्धरण दिया है वह 200 500 ई० में बनी और शबर भी इस काल में रहा होगा। कीथ का मत है कि 400 ई० उसके लिए अधिक से अधिक पूर्व का समय है।

3 न्यायप्रस्तावर, 10। और देखिए काशिका, पृष्ठ 10।

4 श्लोकवार्तिक, 1 63।

5 शास्त्रदीपिका, 10 2 59 60।

6 शबर 1 1 3 पर अपने भाष्य में एक वृत्ति से एकलम्बा वाक्य उद्धृत करता है (2 3, 16 और 3 1, 6 पर शबर को देखिए)। कुमारिल रचयिता का उल्लेख वृत्तिकार के रूप में करता है। डा० ज्ञा उसे भवदास बताते हैं। पाथंसारथि इस सम्बन्ध में उसके नाम का उल्लेख नहीं करता। तो भी पृष्ठ 48 देखिए। जैकोबी का विचार है कि बौद्धायन ने दोनों मीमांसाओं पर वृत्तियाँ लिखी, जिस प्रकार कि उसके पूर्ववर्ती उपवर्ष ने लिखी थी (जर्नल आफ दी अमेरिकन ओरिएण्टल सोसायटी, 1911)।

7 कुमारिल के लिए, जो हिन्दूधर्म का एक महान विजेता माना जाता है, कहा जाता है कि वह विहार या रहनेवाला एक शाह्य था। जो बौद्धमत में हिन्दूधर्म में दोषिल हुआ था। दार्जिल इलियट हिन्दूधर्म एण्ड बुद्धिज्म, खण्ड 2 पृष्ठ 110, 207। तारागोत्र उस दक्षिण भारत का निवासी बताते हैं। किन्दवर्ती के अनुसार, कुमारिल अपने का दो पापों के कारण अग्नि में भस्म कर देना चाहते थे—एवं अपने दोष गुरु का नाश, दूसरे, वेदों के नित्यस्वरूप को सिद्ध करने तथा मोक्षप्राप्ति के लिए वैदिक धर्मकाण्ड की ही एवमात्र श्रमता को सिद्ध करने की चिन्ता में ईश्वर के अस्तित्व का न्यायत्मक निषेध। देखिए माधववृत्त शबरदिग्विजय'।

और अष्टादश के अन्त तक से जाता है; और 'टुपटीका' शेष भाग को पूरा करता है। कुमारिल सुंकर का पूर्वकाही है, और उसे हम सातवीं शताब्दी ई० में रचते हैं।¹ मध्वमिथ्य, जो 'विधिविवेक' तथा 'मीमांसानुक्रमणी' का रचयिता है, कुमारिल का अनुयायी था। यह वाचस्पति (850 ई०) से पूर्व हुआ, जो अपने 'न्यायवर्णिका' नामक ग्रन्थ में 'विधिविवेक' के विचारों को विस्तृत रूप में प्रस्तुत करता है। कुमारिल के ग्रन्थ के कई टोकाकार हुए हैं, जैसी सुचरित-मिथ्य, जो 'श्लोकव्याप्तिक' पर की गई 'काशिका' नामक टीका का रचयिता है; सोमेश्वर भट्ट, जो 'तन्त्रवार्तिक' पर की गई टीका 'न्यायसुधा' का रचयिता है, जो 'राणक' भी कहलाती है; और पार्यमार्यमिथ्य (1300 ई०), जो 'श्लोकवार्तिक' पर की गई टीका 'न्यायराजकार' का रचयिता है तथा 'शास्त्रशेषिका' का रचयिता है, जो मीमांसादर्शन का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है और कुमारिल की पद्धति पर लिखा गया है, तथा 'सम्बरत्न' का भी रचयिता है। बेंकटदीक्षित हुए 'वात्सिथ्यभरण' 'टुपटीका' पर एक टीका है।²

प्रभाकर³ ने शबर के माध्य पर अपनी 'बृहती' नामक टीका लिखी, जिसका यह निबट रूप से अनुसरण करती है। कुमारिल कभी-कभी शबर के विचारों का प्रत्याख्यान करता है। इन तथ्य के आधार पर कि प्रभाकर कुमारिल के विचारों की ओर बिल्कुल भी ध्यान नहीं देता, जबकि कुमारिल ऐसे विचारों का इस्तेमाल करता है जिनके समान विचार 'बृहती' में दिए गए हैं,⁴ कभी-कभी व्यापिकारपूर्वक यह कहा जाता है कि प्रभाकर कुमारिल से पहले हुआ। कहा जाता है कि 'बृहती' की शैली इसके पूर्वसमय का संकेत करती है।⁵ शास्त्रिक-भाषकृत 'सूत्रभूमिभाषा' 'बृहती' पर एक टीका है। इसकी 'प्रकरणपर्यविका' प्रभाकर-महति की एक प्रसिद्ध पुस्तक है। उसका 'परिमिष्ट' 'शबर' के भाष्य पर एक संक्षिप्त टिप्पणी का है। भवनाथकृत 'नयविवेक' में प्रभाकर के विचारों का विस्तार से प्रतिपादन किया गया है। शास्त्रिकनाथ ने, जो प्रभाकर का शिष्य था,

1. श्रीपुत्र पण्डित के अनुसार, कुमारिल भवभूति (620-640 ई०) का पुत्र [और इसलिए उसका नाम 590-650 ई० रखा गया है, यह शायद इस स्वीकृत तथ्य के कारण भ्रम जाता है कि कुमारिल की उम्रानि शब्दों द्वारा के अंतिम समय में कभी प्रकार नियर हो चुकी थी।

2. गणपतभट्ट ('वृत्तिलेखप्रवृत्तियों' का रचयिता), सोमनाथ ('मयुष्यवार्तिका' का रचयिता), मङ्गलकर, मङ्गलिकर और कल्याणकर इन आचार्य के अनुयायी हैं।

3. शिवदत्ती के अनुसार, प्रभाकर और मध्वन कुमारिल से शिष्य थे, जिससे प्रभाकर की उनसे उम्रानम सोमनाथों के आधार पर 'युग' की उम्रानि दी थी।

4. 1 : 2, 31 : 1 - 3, 2 : 1 : 4, 1।

5. डा. 'प्रभाकर मूल' (शेष - 'वर्धनीयता')। श्रीपुत्र गुरु शिष्यों द्वारा परम्परागत षष्ठ का सम्पूर्ण काल है और आ तथा बीच से यह के निरुद्ध विस्तार में तर्क उपस्थित करते हैं। कमकता की दूसरी ओरिध्या शब्दों में फल यह 'पुर्वशीर्षाभा की प्रकाशनायक' शीर्षक ग्रन्थ को देविष्ट। दक्षिणभारत की एक पुस्तकी दिव्यश्री ने कहा गया कि जैसे कुमारिल का शिष्य था।

जैकः कारिकां वेति, यन्मु वेति प्रभाकरः।

मध्वनमुपध वेति सोमश वेति, शेषः ॥

श्रीपुत्र पण्डित 'वीरवर्द्ध' (जैसे मरुत पण्डित) की अपनी प्रस्तावना में उस स्लोक की 'यन्मु' और 'मध्वन' के स्थान में 'तथ्य' और 'शामन' शब्दों का व्यवहार करते हुए उद्धृत करते हैं। और देविष्ट कुमारभट्ट 'मध्वदर्शनमुन्मयवृत्ति' (1409)। जैक और मध्वभूति एक ही थे, और यह कुमारिल के शिष्यों में से एक था, ऐसा माना जाता है। और देविष्ट किरुपुष्ट अईतपरीक्षा, पृष्ठ 265।

धर्मकीर्ति का उल्लेख किया है।¹ वाचस्पति ने अपनी 'न्यायकणिका' में प्रभाकर के अनुयायियों की दो शाखाओं में भेद किया है।² मीमांसा की तीसरी शाखा का, जिसका सम्बन्ध मुरारि³ के नाम के साथ है, उल्लेख हिन्दू दार्शनिक साहित्य में मिलता है, यद्यपि इससे सम्बन्ध रखनेवाले ग्रन्थ हमें उपलब्ध नहीं है। माधवकृत 'जैमिनीय न्यायामालाविस्तार' मीमांसादर्शन का पद्य में भाष्य है, जिसके साथ गद्य में टीका भी है। अप्पय दीक्षित (1552-1624) अपने 'विधिरसायन' ग्रंथ में कुमारिल पर आक्षेप करता है। आपदेव (17वीं शताब्दी) ने 'मीमांसान्यायप्रकाश' नामक एक प्राथमिक पुस्तक लिखी है, जिसका नाम 'आपदेवी' भी है और यह एक बहुत प्रसिद्ध ग्रन्थ है। लौगाक्षिभास्करकृत 'अर्थसंग्रह' भी प्रसिद्ध ग्रन्थ है जो आपदेव की पुस्तक के आधार पर लिखा गया है। खण्डदेव (17वीं शताब्दी) ने 'भाट्टदीपिका' नामक ग्रन्थ लिखा, जो अपने तर्क के लिए प्रसिद्ध है। उसका 'मीमांसाकौस्तुभ' सूत्र के विषय में प्रतिपादन करता है।⁴

3. प्रमाण

जैमिनि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शाब्द इन तीन प्रमाणों को स्वीकार करता है। प्रभाकर उपमान और अर्थापत्ति को स्वीकार करता है। कुमारिल इनमें अनुपलब्धि को जोड़ता है। ऐतिह्य (किंवदन्ती) को अस्वीकार किया गया है, क्योंकि यदि किंवदन्ती के आदिम उद्भव के सम्बन्ध में निश्चित सूचना का अभाव है कि वह विश्वस्त है या नहीं, तो उससे उत्पन्न होनेवाले बोध की प्रामाणिकता के विषय में कुछ निश्चय नहीं हो सकता। स्मृति को प्रमाणों के क्षेत्र से बाहर माना गया है, क्योंकि यह हमें केवल ऐसी ही वस्तुओं के विषय में कुछ बताती है जो पहले प्रत्यक्ष हो चुकी हैं।

प्रभाकर वर्णन करता है कि किस प्रकार हम मन तथा इन्द्रियों के अस्तित्व का अनुमान करते हैं। हमारे बोध स्वरूप के अल्पकालिक होते हैं और उनके कारण भौतिक (समवायी कारण) तथा अभौतिक (असमवायी कारण) दोनों प्रकार के होते हैं।⁵ बोधों का समवायी कारण आत्मा है, और इसका असमवायी कारण आत्मा के कारण में नहीं रह सकता, क्योंकि आत्मा अजन्मा है, उसका कोई कारण नहीं है, इसलिए इसे स्वयं आत्मा ही में होना चाहिए। द्रव्य के अन्दर जो समवाय-सम्बन्ध से रहता है वह गुण है, और इस प्रकार बोधों का

1 देखिए प्रकरणपत्रिका, 1।

2 जटप्रभाकरा तथा नव्यप्रभाकरा।

3 मुरारिस्तृतीय पन्था।

4 राघवानन्दकृत 'मीमांसासूत्रदीधिति', रामेश्वरकृत 'सुबोधिनी' जो मीमांसासूत्र पर टीका हैं, और विश्वेश्वर (अथवा गंगाभट्ट) कृत 'भाट्टचिन्तामणि' — ये ग्रन्थ कुछ महत्त्व के हैं। वेदान्तदेशिक व 'सिंहवरमीमांसा' नामक ग्रन्थ में वेदान्त और मीमांसा के विचारों में समन्वय करने का प्रयत्न किया गया है। इसका रचयिता रामानुज का अनुयायी है, जिसका मत है कि दोनों मीमांसाएँ एक ही मपूर्ण ईकार्द के भाग हैं।

5 तुलना कीजिए प्रकरणपत्रिका "पदार्थों का बोध क्षणिक है। आत्मा समवायी कारण है और आत्मा का मन के साथ सम्पर्क सहकारी कारण है" (पृष्ठ 52 से आगे)।

असमवायी कारण एक गुण है। यदि एक नित्य द्रव्य में अस्थायी गुण उदय होते हैं, तो यह अवश्य अन्य द्रव्यों के साथ सम्पर्क के कारण ही हो सकता है। क्योंकि इस विषय में कोई भ्रमाण नहीं है कि अन्य द्रव्य भी और अन्य द्रव्यों के अन्दर रहते हैं, उन्हें नित्य मानना चाहिए। प्रत्यक्ष, जो एक निश्चित प्रकार का ज्ञान है, आत्मा का एक विशिष्ट गुण है। इस प्रकार के गुण को नित्यद्रव्यों के साथ सम्बन्ध होने के लिए असमवायी कारण को कतिपय अन्य द्रव्यों के साथ संपर्क के रूप में होना चाहिए। ऐसे द्रव्य या तो सर्वव्यापक हैं, यथा देश और काल, या आणविक हैं। सर्वव्यापक द्रव्यों के साथ सम्पर्क हमारे बोधों के नानाविध स्वरूप की व्याख्या नहीं कर सकता। इसलिए बोध का असमवायी कारण आणविक द्रव्यों के साथ सम्पर्क है, जो स्वयं अणुओं की अपनी गति से सम्पन्न होता है। वह आणविक द्रव्य जो प्रमाता आत्मा द्वारा वासित शरीर के अन्दर रहता है, मन है, और अन्य कोई भी बोध के असमवायी कारण के अधिष्ठान को धारण नहीं कर सकता, जिस बोध का समवायी कारण आत्मा है। शरीर के अंदर होने-वाली आणविक द्रव्य की क्रिया, जो सम्पर्क कराने में सहायक होती है, आत्मा के साथ उसके सम्पर्क के कारण है, जो प्रत्येक बोध के कर्म में उसकी प्राप्ति के लिए अपना योगदान देता है। किन्तु जहां मन सुख-दुःख जैसे कार्यों को उत्पन्न कर सकता है, वहां यह रंग, गंध आदि भुगों को उत्पन्न नहीं कर सकता। इनके ज्ञान के लिए इसे अन्य इन्द्रियों की महायता की आवश्यकता होती है।¹ इन्द्रियों के साथ बाह्य पदार्थों के सम्पर्क के द्वारा, जिसमें मन माध्यम का कार्य करता है, आत्मा बाह्य जगत् का ज्ञान प्राप्त करती है। आत्मा तथा मन का सम्बन्ध घर्मा-घर्म के द्वारा सम्पन्न होता है। किन्तु मन के प्रति जो आत्मा की प्रवृत्ति है, उसमें आत्मा को निष्क्रिय नहीं माना गया है। मन को इन्द्रियों में सम्मिलित किया गया है, क्योंकि यह मानसिक अवस्थाओं, यथा सुख, दुःख, इच्छा और द्वेष, का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है।² इस प्रकार का तर्क उपस्थित किया जाता है कि यदि हम मन तथा इन्द्रियों पर निर्भर न करते तो हमें सब वस्तुओं का ज्ञान एकसाथ और तुरन्त हो जाता।

आत्मा जब मन के सम्पर्क में आती है तो बोधों को उत्पन्न करती है। यह संपर्क मन की क्रिया से होता है, जिस क्रिया का निर्णय या तो आत्मा के प्रयत्न द्वारा या आत्मा के पूर्वकर्म द्वारा चालित अदृष्ट प्रारब्ध द्वारा होता है। आत्मा अनुभवकर्ता अथवा फली-पभोक्ता है, शरीर अनुभवों का स्थान है, इन्द्रिया अनुभव के साधन हैं। अनुभव के पदार्थ दो प्रकार के हैं आभ्यन्तर, जैसे सुख और दुःख; और बाह्य, जैसे घड़ा आदि। प्रभाकर का कहना है कि हमारी सवित्, अर्थात् चेतनता, एक समय में एक ही पदार्थ के साथ अपने को संपृक्त करती है, दो के साथ नहीं।

4. प्रत्यक्ष ज्ञान

प्रत्यक्ष ज्ञान साक्षात् प्रतीति है।³ यह सीधा इन्द्रिय-सम्पर्क से प्राप्त होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान

1. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 100।

3. प्रकरणपरिचयः : प्रत्यक्ष।

2. वही, पृष्ठ 98।

मे पदार्थ तथा इन्द्रिय का, पदार्थ के विशिष्ट गुणों तथा इन्द्रिय का, मन और इन्द्रिय का, और आत्मा तथा मन का सम्पर्क होता है। कुमारिल की व्याख्या के अनुसार, पदार्थ का इन्द्रिय के साथ सम्पर्क केवल अनुकूलता अथवा पदार्थ को अभिव्यक्त करने की क्षमता है, जिसका अनुमान हम इसके कार्य से करते हैं।¹ प्रत्यक्ष का सम्बन्ध ऐसे ही पदार्थों से है जिनका अस्तित्व है, अर्थात् जो इन्द्रियो से जानने योग्य हैं। यह इन्द्रियातीत पदार्थों का बोध नहीं करा सकता। प्रभाकर के अनुसार, जिन पदार्थों का बोध होता है वे द्रव्य, वर्ग अथवा गुण हो सकते हैं।

मीमांसक² सामान्यतः इन्द्रियों के विषय में न्यायदर्शन की जो प्रकल्पना है उसे स्वीकार करता है, केवल श्रवणेन्द्रिय के सम्बन्ध में मतभेद है। देश-सवधी सामीप्य तथा दूरी का साक्षात् प्रत्यक्ष होता है—केवल दर्शन तथा स्पर्श से ही नहीं बल्कि श्रवणेन्द्रिय द्वारा भी। देश के दो भेद हैं, स्थिति और दिशा, और इन दोनों का प्रत्यक्ष शब्दों के विशेषणों के रूप में होता है। श्रवणेन्द्रिय प्राप्यकारी है, अर्थात् प्रमेय शब्द के सम्पर्क से आती है। श्रवणेन्द्रिय बाहर निकलकर प्रमेय अर्थात् दूरस्थ शब्द तक नहीं जाती है, बल्कि शब्द कर्णपटह तक वायु की लहरों द्वारा प्राप्त होकर प्रसारित होता है। यह विचार इस तथ्य का कारण स्पष्ट कर देता है कि क्यों समीपस्थ मनुष्यों को तो शब्द का बोध हो जाता है किन्तु दूरस्थ पुरुषों को नहीं होता। शब्दों की तीव्रता की श्रेणियों में जो भेद है उसके कारण की भी व्याख्या इससे हो जाती है।³ यदि श्रवणेन्द्रिय शब्दों के साक्षात् सम्पर्क में आये बिना भी शब्दों का बोध प्राप्त कर सकती, जैसा कि बौद्धमत कल्पना करता है, तो सभी शब्द—क्या दूर के, क्या पास के—श्रवणेन्द्रिय से एकसाथ प्रत्यक्ष रूप में जाने जाते, किन्तु अवस्था यह नहीं है। श्रवणेन्द्रिय के अन्दर वायु की एक परत है जिसपर वक्ता की वाणी से निकलनेवाली वायु की लहर आकर टकराती है, और ऐसी अवस्था उत्पन्न करती है जिससे कि शब्द सुना जाता है। श्रवणेन्द्रिय शब्द के स्थान के सम्पर्क में नहीं आती, बल्कि केवल शब्द के सम्पर्क में आती है जिसका स्थान कर्णपटह में होता है। किन्तु शब्दों का बोध सदा इस रूप में होता है कि लगता है कि वे देश के भिन्न-भिन्न बिन्दुओं में स्थित हैं, कर्णपटह में स्थित नहीं हैं। वे श्रवण-इन्द्रिय तक केवल शब्दरूप में नहीं पहुँचते, बल्कि जहाँ से वे उत्पन्न होते हैं, उन दिशाओं का रंग लिए हुए पहुँचते हैं। इस प्रकार शब्दों तथा उनकी दिशाओं का भी सीधा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। यहाँ तक कि श्रवणेन्द्रिय द्वारा दूरी का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है क्योंकि समीप से आते हुए शब्द अधिक तीव्र होते हैं, अपेक्षा उनके कि जो दूर से आते हैं। इस प्रकार शब्दों के मन्द या तीव्र रूप के प्रत्यक्ष से हमें यह भी ज्ञान हो जाता है कि वे कितनी दूरी से आते हैं।

प्रभाकर और कुमारिल दोनों ही निर्विकल्प तथा सविकल्प प्रत्यक्ष के भेद को मानते हैं और उन्हें प्रामाणिक मानते हैं। कुमारिल के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष व्यक्ति

1 श्लोक्वातिव प्रत्यक्षगूज 42 43।

2 शास्त्रदीपिका पृष्ठ 400 से आगे श्लोक्वातिव, 760 से आगे।

3 तीव्रमन्दादिध्यवन्था।

का बोध कराता है, जो सामान्य तथा विशिष्ट लक्षणों का अधिष्ठान है, यद्यपि यह पदार्थ के सामान्य तथा विशिष्ट लक्षणों से युक्तरूप का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है।¹ निर्विकल्प प्रत्यक्ष स्वयं पदार्थ के कारण ही होता कहा गया है।² सविकल्प प्रत्यक्ष में सामान्य तथा विशिष्ट गुण स्पष्ट रूप में दिखाई पड़ते हैं।³ इस मत के समर्थन में, पारंपरागत, आगे और युक्ति देता है। पदार्थ का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क होने पर हमें सब प्रकार के सम्बन्धों से विहीन पदार्थ का बोध होता है। तब तक हम गुणों तथा गुणों में तथा सामान्य और विशिष्ट लक्षणों में भेद नहीं करते। यदि निर्विकल्प ज्ञान न होता तो सविकल्प प्रत्यक्ष भी न होता,⁴ क्योंकि सविकल्प प्रत्यक्ष गुणयुक्त पदार्थ तथा उसके गुणों के पारस्परिक सम्बन्ध का बोध है। इस प्रकार के सम्बन्ध का बोध निर्भर करता है सम्बन्ध के पक्षों के पूर्वबोध पर। जब तक ये पक्ष निर्विकल्प प्रत्यक्ष में उपलब्धित रूप में न जाते जाएं, तब तक ये सविकल्प प्रत्यक्ष में स्पष्ट रूप में नहीं जाने जा सकते। पदार्थ के सविकल्प प्रत्यक्ष में हम स्मरण करते हैं उस वर्ग की जिससे यह सम्बन्ध है, और उस नाम को जिसे यह धारण करता है, और तब उन्हीं प्रत्यक्ष में जाने गए पदार्थ के साथ जोड़ते हैं। यदि वर्ग तथा नाम सर्वथा अज्ञात हो तो ये स्मरण नहीं किए जा सकते। इसलिए निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अस्तित्व की जितनी जाति, नाम तथा वैशिष्ट्य खताने वाले गुणों का उपलब्धित रूप में बोध रहता है स्वीकार करना आवश्यक है।

कुमारिल का मत है कि पदार्थों का बोध भौतिक अधिव्यक्तियों से स्वतन्त्र है।⁵ माय के वर्ग का बोध शब्द 'माय' शब्द के रूप में नहीं होता, यद्यपि हम ज्ञात पदार्थ का वर्णन करने के लिए उक्त शब्द का प्रयोग करते हैं।⁶ कुमारिल का यह विचार है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष अनिर्णीत प्रत्यक्ष है, केवल देख सेना (आलोचन) मात्र है, जिसकी तुलना एक नवजात शिशु के बोध के साथ की जा सकती है, जहाँ केवल व्यक्ति ही हमारे सम्मुख प्रस्तुत किया जाता है, उसके सामान्य (जातियत) अथवा विशिष्ट लक्षण प्रस्तुत नहीं रहते। किन्तु प्रभाकर का मत है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष वर्णमय लक्षणों तथा विशिष्ट लक्षणों, दोनों का बोध कराता है लेकिन क्योंकि अन्य पदार्थ उस समय तक बोध के क्षेत्र के अन्दर प्रविष्ट नहीं होते, इसलिए पदार्थ का बोध किसी वर्गविशेष के वस्तुतः सम्बन्ध के रूप में नहीं होता। कोई पदार्थ, अन्य पदार्थों की तुलना में ही, जिनसे कि वह अलग लक्ष्य किया गया है, व्यक्तिरूप में प्रत्यक्ष होता है। किन्तु जब यह किसी वर्गविशेष के अन्य सदस्यों के समान कुछ विशिष्ट लक्षणों को लिए हुए देखा जाता है, तो इसके विषय में यह ज्ञान होता है कि यह किसी विशेष वर्ग का सदस्य है। यद्यपि जिसका बोध हुआ है वह वस्तुतः किसी वर्ग का एक व्यक्ति है परन्तु इसके अन्वर्थ स्वरूप का ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक कि इसकी तुलना उक्त वर्ग के अन्य सदस्यों के साथ नहीं कर ली जाती।⁷ जबकि वर्णमय लक्षण तथा विशिष्ट लक्षण निर्विकल्प प्रत्यक्ष में विद्यमान हैं, उनकी पहचान उक्त प्रत्यक्ष में उस रूप में नहीं होती। सविकल्प प्रत्यक्ष में

1 श्लोकावलि, प्रत्यक्षसूत्र, 5 : 113 ।

2 गुडमस्तुत्र अथवा भेदरहित पदार्थ, 112 ।

3 श्लोकावलि, प्रत्यक्षसूत्र, 5 : 120 ।

4 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 109-110 । इस मत की समीक्षा के लिए देखिए अद्वैतहृत न्यायमन्त्रो, पृष्ठ 98 ।

5 श्लोकावलि, प्रत्यक्षसूत्र, 176 ।

6- वहीं, 160, 182 ।

7 वस्तुतः अस्तुमानुसन्धानसूत्रतया सामान्यविशेषरूपता न प्रतीयते । देखिए प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ

आत्मा उसी वर्ग के अन्य पदार्थों का स्मरण करती है और उनकी समानताओं तथा असमानताओं को लक्ष्य करती है। प्रभाकर का मत है कि सविकल्प प्रत्यक्ष का रूप मिश्रित है, और उसके अन्दर स्मृति का अंश अन्तर्निहित है क्योंकि उस वर्ग के अन्य सदस्य आत्मा के प्रति अपने को उस संस्कार के कारण प्रस्तुत करते हैं जो इसने उनके सम्बन्ध में प्राप्त किया हुआ है। किन्तु स्मृति का अंश उस पदार्थ से सम्बन्ध नहीं रखता जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ है, बल्कि अन्य पदार्थों से रखता है जिनके साथ इनकी तुलना की गई है, और इसलिए पदार्थ के अपने बोध की प्रामाणिकता को प्रभावित नहीं कर सकता।

प्रभाकर और कुमारिल दोनों ही सामान्य की यथार्थता को स्वीकार करते हैं और उन्हें प्रत्यक्ष के विषय मानते हैं। इसके विपरीत, बौद्धों का मत है कि विशिष्ट व्यक्तित्व ही केवल यथार्थ है और सामान्यता कल्पना की उपज है।¹ कुमारिल और पार्थसारथि ने बौद्ध मत की समीक्षा की है। सामान्य प्रत्यक्ष का विषय है, क्योंकि जब भी हम किसी पदार्थ का प्रत्यक्षज्ञान प्राप्त करते हैं, हम इसे वर्गविशेष से सम्बद्ध के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान की क्रिया के अंदर आत्मसात्करण तथा विभेदीकरण दोनों रहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान अनुवृत्त भी है तथा व्यावृत्त भी है। अनुवृत्ति सामान्य की यथार्थता पर निर्भर करती है। अनुमान की क्रिया भी इसी पर आधारित है। और न बौद्ध विरोध में ऐसा कह सकते हैं कि सामान्य यथार्थ नहीं है, क्योंकि इसका प्रत्यक्ष ज्ञान व्यक्ति से भिन्न रूप में नहीं होता। क्योंकि यह तर्क कि जो है वह या तो भिन्न है या अभिन्न², सामान्य वस्तुत्व को मान लेता है। और न ऐसा प्रश्न करना उपयुक्त है कि सामान्यता प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अपने पूर्णरूप में विद्यमान है या सबके अन्दर समष्टिभाव से विद्यमान है। इस प्रकार का भेदभाव व्यक्तियों के लिए प्रासंगिक है, किन्तु सामान्यता के लिए नहीं, क्योंकि सामान्यता अखण्डित है। सामान्य के विषय में जो जैन मत है उसका भी प्रत्याख्यान किया गया है।³ यदि सामान्यता और सादृश्य एक ही माने जाएं तो हमारे लिए यह कथन आवश्यक होगा कि “यह एक गाय के समान है”, यह नहीं कि “यह एक गाय है”। इसके अतिरिक्त, सामान्यता से अलग सादृश्य सम्भव नहीं है। वस्तुएं, यदि उनके अन्दर सामान्य गुण हैं तभी एक-दूसरे के सदृश हैं। कुमारिल के अनुसार, सामान्य व्यक्ति से भिन्न नहीं है।⁴ दोनों का परस्पर सम्बन्ध भिन्नता में तादात्म्य का सम्बन्ध है। हम सामान्य का ज्ञान प्राप्त करते हैं अथवा व्यक्ति का, यह हमारी रुचि पर निर्भर है। सामान्य से तात्पर्य, जिसे आकृति (रूप) भी कहा जाता है, बाह्यकार से नहीं है, बल्कि लक्षण के तादात्म्य से है, क्योंकि आकृति का सम्बन्ध आत्मा

1. विकल्पाकारमात्र सामान्यम्। शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 381।

2. यद् वस्तु तद्भिन्नमभिन्नं वा भवति, पृष्ठ 382।

3. न च सादृश्यमेव सामान्यम्, पृष्ठ 394।

4. श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, 141। इसपर टीका करते हुए ‘न्यायस्तोकर’ कहता है : “वर्ग आदि व्यक्ति से सर्वथा भिन्न नहीं है। यह एक साधारण अनुभव का सत्य है कि व्यक्तिरूप गाय इस रूप में केवल तभी पहचानी जाती है जब यह ‘गाय’ के वर्ग के साथ एकात्म पार्श्व जाती है। यह नहीं हो सकता था, यदि व्यक्ति वर्ग से सर्वथा भिन्न होता। व्यक्ति की वर्ग के साथ तादात्म्य की इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा ही वर्ग को जानने का एकमात्र साधन है। इसलिए व्यक्ति तथा वर्ग में अवश्य तादात्म्य होना चाहिए।” और देखिए आकृतिवाद, 8, 10, 18, 25।

जैसे अभौतिक पदार्थों के साथ कहा गया है। पदार्थों का बाह्यकार साधवान है, किन्तु दार्शनिक स्वरूप साधवान नहीं है।¹ वर्यं स्वयं आनृति के नाम से पुकारा जाता है। इससे स्पष्ट संकेत उसकी ओर है जो व्यक्ति को लक्षित करता है। यह वह है जो सब व्यक्तिरूप पदार्थों में समान है, और इस सामष्टिरूप विचार का साधन है कि इन पदार्थों से एक पूर्ण इकाई का निर्माण होता है।² पार्य-सारिप का तर्क है कि सामान्य व्यक्ति से सर्वथा भिन्न नहीं है। यदि ऐसा होता तो हम व्यक्ति में सामान्य का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त न कर सकते। "यह एक माय है", इस प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें 'यह' का बोध (इयं बुद्धिः) तथा 'माय' का बोध (गोबुद्धिः) भी होता है। पहले बोध का विषय व्यक्ति है और दूसरे बोध का विषय सामान्य है। 'यह' और 'माय' के बोधों में भेद है, और तो भी वे एक ही पदार्थ के अन्तर्गत हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान का यह दो प्रकार का स्वरूप पदार्थ के स्वरूप को सामान्य तथा विशिष्ट दोनों रूप में निर्देश करता है। वे दोनों स्वभावतः परस्पर असंगत नहीं हैं, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान के एक ही कर्म में तादात्म्य तथा भेद दोनों प्रत्यक्ष होते हैं। तादात्म्य तथा भेद एक-दूसरे का विरोध नहीं करते, जैसे कि 'यह चादी है' और 'यह चादी नहीं है' ये बोध करते हैं। तादात्म्य तथा भेद का सम्बन्ध पदार्थ के भिन्न-भिन्न पहलुओं से है।³

प्रमाण के अनुयायी इस विचार से सहमत नहीं हैं। बोधरूपी वही एक कर्म सामान्य तथा व्यक्ति में तादात्म्य तथा भेद का ज्ञान नहीं करा सकता। जब हमें सामान्य और व्यक्ति में भेद का प्रत्यक्ष होता है तो हमें उन दोनों का पुनः-पुनः प्रत्यक्ष होगा। और जब हमें उनके अन्दर तादात्म्य प्रत्यक्ष होता है तो हमें उनमें से एक ही का प्रत्यक्ष होगा, अर्थात् या तो सामान्य का या व्यक्ति का। इस अवस्था में एक ही पदार्थ से, अर्थात् सामान्य या व्यक्ति से दो प्रकार का बोध होगा, अर्थात् सामान्य तथा व्यक्ति का और उनके तादात्म्य का। किन्तु सामान्य के लिए यह सम्भव नहीं है कि वह व्यक्ति के साथ अपने तादात्म्य का बोध उत्पन्न करे, और न व्यक्ति के ही लिए यह सम्भव है कि वह सामान्य के साथ अपने तादात्म्य का बोध उत्पन्न करे। इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि भेद तथा तादात्म्य दो का ज्ञान बोध के उगी एक कर्म से हो सकता है। पार्यसारिप विरोध में कहता है कि यह तर्क अप्रामाणिक है। दो पदार्थों के बोध में आवश्यक नहीं है कि उनके भेद का ज्ञान भी सम्मिलित रहे। जब पहले-पहल किसी वर्ग के सदस्य एक व्यक्ति का प्रत्यक्ष किया जाता है तो सामान्य तथा व्यक्ति दोनों का ही प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, किन्तु दोनों की भिन्नता का प्रत्यक्ष नहीं होता। जब उसी वर्ग के किसी अन्य व्यक्ति को देखते हैं तो उसी वर्ग का होने के कारण प्रथम व्यक्ति के साथ उसका आत्मसात्करण हो जाता है, और भिन्न व्यक्ति होने से प्रथम व्यक्ति से उनका भेद भी प्रत्यक्ष हो जाता है। दो पदार्थों के बोध में, इसलिए, उनके भेद का बोध अन्तर्गत नहीं रहता। एक ही पदार्थ के बोध में आवश्यक नहीं कि इसके तादात्म्य का बोध भी अन्तर्गत हो, जैसे कि जब कोई

1. तत्त्ववार्तिक, 1. 3, 30।

2. आतिमहा इति प्राहुः व्यक्तिगणिते अथा।

सामान्य तत्त्व पिच्छाभावे बुद्धिनिवृत्तम् ॥

(तत्त्ववार्तिक, आहनिवाद, 5 : 3)।

3. शास्त्ररीक्षिता, पृष्ठ 284।

किसी दूरस्थ पदार्थ को देखता है और सन्देह अनुभव करता है कि यह खभा है या मनुष्य है।¹

प्रभाकर के अनुयायियों का तर्क है कि सामान्य तथा व्यक्ति में एकात्मता नहीं हो सकती, क्योंकि सामान्य नित्य है और अनेक व्यक्तियों में एकसमान है, जबकि व्यक्ति अनित्य है और विशिष्ट है। यदि इन दोनों में एकात्मता होती, तो सामान्य अनित्य होता तथा भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में भिन्न-भिन्न होता और व्यक्ति नित्य होते तथा अनेक एकसमान होते। उत्तर में पार्थसारथि युक्ति देता है कि एक मिश्रित अथवा वहरूप पदार्थ कुछ वातों में नित्य तथा अन्य वातों में अनित्य हो सकता है, कुछ लक्षणों में औरों के साथ एकात्मरूप और अन्य लक्षणों में उनसे भिन्न हो सकता है।²

पूर्ण इकाई (अवयवी) तथा उसके भाग (अवयव) के प्रश्न के विषय में प्रभाकर का मत है कि अवयवी प्रत्यक्ष का विषय है। पूर्ण इकाई के रूप में पदार्थों का अस्तित्व है। यह आवश्यक नहीं है कि हम पूर्ण इकाई का प्रत्यक्ष करने से पूर्व उसके सभी हिस्सों का प्रत्यक्ष करें। यदि हम किसी भौतिक पदार्थ को ले तो परमाणु इसके उपादान कारण हैं, और उनका संयोग अभीष्ट कारण है जो पूर्ण इकाई को उसकी विशिष्टता प्रदान करता है। कुमारिल का मत है कि अवयवी तथा उसके अवयव एकात्मरूप हैं, और यह हमारे दृष्टिकोण पर निर्भर करता है कि हम किसी पदार्थ को पूर्ण इकाई समझते हैं या अनेक भाग।³

प्रत्यभिज्ञा को अनुभूतिकपरक ज्ञान मानने में कुमारिल नैयायिक के साथ सहमत है, क्योंकि इसकी उपस्थिति वही सम्भव है जहाँ इन्द्रियों की क्रियाशीलता है, और जहाँ वह नहीं है वहाँ प्रत्यभिज्ञा का भी अभाव है। केवल इसलिए कि प्रत्यभिज्ञा से पूर्व स्मृति की क्रिया आती है, हम इसे अप्रत्यक्षपरक नहीं कह सकते। जहाँ कहीं ज्ञानेन्द्रिय का सम्पर्क किसी उपस्थित पदार्थ के साथ है, हम उसे प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्था मानेंगे।⁴

मीमांसक यौगिक अन्तर्दृष्टि की प्रकल्पना का समर्थन नहीं करते, जिसके द्वारा कहा जाता है कि योगी भूत, भविष्यत, अदृश्य और दूरस्थ पदार्थों का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। यह अन्तर्दृष्टि या तो इन्द्रियजनित है या अनिन्द्रियजनित है। यदि इन्द्रियजनित है तो क्योंकि इन्द्रिया भूत, भविष्यत तथा दूरस्थ पदार्थों के सम्पर्क में नहीं आ सकती अतः उनका कुछ ज्ञान नहीं हो सकता। यहाँ तक कि अन्तःकरणरूप इन्द्रिय, अर्थात् मन भी केवल मानसिक अवस्थाओं, यथा सुख-दुःख आदि, का ही ज्ञान प्राप्त कर सकती है। इस प्रकार का तर्क उपस्थित करना कोई अर्थ नहीं रखता कि इन्द्रिया जब उच्च विकास को प्राप्त हो जाती हैं तो पदार्थों के सम्पर्क में आए बिना भी, उनका प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकती हैं, क्योंकि कितना भी विकास क्यों न हो, वह इन्द्रियों की प्रकृति में परिवर्तन नहीं ला सकता। यदि यौगिक अन्तर्दृष्टि भूतकाल में प्रत्यक्ष की हुई वस्तुओं का बोध प्राप्त करती है तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान न होकर स्मृति की अवस्था है। यदि यह ऐसे पदार्थों

1 न वस्तुन्यप्रतीतिर्बभेःप्रतीति

नाप्यवयवतुप्रतीतिरेवाभेदप्रतीति (मान्त्रदीपिका,

पृष्ठ 287)।

2 मान्त्रदीपिका पृष्ठ 288।

3 श्लोत्वातिक वनवाद।

4 नीतिवार्तिक प्रत्यक्षमूत्र 234 37।

का बोध कराती है जिसका बोध पहले कभी नहीं हुआ तो इसकी प्रामाणिकता में संदेह है। भूतकाल के, दूरस्थित तथा भविष्य के पदार्थों का ज्ञान केवल वेदों द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है।¹

मानसिक प्रत्यक्ष को, जिसके द्वारा हम सुख-दुःख इत्यादि का ज्ञान प्राप्त करते हैं, भीमांसादर्शित ने स्वीकार किया है। तो भी बोध अन्तर्मुखता का विषय नहीं हो सकता। मानसिक प्रत्यक्ष ऐसी जियाओ तक ही सीमित है जो बोध-सम्बन्ध नहीं है। स्वप्नों में भी बोध जिसे आत्मप्राप्ति के बोध बनाता है वह बाह्य जगत का ही कोई पदार्थ होता है।² यद्यपि स्वप्नकाल में पदार्थ वास्तव में उपस्थित नहीं होता, तो भी वह ऐसी वस्तु होता है जिसका पहले प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया गया है और जो अब सरकारो द्वारा पुनर्जीवित हो गई है। वह बोध जो हमें स्वप्नों में होता है, स्मृति के स्वरूप का है और कुछ संस्कारों के पुनर्जीवित होने से होता है। स्वप्नों में भूतकाल के अनुभव का केवल यही भाग पुनर्जीवित होता है जो कर्ता के सुख अथवा दुःख का कारण बन सके और निमित्त के लिए वह उदात्त क्षण में परिपक्व है। स्वप्न केवल ऐसी निद्रा में ही सम्भव होते हैं जिनमें आत्मा का सम्पर्क मन के साथ होता है, यद्यपि मन इन्द्रियों के साथ में सम्पर्क में नहीं होता। स्वप्न-विहीन प्रगाढ़ निद्रा में आत्मा का मन के साथ सम्पर्क टूट जाता है। प्रभाकर का तो यही विचार है, किन्तु कुमारिल की सम्मति में, प्रगाढ़ निद्रा की अवस्था में आत्मा अपने विद्युत् चैतन्यरूप में मौन जाती है, यहाँकि किसी प्रकार के स्वप्नों की सम्भावना नहीं है।³

5. अनुमान

शबर के अनुसार, जब दो वस्तुओं में किसी स्थिर-सम्बन्ध की विद्यमानता जानी हुई होती है, जिससे उनमें से किसी एक के देखने पर दूसरी का भी एक भाग भा जाता है, तो यह दूसरा बोध आनुमानिक कहलाता है।⁴ शबर अनुमान को दो भागों में विभक्त करता है। प्रत्यक्षतोद्भूत, जहाँ अनिवार्य सम्बन्ध ऐसे पदार्थों के मध्य है जो दृष्टिगोचर हैं, जैसे धूम्र और आग; और सामान्यतोद्भूत जहाँ सम्बन्ध इन्द्रियों के द्वारा नहीं जाना जाता, बल्कि केवल समुच्चय में ही जाना जाता है, जैसेकि सूर्य की गति तथा आकाश में उसकी परियक्ति होती हुई स्थिति की अवस्था में होता है।⁵ प्रभाकर के अनुसार, सम्बन्ध अवश्य अनुकूल, अथवा तत्त्व स्थायी होना चाहिए, वैसेकि कारण और उसके कार्य के मध्य, अवश्यही और अन्तर्गत के सम्बन्ध होना चाहिए।⁶ सामान्य कार्यक्षेत्र केवल वे :

है। इसका उद्भव अनुमान अथवा अर्थोपपत्ति से भी नहीं है, क्योंकि ये दोनों इसे मान लेते हैं। सामान्य सिद्धान्त की सिद्धि अनुभव के आधार पर होती है। ऐसी अवस्थाएँ

1 भास्करवैशिक, पृष्ठ 52। देखिए धनुषाचार्यहृदय विदितवय, पृष्ठ 71।

2 गौडवैशिक, निरुपसम्बन्धवाद, 107-8 ; भास्करवैशिक, पृष्ठ 162-63 और 165।

3 भा . प्रभाकर स्कन्ध, 2।

4 आत्मसम्बन्धसम्पर्कदेवर्षिभारतदेवदेवानन्देन्द्रनृपदेवर्षि कुटिह । और देखिए प्रकरणपरिचय, पृष्ठ 64।

5 शबर का सामान्यतोद्भूत वास्तव्यता द्वारा की गई दूसरी प्रथम व्याख्या के संबंध में जानें है, जबकि वास्तव्यता के पूर्वार्ध शबर के प्रत्यक्षतोद्भूत के अनुकूल है।

हमारे देखने में आती है जहाँ धुआँ और आग एकसाथ उपस्थित रहते हैं, और ऐसी अवस्थाएँ भी देखने में आती हैं जहाँ ये एकसाथ इस प्रकार उपस्थित नहीं हैं, और तब हम एक सामान्य सिद्धान्त का अनुमान करते हैं जो सब अवस्थाओं पर लागू होता है। जब सह-अस्तित्व, तादात्म्य अथवा कार्यकारणभाव का एक स्थायी सम्बन्ध मन में बैठ जाता है, तो इसका एक पक्ष दूसरे पक्ष का स्मरण कराता है।

प्रभाकर तथा कुमारिल के अनुसार, अनुमान-सम्बन्धी तर्क के केवल तीन अवयव हैं प्रतिज्ञा अथवा प्रस्तुत विषय के सम्बन्ध में कथन, मुख्य पद जो सामान्य नियम को समर्थन करनेवाले दृष्टान्त समेत उपस्थित करता है, और गौण पद। इन तीन अवयवों को किसी भी क्रम में रखा जा सकता है। मीमांसक स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान के मध्य जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं। आनुमानिक ज्ञान का दो प्रकार का लक्ष्य होता है दृष्ट स्वलक्षण, अर्थात् जिसका अपना विशिष्ट लक्षण प्रत्यक्ष हो चुका है, जैसेकि धुएँ से आग का अनुमान, और अदृष्ट स्वलक्षण, अर्थात् जिसका विशिष्ट लक्षण प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, जैसेकि आग की जला देनेवाली क्षमता का अनुमान। प्रभाकर का मत है कि अनुमान में सामान्य सम्बन्ध का पूर्वज्ञान सन्निहित है। और इसका सम्बन्ध ऐसे पदार्थों से है जो पहले से ज्ञात हैं। कुमारिल बिलक्षणता को अनुमान का एक अनिवार्य लक्षण मानता है। यद्यपि यह सत्य है कि धुआँ दिखाई दिया है और धुएँ का प्रत्यक्ष अपने साथ आग के सम्बन्ध में एक सामान्य विचार लिए हुए है, जो बताता है कि उसका धुएँ से सम्बन्ध है, तो भी आनुमानिक बोध का विषय एक ऐसी चीज है जो पहले से ज्ञात नहीं है, अर्थात् विधेय से विशेषित उद्देश्य है—प्रचलित दृष्टान्त में अनियुक्त पहाड़।¹

6. वैदिक प्रामाण्य

मीमांसा का लक्ष्य धर्म के स्वरूप का निश्चय करना है। धर्म का अस्तित्व भौतिक नहीं है और इसलिए इन्द्रियों द्वारा इसका ज्ञान नहीं हो सकता। अन्य प्रमाण किसी प्रयोजना के नहीं हैं, क्योंकि वे सब प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्वकल्पना करते हैं। प्रत्यक्ष, अनुमान और इसी प्रकार के ज्ञान के अन्य साधन इस विषय में कुछ भी नहीं कह सकते कि अग्निष्टोम यज्ञ का करनेवाला स्वर्ग को जाएगा। इसका ज्ञान केवल वेदों से ही प्राप्त होता है। यद्यपि वेद का प्रमाण हमारे लिए धर्मज्ञान का एकमात्र स्रोत है, तो भी अन्य साधनों पर विचार किया गया है, क्योंकि यह प्रदर्शित करना आवश्यक है कि वे धर्म के सम्बन्ध में ज्ञान नहीं दे सकते। त्रात विचारों के उच्छेदन के लिए भी उन्हें उपयोगी पाया गया है।

वेद का सारतत्त्व आदेशात्मक रूप में दी गई वे घोषणाएँ हैं जो मनुष्यों को कर्म-सम्बन्धी निश्चित विधियों की ओर प्रेरित करती हैं और यह बताती हैं कि इस प्रकार का कर्म उपकारी परिणामों को प्राप्त कराएगा। यह मानते हुए कि वेदों में कर्मकाण्ड का क्रियाकलाप ही सब कुछ है, जैमिनि का यह मत है कि वे भाग जो प्रकटरूप में इससे असम्बद्ध हैं, निरर्थक हैं,² और इस प्रकार उनकी व्याख्या कर्मकाण्ड-सम्बन्धी आदेशों के

1 श्लोकातिक, अनुमानपञ्चदश, 50। प्रभाकर चार हत्वाभासों को स्वीकार करता है, अर्थात् अनाधारण, बाधित, साधारण और असिद्ध, जबकि कुमारिल का विस्तेषण, जो अनेकान्तिन तथा असिद्ध को स्वीकार करता है, न्याय की योजना से घनिष्ठ समानता रखता है।

2 यह विचार वेद में उन भागों के विषय में कठिनता के साथ उचित हो सकेगा जो विषय-सम्बन्धी नरम समस्याओं के विषय में प्रतिपादन करते हैं।

आधार पर होनी चाहिए। अन्य भाग भी केवल उसी अवस्था में प्रामाणिक हैं जबकि वे व्यक्ति के लिए कर्म करने में सहायक सिद्ध होते हैं।¹ मीमांसक वह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि पवित्र वाङ्मय का प्रत्येक भाग कर्तव्य कर्मों से ही सम्बन्ध रखता है। वेद का मोटा विभाग मन्त्रों और ब्राह्मणों में है। वेद के विषयवस्तु का वर्गीकरण इस प्रकार भी किया गया है : (1) विधि, (2) मन्त्र, (3) नामधेय, (4) निषेध और (5) अर्थवाद।²

शाब्दिक ज्ञान की परिभाषा करते हुए कहा गया है कि यह ऐसी वस्तु का बोध है जो इन्द्रियों के समक्ष प्रस्तुत नहीं है, और शब्दों के ज्ञान से उत्पन्न हुआ है। ये शब्द मनुष्यों द्वारा उच्चरित हो सकते हैं या वेदों के हो सकते हैं।³ प्रथम प्रकार के शब्द प्रामाणिक उसी अवस्था में हैं जबकि उनके रचयिताओं के विषय में हमें निश्चय हो कि वे अविश्वसनीय नहीं हैं। वेदों के शब्द स्वतः प्रामाणिक हैं। वह ज्ञान जिसका विरोध आगे आनेवाले ज्ञान से हो जाए, अप्रामाणिक है। किन्तु वैदिक आदेशों द्वारा प्राप्त बोध किसी भी काल में, किसी भी स्थान में, अथवा किसी भी अवस्था में खण्डित नहीं हो सकते।⁴ ऐसा कहना आत्म-विरोधी होगा कि वैदिक आदेश किसी ऐसी वस्तु को व्यक्त करता है जो सत्य नहीं है। वेद अपनी निजी प्रामाणिकता को अभिव्यक्त करते हैं। हमारे द्वारा प्रयुक्त शब्द ऐसी चीजों को व्यक्त करते हैं जिनका ज्ञान ज्ञान के अन्य साधनों द्वारा प्राप्त किया जा सकता है; और यदि हम उन्हें अन्य साधनों से नहीं जान सकें तो उनके उच्चारण करनेवाले ऐसे होने चाहिए जिनकी प्रामाणिकता अस्मिन्दिग्ध हो। इस प्रकार अवैदिक वाक्यों में कोई अन्तर्निहित प्रामाणिकता नहीं रहती।⁵ प्रभाकर का मत है कि अवैदिक शाब्दिक बोध अनुमान-स्वरूप है। केवल वही शाब्दिक ज्ञान जो वेदों से मिलता है, सही अर्थों में शाब्दिक है।⁶ किन्तु इसकी समिति अन्य प्रकल्पना के साथ नहीं है, जो सब बोधों की स्वतः प्रामाणिकता को मानती है। क्योंकि वेदमन्त्रों का कोई रचयिता नहीं है, इसलिए ऋषियों की सम्भवना नहीं है, और इस प्रकार वेदों की अप्रामाणिकता की कल्पना भी नहीं की जा सकती।⁷ जिस प्रकार मनुष्यों के शब्द भी, यदि उनके रचयिता विश्वस्त

1 1 : 2, 1। वेदांश विधिपरक मन्त्रों के अतिरिक्त वैदिक मन्त्रों की प्रामाणिकता को भी स्वीकार करता है।

2 विधिपरक आदेश, जो पुरुष को विशेष फलों की आशा से कर्म करने के लिए प्रेरित करते हैं, यथा : 'जो स्वर्ग का इच्छुक है वह यज्ञ करे' (स्वर्गकामी यजेत), सबसे अधिक महत्व के हैं। इनके महत्कारी आदेश भी हैं जो यज्ञ-सम्बन्धी व्यौरों का वर्णन करते हैं, और यह बताते हैं कि किस ऋत में उनके अनेक भागों को सम्पन्न करना है, और कौन-कौन पुरुष उनको करने के अधिकारी हैं, आदि आदि। मन्त्र यज्ञकर्ता को यज्ञ में सम्बन्धित विभिन्न विषयों का स्मरण कराने में उपयोगी निध होते हैं, जैतेकि वे देवता जिन्हें सदैव करने आहूतिगा देनी हैं। कहा जाता है कि कुछ मन्त्रों में रहस्यमय अथवा अतीन्द्रिय कार्य-शक्ति है और वे सीधे अतीन्द्रिय परिणाम अर्थात् अपूर्व को उत्पन्न करते हैं। नामधेय में उन परिणामों का संकेत रहता है जो यज्ञों के द्वारा प्राप्त किए जाते हैं। निषेध केवल प्रच्छन्न विधिमा है। अर्थवाद वे वाक्य हैं जो आदिष्ट वस्तुओं की प्रशंसा करते हैं या निषिद्ध वस्तुओं की विन्दा करते हैं, अथवा औरों के कर्मों का विवरण देते हैं, अथवा पुरातन अर्थात् इतिहास के दृष्टान्त हैं (अर्थसंग्रह)।

3. अपौरुषेय वाक्य वेद (अर्थसंग्रह, पृष्ठ 3)।

4 1 : 1, 2 पर शब्द।

5 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 53।

6 प्रकरणवृत्तिका, पृष्ठ 88 से आगे। तुलना कीजिए कुसुमाजलि, 3 : 16।

7 श्लोकवार्तिक, 2; और देखिए 2 : 62-69।

व्यक्ति है तो प्राभाणिक होते हैं, कुमारिल उन्हें भी शब्दप्रमाण मानता है ।

वेद नित्य है, क्योंकि वे शब्द जिनसे वे बने हैं, नित्य हैं । शब्द और अर्थ के मध्य जो सम्बन्ध है वह नैसर्गिक है, और परम्परा द्वारा निर्मित नहीं है । शब्द और उसके अर्थ के बीच इस प्रकार का सम्बन्ध है, यह प्रत्यक्ष जाना जा सकता है । यदि कोई इसे, जबकि वह पहली बार शब्द को सुनता है, नहीं जान सकता, तो इसका तात्पर्य केवल यही है कि सहायको का अभाव है किन्तु इससे शब्दार्थ-सम्बन्ध का अभाव नहीं हो जाता । यदि आख प्रकाश के अभाव में नहीं देख सकती तो इसका यह अर्थ नहीं है कि आख देखने के सर्वथा अयोग्य है । सहायक यह ज्ञान है कि इस-इस प्रकार का शब्द इस-इस प्रकार के पदार्थ (विषय) का द्योतक है, और यह ज्ञान अनुभव से प्राप्त होता है । शब्द के अन्दर अभिव्यक्ति का गुण उसके अपने स्वभाव से निहित है । घड़ा इत्यादि साधारण सज्ञाओं के विषय में यह सर्वथा सत्य है, जहाँकि शब्दों का अपने अर्थों के साथ सम्बन्ध किसी परम्परा से सर्वथा स्वतन्त्र है ।¹ शब्द तथा उनसे निर्दिष्ट पदार्थ दोनों नित्य हैं और अज्ञात काल से मनुष्य उन्हीं पदार्थों के लिए उन्हीं शब्दों का प्रयोग करते आए हैं ।

प्रभाकर के अनुसार, केवल ध्वनि अथवा अस्पष्ट शब्द नाम की कोई वस्तु नहीं है । समस्त शब्द किसी न किसी अक्षर के रूप में सुने जाते हैं । शब्द उन अक्षरों से भिन्न नहीं है जिनसे यह बना है । अक्षरों का प्रत्यक्ष श्रवणेन्द्रिय द्वारा होता है, और वह क्रम जिसमें यह प्रत्यक्ष होता है यह निर्णय करता है कि किन शब्दों का बोध हुआ है । एक शब्द में जितने अक्षर हैं उतने ही प्रत्यक्ष ज्ञान भी होते हैं, और इन प्रत्यक्ष ज्ञानों की अत्यधिक समीपता के कारण हम कल्पना करते हैं कि शब्द का प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही है । प्रत्येक अक्षर का प्रत्यक्ष ज्ञान प्रकट होते ही विलुप्त हो जाता है और अपने पीछे एक स्कार छोड़ जाता है । भिन्न-भिन्न अक्षरों द्वारा छोड़े हुए स्कार अंतिम अक्षर के स्कार के साथ संयुक्त होकर पूर्ण शब्द के विचार को उत्पन्न करते हैं, जिसके अन्दर अर्थ को प्रकट करने की शक्ति होती है ।² क्योंकि शब्द की क्षमता अक्षरों की भिन्न-भिन्न क्षमताओं से उत्पन्न होती है, इसलिए अक्षरों की क्षमताओं को शाब्दिक बोध का सीधा कारण बताया गया है । शब्दार्थ का बोध इन्द्रियप्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त नहीं होता । इन्द्रिया अक्षरों को प्रस्तुत करती हैं, जिनमें अक्षरों में बने हुए शब्द द्वारा प्रकट की गई वस्तु का बोध कराने की शक्ति रहती है । इस प्रकार प्रभाकर का मत है कि अक्षर शाब्दिक बोध के साधन हैं । शब्दों में नैसर्गिक रूप से द्योतन की शक्ति रहती है, जिसके द्वारा वे पदार्थों को प्रकट करते हैं, भले ही हम उनके अर्थों को समझ सकें, या न समझ सकें ।³

1 व्यक्तिवाचन मवादों के विषय में, जहाँ वस्तुओं अथवा मनुष्यों के नाम उनके उत्पन्न होने के पञ्चान रने जाने हैं प्रभावक यह स्वीकार करता है कि शब्द और अर्थ का सम्बन्ध परम्परा के कारण होता है ।

2. तुलना कीजिए, धाम्निदीपिका, पृष्ठ 266 से आगे ।

3 प्रभाकर के अनुसार, जो अन्विताभिधानवाद की प्रकल्पना को स्वीकार करते हैं शब्दों के अर्थ केवल उत्ती अवस्था में जाने जा सकते हैं जबकि वे ऐन वाक्य में आते हैं जो किसी वस्तु का आदेश करता हो । इस प्रकार शब्द पदार्थों का केवल डा प्राप्ति के वाक्य के अन्य अवयवों से सम्बद्ध रूप में ही जोतित करने हैं । यदि वे एक आदेश से सम्बद्ध नहीं हैं, बल्कि वैयर्थ अर्थों का ही स्मरण कराने हैं, तो यह स्मृति का विषय है, या प्राभाणिक बोध नहीं है । कुमारिल के अनुयायियों द्वारा

प्रभाकर की भांति कुमारिल भी तर्क करता है कि सार्थकता स्वयं अक्षरों के अपने अन्दर रहती है, न कि किसी विशेष स्फोट में। इसलिए वह उस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान करता है जिसके अनुसार शब्द का निर्माण करनेवाले अक्षरों की क्षणिक ध्वनियों के अतिरिक्त, एक परिपूर्ण शब्द कृति क्षणिक ध्वनियों से अभिव्यक्त होती है, किन्तु उत्पन्न नहीं होती।

सामान्यतः शब्दों और विशेषतः वेदों के नित्यस्वरूप के विषय अनेकों आपत्तियों पर विचार किया गया है। (1) सर्वसाधारण का यह अनुभव है कि समग्र मौखिक शब्दोच्चारण मनुष्यों के प्रयत्न द्वारा होता है और इसलिए इसका प्रारम्भ है। अतः इसे नित्य नहीं माना जा सकता। जैमिनि का उत्तर है कि उच्चारण पहले से विद्यमान शब्द को केवल प्रत्यक्ष ज्ञान के योग्य बनाने में सहायक होता है, किन्तु यह इसे पहली बार निर्मित नहीं करता है। (2) यह कहा जाता है कि शब्द कुछ ही समय के लिए अपना अस्तित्व रखता है, क्योंकि उच्चारण होते ही वह नष्ट हो जाता है। जैमिनि का कहना है कि शब्द नष्ट नहीं होता, बल्कि केवल अपनी मूल अव्यक्त दशा में लौट जाता है। इस जगत् में ऐसी अनेक वस्तुएँ हैं जो प्रत्यक्ष का विषय न होती हुई भी अपना अस्तित्व रखती हैं। जब लोग शब्दों के 'निर्माण' के विषय में कहते हैं तो, जैमिनि के अनुसार, निर्माण से तात्पर्य उन ध्वनियों से होता है जो शब्द को अभिव्यक्त करती हैं। (3) एक ही शब्द का उच्चारण एक ही समय में भिन्न-भिन्न पुरुषों द्वारा भिन्न-भिन्न स्थानों में किया जाता है। यदि शब्द एक नित्य तथा सर्वव्यापक सत्ता होती, तो यह सम्भव न हो सकता। जैमिनि का उत्तर है कि जिस प्रकार अनेकों पुरुष भिन्न-भिन्न स्थानों में और एक ही समय में एक ही सूर्य का प्रत्यक्ष दर्शन करते हैं इसी प्रकार वे एक ही शब्द का उच्चारण करते हैं। (4) शब्दों में परिवर्तन होते हैं, जो नहीं होने चाहिए थे यदि वे नित्य होते। प्रप्रुत्तर में जैमिनि का कहना है कि शब्दों में परिवर्तन नहीं होता, किन्तु अन्य शब्द उनका स्थान लेते हैं। (5) शब्द का परिमाण जब इसका उच्चारण एक अथवा अनेक मनुष्य करते हैं तदनुसार घटता तथा बढ़ता है। जो बढ़ता भी है वह निरय नहीं हो सकता। जैमिनि वस्तुपूर्वक कहते हैं कि शब्द का परिमाण कभी बढ़ता या घटता नहीं है, यद्यपि मनुष्यों से प्रकट हुई ध्वनि बढ़ती या घटती है।

जैमिनि अपने मत के समर्थन में निम्नपाठमक धारणाएँ उपरिष्ठ करते हैं। शब्द सर्वदा विद्यमान रहता है, क्योंकि इसका उच्चारण केवल इसे औरों के प्रति व्यक्त करने के प्रयोजन से ही होता है। अविविद्यमान वस्तु के व्यक्त करने के लिए कोई प्रयत्न नहीं होता। फिर, जब 'गाय' शब्द उच्चारण किया जाता है तो सदा ही इसे पहचान लिया जाता है कि यह वही शब्द है। लोग 'गाय' शब्द को तीन या चार बार उच्चारण करने की बात कहते हैं, वे ऐसे तीन या चार शब्दों को उच्चारण करने की बात नहीं कहते। यह शब्द एकत्व अथवा नित्यस्वरूप का प्रतिपादन करता है। अनित्य वस्तुओं के नाश के कारण पाए जाते हैं, किन्तु हमें शब्दों के विनाश के ऐसे कारण नहीं मिलते। वायु से उत्पन्न ध्वनि उस शब्द से

अभिमत अभिहितान्वयका के अनुसार, व्यर्थ का ज्ञान शब्दों के कारण होता है। किन्तु यह ज्ञान स्मरण अथवा बोधप्रद के कारण नहीं है, बल्कि चोत्थन के कारण है। शब्द क्यों को प्रकट करते हैं, जो संतुलन होने पर एक वाक्य का ज्ञान देते हैं।

भिन्न है जिसे व्यक्त करने के लिए इसका उपयोग होता है। इसके अतिरिक्त, हमें अनेको वैदिक मन्त्र ऐसे मिलते हैं जो शब्द के नित्यस्वरूप पर बल देते हैं।¹

शब्द वर्गों (जातियों) को प्रकट करते हैं, विशिष्ट व्यक्तियों को नहीं। जब हम कहते हैं कि 'एक गाय लाओ' तो हमारा अभिप्राय किसी विशिष्ट गाय से नहीं होता, बल्कि ऐसे किसी भी पशु से होता है जिसमें गाय के समान लक्षण विद्यमान हो। शब्द वर्ग अथवा रूप को प्रकट करता है, क्योंकि इसका उद्देश्य क्रिया है।² यदि शब्दों द्वारा व्यक्ति-विशेषों का चोतन होता, तो 'गाय' के समान एक जातिगत भाव असम्भव हो जाता। फिर, एक शब्द सब व्यक्तियों का चोतन नहीं कर सकता, क्योंकि उस अवस्था में इसमें इतनी ही क्षमताएं अन्तर्निहित रहनी चाहिए जितने कि व्यक्ति-विशेष है। यह व्यक्तियों के समूह का भी चोतक नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में यह परिवर्तित होने लगेगा, क्योंकि समूह में से कुछ व्यक्ति नष्ट हो जाएंगे और कुछ उसमें नये आ जाएंगे। फिर, यदि शब्द का तात्पर्य एक व्यक्ति से ही हो तो शब्द का अर्थ के साथ नित्य सम्बन्ध नहीं हो सकता और क्रिया असम्भव होगी, क्योंकि यह निश्चय करना कठिन होगा कि किस व्यक्ति-विशेष से तात्पर्य है। यदि चोतित पदार्थ व्यक्ति-विशेष हो, तो क्योंकि वे सर्वत्र उपस्थित नहीं हैं, इसलिए शब्द और उसके अर्थ में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता। आकृति नित्य है और इसलिए यह नित्य जगत् के साथ सम्बन्ध रखने योग्य है। शब्द और उनके अर्थ तो नित्य हैं, किन्तु इस बात की सम्भावना है कि हमें उनके विषय में भ्रात धारणाएं हो, और मानवीय उच्चारण नुटिपूर्ण हो सकते हैं। किन्तु वैदिक शब्दों के विषय में ऐसी सम्भावना नहीं है।

मीमांसक उस मत का विरोध करते हैं जो वेदों को ईश्वर की कृति मानता है। उनका मत है कि वेदों का स्वाधिकार से नित्य अस्तित्व है। ईश्वर, जो अशरीरी है, वाग् इन्द्रिय के अभाव में वेद के शब्दों का उच्चारण नहीं कर सकता। यदि यह कहा जाए कि वह दिव्य वाणी को प्रकट करने के लिए मानवीय रूप धारण कर लेता है, तो वह भौतिक जीवन के सब प्रतिबन्धों के अधीन हो जाएगा और उसकी वाणी में कोई प्रामाणिकता न रहेगी। इसके अतिरिक्त, दैवीय अथवा मानवीय रचयिता (वेदों के) होने की कोई परम्परा भी नहीं है। यहाँ तक कि जगत् की सृष्टि-सम्बन्धी प्रकल्पना के आधार पर भी वेदों को इन अर्थों में नित्य माना जा सकता है कि जगत् का स्रष्टा हर एक मन्वन्तर के प्रारम्भ में स्मृति से विगत सृष्टि के वेदों को फिर से दोहराता है, और उनकी शिक्षा देता है।³ विरोधरूप में कभी-कभी ऐसा कहा जाता है कि वेद मनुष्यों के बनाए हुए हैं, क्योंकि

1 1 18 23 ।

2 आकृतिस्तु त्रिषाधत्वात् (1 3, 33) ।

3 एव स्रष्टृवदपूरस्त्वं साधयता न विन्विदुत्तर भवति, तेन सत्यपि सर्वे, सुप्ताप्रबुद्धन्यायेन अनादिरिव वेदव्यवहार (न्यायप्रस्तावर)। नैयायिक मीमांसा के मत का विरोध करते हैं। (1) वेद का यदि शरीरधारी रचयिता होने की परम्परा में सम्भव है विद्वत् के पिछले प्रलयकाल में व्यापात आ गया हो। (2) यह सिद्धि करना असम्भव होगा कि किसी को भी कभी भी ऐसे रचयिता का स्मरण नहीं रहा। (3) वेदों में वाक्यों का रूप वैसा ही है जैसा कि अन्य वाक्यों का होता है। (4) गुरु से शिष्य को पढ़ाने की वद की जो वर्तमान परिपाटी है उसके आधार पर किया गया यह अनुमान कि यह परिपाटी अवश्य ही अनादिवाक से चली आई है, टिक नहीं सकता, क्योंकि यह बीच इसी तरह

उनके रचयिता ऋषियों के नाम मंत्रों के प्रारंभ में दिए गए हैं, इसके उत्तर में कहा जाता है कि ऋषियों ने मन्त्रों का विशेष अध्ययन किया और औरों को उनकी शिक्षा दी। वेदों की रचना नहीं हुई है, इन अर्थों में कि उनपर न तो ईश्वर का और न ऋषियों का ही नियन्त्रण है। ऋषि अधिक से अधिक सत्यों का बोध ग्रहण करते हैं तथा उनका प्रसारण करते हैं। वेदों की प्रामाणिकता की इस आधार पर आलोचना की जाती है कि उनमें ऐतिहासिक तथ्यों का उल्लेख मिलता है। उत्तर में यह कहा जाता है कि ऋचाएं प्राकृतिक नित्य घटनाओं का प्रतिपादन करती हैं। उनमें आए हुए नाम सार्वभौमिक उपयोग के लिए हैं और उनका कोई ऐतिहासिक सन्दर्भ नहीं है। विश्वामित्र का अर्थ है विश्व-मात्र का मित्र, और इसका किसी ऐतिहासिक पात्र से तात्पर्य नहीं है।

7. उपमान प्रमाण

सादृश्य सम्बन्धी निर्णय उपमान प्रमाण के द्वारा होते हैं। जब हम किसी पदार्थ को देखते हैं और उसे देखकर अन्य पदार्थ का स्मरण करते हैं, तो इस देखे गए पदार्थ के साथ स्मृत पदार्थ के सादृश्य का जो ज्ञान हमें होता है वह उपमान प्रमाण के साधन से हुआ कहलाता है। वह गाय जिसे मैंने शहर में देखा था इस गाय के समान है जिसे मैं अब देखता हूँ।¹² उपमान द्वारा प्राप्त ज्ञान उस ज्ञान से भिन्न है जो प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त होता है, क्योंकि हम स्मृति द्वारा किसी ऐसी वस्तु का बोध ग्रहण करते हैं जो इन्द्रियों के सम्पर्क में नहीं है, क्योंकि जिस समय गवय दिखाई दिया उस समय गाय नहीं देखी गई। यह अनुमान से भिन्न है, क्योंकि अनुमान के लिए आवश्यक अवयवों में से एक अवयव भी यहाँ उपस्थित नहीं है।

8. अर्थापत्ति

जहाँ किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष की व्याख्या करने के लिए एक अन्य वस्तु की कल्पना आवश्यक हो तो वह 'अर्थापत्ति' का विषय है। यह अनुमान से भिन्न है, क्योंकि इस विषय में दृष्टिगत तथ्यों के अन्दर संशय का एक अक्ष प्रविष्ट होता है, जिसका निराकरण अन्य वस्तु की कल्पना के बिना नहीं हो सकता। जब तक कल्पना नहीं की जाती, देखे गए तथ्य असंगत अथवा सदिग्ध बने रहते हैं। अनुमान में लेशमात्र संशय के लिए भी स्थान नहीं है। जहाँ प्रभाकर का यह मत है, वहाँ कुमारिल का कहना है कि जो दो तथ्य प्रकट रूप में असंगत प्रतीत होते हैं उनके समन्वय में अर्थापत्ति से सहायता मिलती है। अनुमान में, सुनिश्चित तथ्यों के बीच इस प्रकार की कोई असंगति नहीं होती।

अन्य किसी पुरुषक के सम्बन्ध में भी साम्य हो सकती है। (5) वस्तुतः वेद एक शरीरधारी रचयिता का बना हुआ समझा जाता है। (6) शब्द नित्य नहीं है, और जब हम अक्षरों को पढ़ाते हैं कि ये वही हैं जो पहले सुने थे तो वादात्म्य को और न निश्चय को ही सिद्ध करता है, बल्कि बचन यही मित्र करता है कि ये उन्ही वर्ण के हैं जिस वर्ण के शब्द हमने पहले सुने थे। देखिए मन्त्रमहेश्वर, 12।

1. देखिए भीष्मासूत्र, 1 : 1, 24-21। वेदों के अपौरुषेयत्व के विषय में पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त के विचार लगभग एकसमान हैं। तुलना कीजिए भामती : 'पुरषास्तातन्मयात्ममपौरुषेयत्वं रोचयन्ते जैमिनीया अपि तच्चास्माकमपि समानम्' (1 : 1, 3)।

2. भास्वरौपिका, पृष्ठ 208।

कुमारिल का विचार अधिक निर्दोष है, क्योंकि देखे गए तथ्य के विषय में यदि कोई सण्य है तो वह अर्थापत्तिपरक तर्क की प्रामाणिकता को सिद्धि बना देगा। जब तक हमें यह निश्चय न हो कि अमुक पुरुष जीवित है और घर पर नहीं है, तब तक हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि वह कहीं और है।

9 अनुपलब्धि

वृत्तिकार का अनुसरण करते हुए, कुमारिल अनुपलब्धि को ज्ञान का एक स्वतन्त्र साधन स्वीकार करता है।¹ सादृश्य का अभाव ही असादृश्य है और अनुपलब्धि का सिद्धान्त इसका समाधान कर देता है। हम जब कहते हैं, “इस स्थान पर घड़ा नहीं है”, तो हम घड़े के अभाव का बोध ग्रहण करते हैं। अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें एक उपस्थित पदार्थ के साथ इन्द्रिय-सम्पर्क होना आवश्यक है, जो इस विषय में सम्भव नहीं है।² अन्य प्रमाणों द्वारा भी अभाव का ज्ञान नहीं हो सकता। अनुपलब्धि ऐसे पदार्थ के सम्बन्ध में जिसका निषेध बताया गया है, ज्ञान का एक साधन (मानम्) है। हम खाली जगह का प्रत्यक्ष करते हैं और घड़े के अभाव के विषय में विचार करते हैं। हम कह सकते हैं कि घड़े के अभाव का भी प्रत्यक्ष उसी प्रकार हुआ जिस प्रकार कि खाली जगह का हुआ, तो भी, क्योंकि प्रत्यक्ष में किसी वास्तविक पदार्थ का इन्द्रियो के साथ सम्पर्क निहित है, हम अनुपलब्धि की क्रिया को और प्रत्यक्ष ज्ञान को एक समान नहीं मान सकते। हम खाली जगह को प्रत्यक्ष देखते हैं, उस घड़े का स्मरण करते हैं जो अनुपस्थित है, और तब हमें घड़े के अभाव का ज्ञान होता है जिसका प्रत्यक्ष की क्रिया से कोई सम्बन्ध नहीं है। अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि के द्वारा होता है।³ अभाव को ज्ञान का एक विध्यात्मक विषय कहा गया है।⁴ जिसे हम खालीपन कहते हैं, वह ऐसा स्थान है जिसे किसी पदार्थ ने घेर नहीं रखा है।⁵

प्रभाकर अनुपलब्धि को ज्ञान का स्वतन्त्र साधन स्वीकार नहीं करता। किसी ऐसी वस्तु के अभाव का बोध जो यदि उपस्थित होती तो प्रत्यक्ष का विषय होती। उसके अप्रत्यक्ष से (न दिखाई देने से) अनुमान किया जाता है। जब हम केवल जगह को देखते हैं और वहाँ पर घड़े को नहीं देखते, तो हम कहते हैं कि घड़ा नहीं है। अधिष्ठान का बोध अपने-आपमें (तन्मात्राधि) अनुपलब्धि का समाधान करता है।⁶ कुमारिल इस विचार से असहमत है। हम केवल रिक्त स्थान को ही नहीं, बल्कि उस स्थान को पुस्तक तथा कागज से भरपूर भी देख सकते हैं, और वह भी हमें घड़े के अभाव का ज्ञान देगा। यदि हम कहें कि हम घटत्प उपाधि से रहित स्थान का ज्ञान प्राप्त करते हैं, तो हम निषेधात्मक ज्ञान को स्वीकार कर लेते हैं। केवल भूमि के प्रत्यक्ष ज्ञान में घड़े के अभाव का ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि जहाँ घड़ा है वहाँ भी भूमि का प्रत्यक्ष तो होता ही है। इसलिए भूमि का प्रत्यक्ष ज्ञान अवश्य ही निषेधात्मक उपाधि से युक्त होना चाहिए, और इसका तात्पर्य यह है कि हमारे समक्ष पहले से निषेध का भाव उपस्थित है।

1 1 : 1, 5 पर शब्द को देखिए।

2 श्लोकातिव, अभाव परिच्छेद।

3 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 234 से आगे।

4 श्लोकातिव, निरालम्बनवाद, 40।

5 वस्तुवन्तरिकमनूष पदार्थ भूयताधि (112)।

6 प्रभाकर ने इस मत की आलोचना स्पन्दनचण्डिका, 4 : 21, में की गई है।

10. प्रभाकर की ज्ञान-विषयक कल्पना

प्रभाकर त्रिपुटीसंविद् का पक्षपोषक है, जिसके अनुसार ज्ञान के प्रत्येक कर्म में ज्ञाता, ज्ञेय तथा ज्ञान तीनों एक ही समय में प्रस्तुत रहते हैं। ज्ञान अपने को तथा ज्ञाता और ज्ञेय को भी प्रकट करता है। 'मैं इसे जानता हूँ' (अहम् इदं जानामि) इस चैतन्य में हमारे पास तीन प्रस्तुत पदार्थ हैं, 'मैं' अथवा विषयी (अहंब्रिती), इसे अथवा विषय (विषयव्रिती), और चेतन अभिज्ञता (स्वसंविती)।¹ तत्पश्चात् चैतन्य एक ही समय में आत्मचैतन्य भी है और विषयचैतन्य भी।² सब बोधों में, चाहे वे आनुमानिक हो या साक्षिदक, आत्मा मन के वर्तमान तथा सम्पर्क से साक्षात् जानी जाती है। बोध-सम्बन्धी प्रत्येक क्रिया में आत्मा का तो सदा सीधा और तात्कालिक बोध होता है, किन्तु अनात्म वर्णात् विषय (पदार्थ) का सदा सीधा और तात्कालिक बोध नहीं होता। स्मृति और अनुमान में विषय (पदार्थ) सीधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत नहीं किया जाता। यद्यपि परोक्ष ज्ञान में पदार्थ सीधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत नहीं किया जाता, तो भी परोक्ष ज्ञान स्वयं सीधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत किया जाता है।³ बोध भी सीधा ज्ञान के द्वारा आत्मज्ञात है। बोध को जो प्रकाश-स्वरूप है, अन्य किसी वस्तु की आवश्यकता व्यक्त होने के लिए नहीं होती। इसलिए बोध को स्वतीज्ज्ञात कहा जाता है। बोध प्राप्त करने वाली आत्मा तथा ज्ञात पदार्थ प्रकाशस्वरूप नहीं हैं, और इसलिए उन्हें अपनी अभिव्यक्ति के लिए अपने से अतिरिक्त किसी ऐसी वस्तु की आवश्यकता रहती है जो प्रकाश-स्वरूप हो। बोध स्वतः प्रकाशित है और उनका प्रत्यक्ष पदार्थों की भाँति नहीं होता।⁴ उनका बोध अन्य बोधों से नहीं होता। वे कभी भी विषय (प्रमेय) नहीं हैं, और इसलिए मुख-मुख की भाँति उनका बोध नहीं होता। उनका बोध बोधी के रूप में होता है, विषयी के रूप में नहीं।⁵ यदि बोधी का बोध प्रमेय पदार्थों के रूप में हो, तो हर एक बोध को अपने बोध के लिए अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस सिलसिले का कभी अन्त न होगा। प्रभाकर अनुभव करता है कि उसकी प्रकल्पना प्रकटरूप में सबर के इस कथन से तण्डुल नहीं है कि ज्ञान ग्रहण करने में हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, बोधों का नहीं, और इसलिए वह तर्क उपस्थित करता है कि यद्यपि बोध स्वतः प्रकाशित है, तो भी उनकी उपस्थिति अनुमान से जानी जाती है। अनुमान इस तथ्य से कि हमें पदार्थ का बोध हुआ, हमें बतलाता है कि बोध का अस्तित्व है। यह बोध एक

1, कुछ शास्त्रात्म विचारकों का सुझाव भी इसी मत की ओर है। हैमिल्टन के अनुसार, ज्ञान को ज्ञाता का इन प्रकार के मत में अभिव्यक्त किया जा सकता है, "मैं जानता हूँ।" चैतन्य की विधा का इन प्रकार से मत में अभिव्यक्त किया जा सकता है, "मैं जानता हूँ कि मैं जानता हूँ।" परन्तु जिन प्रकार हमारे लिए जानना असम्भव है जिना साध-साध यह जाने कि हम जानते हैं, उसी प्रकार जिना हमारे सम्मुख आने हुए यह जानना भी असम्भव है कि हम जानते हैं। वैरिचको से भी सुलना कीजिए "मैं जान सकूँ, इससे लिए यह आवश्यक है कि मैं अपने चैतन्य से अभिज्ञ होऊँ कि मैं यह जान सकूँ कि मैं जानता हूँ।" वैरिचक यह निश्चय है कि चैतन्य को ज्ञाता अपनी ओर विचार करनेवाले विषयी की यथावस्था की सिद्ध करती है। (नो दाइलैक, पृष्ठ 5)

2 क्योंकि प्रकाश निद्रा में हृदय पदार्थों का कुछ ज्ञान नहीं होता, इसलिए हृदय आत्मा का ज्ञान नहीं होगा, यद्यपि यह विद्यमान रहती है। यदि प्रकाश निद्रा में रहता विद्यमान न रहती, तो हम निद्रा से जागने पर अपने-आपको भी न पहचान पायें (प्रकरणपरिचय, पृष्ठ 59)।

3 वही पृष्ठ 56।

4 सुलना कीजिए इसके साथ एंग्लैन्डर द्वारा किए गए मोक्ष तथा विचार के भेद की (लेस, दार्शनिक दृष्टि, खण्ड 1, पृष्ठ 12-13)।

5 संविद्यैव हि सर्विद् सर्वेषां न सर्वेषतया।

प्रमेय है अर्थात् सत्यज्ञान का विषय है, किन्तु यह सवेद्य अर्थात् अपनी पूर्णता में जाना गया पदार्थ नहीं है। प्रभाकर के अनुसार, सवेद्य की अवस्था हमारे सामने केवल तभी होती है जबकि पदार्थ का रूप अभिव्यक्त हो, और यह इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष जाने गए पदार्थों के विषय में ही सम्भव है। क्योंकि बोधो का कोई रूप नहीं है, इसलिए उनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। उनकी उपस्थिति केवल अनुमान द्वारा जानी जाती है। अनुमान पदार्थ के रूप का अथवा वस्तुतत्त्व का ज्ञान नहीं कराता, बल्कि केवल इसके अस्तित्व का ज्ञान कराता है।¹ प्रभाकर और कुमारिल दोनों स्वीकार करते हैं कि बोध, जो आत्मा के परिणाम है, अनुमान के विषय है।

ज्ञान की प्रामाणिकता का निर्णय किसी बाह्य वस्तु द्वारा नहीं होता। बाह्य पदार्थों की पुनरावृत्ति का प्रश्न नहीं है। बोध की प्रामाणिकता उस बल से लक्षित होती है जिससे समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान हमें बाह्य जगत् में क्रिया करने की प्रेरणा करता है। समस्त ज्ञान हमारे अन्दर इस विशिष्ट प्रवृत्ति को उत्पन्न करता है और किसी परवर्ती अनुभव की मध्यस्थता की प्रतीक्षा नहीं करता। एक बोध जो एक पदार्थ का ज्ञान ग्रहण करता है अप्रामाणिक नहीं हो सकता। यदि बोध अपने में प्रामाणिक न होते तो हम अपने बोधों में विश्वास न कर सकते। प्रामाणिकता का भाव मौलिक है और प्राप्त किया हुआ नहीं है। जबकि ज्ञान स्वतः प्रकाशित है, यह प्रामाणिकता ज्ञान के साधनों से प्राप्त की हुई है। ज्ञान की अवस्थाएँ भी उसकी प्रामाणिकता-सम्बन्धी चेतना को उत्पन्न करती हैं।²

प्रभाकर ज्ञान को प्रामाणिक तथा अप्रामाणिक रूप में विभक्त करता है। अनुभूति अथवा साक्षात् ज्ञान प्रामाणिक है, और स्मृति अप्रामाणिक है। “प्रामाणिक बोध अथवा ज्ञान स्मरण से भिन्न है, क्योंकि स्मरण को पूर्वज्ञान की आवश्यकता होती है।”³ पूर्वज्ञान पर निर्भरता ही स्मृति की अप्रामाणिकता का कारण है। ऐसे बोध जो विषय से परोक्षरूप से सम्बन्ध रखते हैं, अप्रामाणिक हैं। प्रभाकर और कुमारिल दोनों ने ही विषय के पूर्वज्ञान के अभाव को प्रामाणिक ज्ञान की कसौटी माना है, यद्यपि कुमारिल असंगतियों के अभाव पर भी बल देता है। समस्त ज्ञान प्रामाणिक है और हमें कर्म करने की प्रेरणा करता है।

जिसे विपर्यय कहा जाता है वह मिथ्याज्ञान नहीं है। यदि समस्त बोध स्वप्रकाश है और इसलिए यथार्थ है, तो ‘यह चादी है’ इस निर्णय में जो चेतना अभिव्यक्त होती है वह भी भ्रात नहीं हो सकती। जब हम सीप को भूल से चादी समझ लेते हैं तो यह भूल उसके अन्तर्गत दो भिन्न-भिन्न तत्त्वों में—अर्थात् चादी के विचार और ‘यह’ के संस्कार में—भेद न करने के कारण है। हम प्रत्यक्ष देखे गए तथा स्मरण किए गए तत्त्वों को एक मनोविकृति में मिश्रित कर देते हैं। बोध का विषय वह वस्तु है जो चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत की जाती है। ‘वह चादी है’ इसमें चैतन्य को जो प्रस्तुत किया गया है, वह ‘चादी’ है, ‘सीप’ नहीं है। हम सीप का बोध चादी के रूप में नहीं करते क्योंकि सीप

1 नाप्यनुमाना रूपग्रहण सन्मात्रग्राह्यनुमान भवति ।

2 गणेश अपने तत्त्वचिन्तामणि नामक ग्रन्थ में इस मत की आलोचना इस आधार पर करता है कि यदि ज्ञान की प्रामाणिक ज्ञान की सामान्य अवस्थाओं से उत्पन्न होती, तो अप्रामाणिक ज्ञान में भी प्रामाणिकता ज्ञान रहता, क्योंकि दोनों की वही अवस्थाएँ हैं। फिर यदि ज्ञान स्वयं प्रकट होता तो सद्विद्य बोध की व्याख्या करना बठिन होता ।

3 प्रमाणम् अनुभूति सा स्मृतेरन्या न प्रमाण स्मृतिः पूर्वप्रतिपत्तिव्यपेक्षणात् (प्रकरणपत्रिका, पृष्ठ 42, डा प्रभाकरमीमांसा, 2) ।

कभी भी चैतन्य के अन्दर प्रविष्ट नहीं हुआ। जिस विचार का स्मरण किया जाता है वह तथ्य के अनुकूल नहीं होता, क्योंकि 'यह चांदी है' इस प्रकार के निर्णय का, जब ज्ञान सीप के टुकड़े को उठाता है तो 'यह तो केवल एक सीप का टुकड़ा है,' इस निर्णय द्वारा निराकरण हो जाता है। यह भूल प्रस्तुत तथा स्मृत तत्त्व में भेद न रख सकने, अर्थात् अध्याति, के कारण है। प्रामाण्य देखा गया तत्त्व 'यह' और स्मरण किया गया तत्त्व 'चांदी' तथ्य हैं, केवल मात्र दोनों में जो भेद है उसकी 'अध्याति' है। यह अध्याति ज्ञानेन्द्रियों के कुछ दोषों के कारण है और सीप तथा चांदी के सादृश्य के संकेत के कारण है, जो पूर्वज्ञात चांदी के मानसिक संस्कार को जगता देता है। प्रस्तुत तथा स्मृत तत्त्वों के भेद की यह अनभिज्ञता हमें क्रिया के प्रति अज्ञसर करती है। वास्तविक अनुभव में चांदी के प्रामाणिक तथा अप्रामाणिक बोध में कोई भेद नहीं है, क्योंकि कर्ता में दोनों ही उसी एक प्रकार की अवशीलता की जन्म देते हैं।¹

अन्य सम्प्रदायों ने इस प्रकल्पना की आलोचना की है। "प्रत्यक्षीकृत तथा स्मृत बोध दोनों चैतन्य में प्रकट होते हैं या नहीं? यदि नहीं प्रकट होते तो वे विद्यमान नहीं हैं और यदि प्रकट होते हैं तो दोनों के भेद का प्रत्यक्ष न होना असम्भव है।"² यह प्रकल्पना इस तथ्य की व्याख्या करने में असमर्थ है कि जब तक भूल विद्यमान रहती है, तब तक चैतन्य के सामान्य वास्तविक प्रस्तुति होती है, केवल स्मृतिकल्प आकृति नहीं होती। स्मृतिप्रमोष का कारण बताता कहिन है, जो सामान्य प्रस्तुति की भ्रांति को जन्म देता है।³ गंगेश का तर्क है कि भेष की अचेतनता उस क्रियाशीलता का कारण नहीं हो सकती जिसकी ओर मनुष्य प्रेरित होता है। प्रस्तुत तत्त्व, अर्थात् सीप का ज्ञान, जिसकी प्राप्ति के लिए मनुष्य की इच्छा नहीं है, विच्छा प्रतिक्रिया की ओर ले जाएगा और स्मृत चांदी का ज्ञान क्रियाशीलता की ओर ले जाएगा, तथा दोनों के मध्य भेदविपर्यय अचेतनता का परिणाम निम्नोपलब्धता होगा। यह समझना कहिन है कि किस प्रकार अचेतनता किसी को क्रियाशीलता के लिए प्रेरित कर सकती है।⁴

प्रभाकर का यह मत कि प्रत्येक ज्ञान की क्रिया में विषय, विषयी और विषय का ज्ञान व्यक्त होते हैं, मनोविज्ञान के साध्य के अनुकूल नहीं है। जब हम किसी विषय (पदार्थ) को जानते हैं तो इसकी कोई आवश्यकता नहीं है कि साथ-साथ ज्ञान की विषय-वस्तु में मेरा भी उल्लेख रहे। यदि व्यक्ति दूषित मनोवृत्ति का नहीं है तो सम्भावना यही है कि इनमें अहं का कोई उल्लेख सम्मिलित न होगा। प्रभाकर भूल से परवर्ती विचार के साध्य को ही प्रत्यक्ष का साध्य मान लेता है। जब कोई व्यक्ति अपने पदार्थ-विषयक ज्ञान के विषय में विचार करता है तो उसके विचार में विषय और विषयी दोनों उपस्थित हैं। हम किसी वस्तु के विषय में ज्ञात वस्तु के रूप में तब तक विचार नहीं कर

1 जब हम निर्णय के कहे हैं कि "सीप पीतल है" तो हमने स्मृति का कोई ज्ञान समाविष्ट नहीं है। यदि हम सीप के अन्दर पोषण को देखते हैं, भले ही यह बाध के सीप से ही क्यों न हो, तो वह निर्णय प्रामाणिक है, जब तक कि ज्ञान के बोध में शक्यता प्रत्याख्यान नहीं होगा।

2 देखिए पण्डित व्यासभूष, सूत्र 12, पृष्ठ 109।

3 ईश्वरसमवेतः, 1 : 1।

4 तत्त्वचिन्तामणि।

सकते जब तक कि उसके साथ ज्ञाता का भी सम्बन्ध न रहे। परन्तु कोई कारण नहीं है कि क्यों कोई व्यक्ति वस्तु के विषय में उसके ज्ञात वस्तु के रूप में विचार किए बिना विचार न करे। चिन्तन की क्रिया जो विचार में पदार्थों के केवल निरीक्षण से एक उच्चतर स्थिति को प्रस्तुत करती है, हमें ज्ञान के उपलक्षणों के विषय में बताती है। प्रभाकर का विश्वास है कि हम बिना यह जाने कि हम जानते हैं, नहीं जान सकते।¹ प्रतीत होता है कि वह "मैं जानता हूँ" और "मैं जानता हूँ कि मैं जानता हूँ" इनमें जो भेद है उसे स्वीकार नहीं करता। फिर यदि बोध स्वतः प्रकाश हो तो पदार्थ बोध की अभिव्यक्तियों के रूप में प्रकट होंगे, यथार्थ पदार्थों के रूप में नहीं, और इस प्रकार हम विषयी विज्ञानवाद में आ पड़ते हैं।² विषयीविज्ञानवाद में बचने के लिए प्रभाकर यह मत प्रकट करता है कि स्वतः प्रकाशित बोध भी अनुमान से जाने जाते हैं। शबर के इस कथन पर कि बोधों का नहीं अपितु पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया जाता है, टिप्पणी करते हुए वह कहता है कि इससे परिणाम यह निकलता है कि बोधों का ज्ञान केवल अनुमान से होता है।³ किन्तु यह बोधों के स्वतः प्रकाशत्व का विरोध करता है। शालिकर्णाय का सुभाव है कि अनुमान से जो बोध होता है वह मन का आत्मा के साथ सम्पर्क है, जो चैतन्य को उत्पन्न करता है।⁴ यदि यही सब कुछ है, जिसका अनुमान किया जाता है, तो यह कहना अनुचित है कि बोधों का अनुमान किया जाता है। जब तक यह कहा जाएगा कि बोध स्वतः प्रकाशित हैं, विषयीविज्ञानवाद का तब तक भय बना ही रहेगा। प्रभाकर हमें यह नहीं बताता कि ज्ञान का स्वरूप क्या है, केवल यही कहता है कि स्वतः प्रकाश इसका लक्षण है। वह ज्ञान की परमसत्ता पर बल देता है, और आनु-प्राप्तिक रूप में यह प्रतिपादन करता है कि स्वयं ज्ञान के अन्दर विषयी तथा विषय का अर्थ किस प्रकार आ जाता है। यदि उसने इस प्रकल्पना के उपलक्षणों का परिष्कार किया होता तो वह अपनी द्वैतपरक पूर्वकल्पनाओं को त्याग देने की ओर बढ़ सकता था।

11 कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना

ज्ञान एक गति है जो आत्मा की क्रियाशीलता से उत्पन्न होती है और जो वैषयिक वस्तुओं के चैतन्य की उत्पत्ति में परिणत होती है। किसी पदार्थ का बोध आगे उक्त बोध के बोध में परिणत न होकर पदार्थ की प्रकटता में परिणत होता है।⁵ किसी भी ज्ञान की क्रिया में चार अवयव होते हैं (1) ज्ञाता, (2) ज्ञेय, (3) ज्ञान का साधन (ज्ञानकरण), और (4) ज्ञान का परिणाम (ज्ञातता)। कुमारिल के अनुसार, बोध का सीधा प्रत्यक्ष नहीं होता, बल्कि वह बोध से उत्पन्न प्रकटता (ज्ञातता) से अनुमान किया जाता है।⁶ बोध की

1 इटली के विचारक वोन्टेली की भी सम्मति यह है कि किसी तथ्य के ज्ञान के अन्दर तथ्य का ज्ञान और ज्ञान या तथ्य एकसाथ रहते हैं।

2 श्लोषवार्तिक, सूत्रवाद, 233।

3 अतः सिद्धमानुमानिकत्व बुद्धि।

4 प्रवरणपत्रिका, पृष्ठ 63।

5 तुलना कीजिए इटालियन विचारक रॉसमिनि व साथ, जो कहता है कि यद्यपि बोध की प्रत्यक्ष क्रिया हमें पदार्थ या ज्ञान कराती है, जिससे अन्तर इसका जन्म हो जाता है पर कोई भी क्रिया हम अपना ज्ञान नहीं कराती। देखिए फ़िलासोफ़िकल रिव्यू, जुलाई 1922, पृष्ठ 400।

6 शास्त्रानुमेय ज्ञानम्। और देखिए, 1, 1 पर शबर।

प्रत्येक क्रिया में ज्ञाता तथा दृश्य वस्तु के मध्य एक सम्बन्ध हमें कर्ता की क्रिया का अनुमान करने योग्य बनाता है, जो ज्ञान के विषय में बोध है। ज्ञाता तथा ज्ञेय के सम्बन्ध से

के अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। चैतन्य को यहाँ एक प्रकार की सुतीव्र वस्तु माना गया है, जो ज्ञाता और ज्ञेयात्मक का सम्बन्ध जोड़ती है। जिनके मत में समस्त बोध स्व-प्रकाश हैं वे भी यह स्वीकार करते हैं कि ज्ञान के अन्तर्गत जो आत्मा और ज्ञेयात्मक का सम्बन्ध है, वह मानस-प्रत्यक्ष का विषय है। "धृष्टा मेरे द्वारा जाना गया", हम ऐसा नहीं कह सकते, जब तक कि हम ज्ञान प्राप्त करनेवाले ज्ञाता तथा ज्ञात पदार्थ के सम्बन्ध की ओर बोध तथा बोध के विषय के पारस्परिक सम्बन्ध को न ध्यान दें।¹ यदि बोध अथवा चैतन्य स्वतः प्रकाश है, और यदि पदार्थ (विषय) चैतन्य से व्यक्त होता है, तो चैतन्य और पदार्थ (विषय) के मध्य जो सम्बन्ध है वह किसके द्वारा व्यक्त होता है? दोनों के बोध का सम्बन्ध उसी बोध द्वारा अभिव्यक्त नहीं हो सकता, क्योंकि यह बोध के उत्पन्न होने के साथ ही साथ अस्तित्व में नहीं आता। जब बोध उत्पन्न होता है तो वह अपने पदार्थ (विषय) को अभिव्यक्त करता है, और इसलिए दोनों का सम्बन्ध उस बोध का विषय नहीं हो सकता। क्योंकि बोध क्षणिक होता है, इसलिए हम नहीं कह सकते कि यह पहले पदार्थ को व्यक्त करता है और तब पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध की। न यही कहा जा सकता है कि बोध और पदार्थ का सम्बन्ध स्वतः प्रकाश है, क्योंकि इसका कोई प्रमाण नहीं है। इस प्रकार कुमारिल के अनुयायी विरोध में कहते हैं कि आत्मा और पदार्थ के बोध का सम्बन्ध भावमन्तर (मानसिक) प्रत्यक्ष का विषय है, जो बोध के अस्तित्व की सिद्ध करता है।²

बोध का अस्तित्व बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए 'अतिशय' द्वारा सिद्ध किया जा सकता है।³ इस अतिशय को उन्हे भी स्वीकार करना होता है जो ऐसा मत रखते हैं कि ज्ञाता, ज्ञात पदार्थ और बोध इन तीनों की अभिव्यक्ति चैतन्य द्वारा होती है (विषयप्रतिभास्यवादियों)। कुमारिल, इसलिए कि वह बाह्य पदार्थों की स्वतन्त्रता की रक्षा कर सके, बोध की स्वतः प्रकाशता का निषेध करता है। न्यायसैनिक के अनुयायी उस मत का विरोध करते हैं जिसके अनुसार यह कहा जाता है कि हम बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए अतिशय से बोध का अनुमान करते हैं। बोध की ऐसा न मानना चाहिए कि वह जिसका बोध करता है उसे परिचित कर देता है। ज्ञात होना पदार्थ का कोई गुण नहीं है, बल्कि एक प्रकार का स्वरूप-सम्बन्ध है जो विषय और बोध के मध्य रहता है।⁴

1. ज्ञप्ता तातो भवत इति ज्ञानमसम्बन्धो ज्ञातृज्ञेयसम्बन्धो वा न व्यवहर्तुं शक्यते। शास्त्रवैपिका, पृष्ठ 138।

2. भाष्यवैपिका, पृष्ठ 138-39।

3. अर्थगतो वा शब्दजन्योऽतिशयः कल्पयति ज्ञानम् (भाष्यवैपिका, पृष्ठ 139)।

4. बोध का विषय होने के कारण के अतिशय ज्ञाता और कुछ नहीं है। विषयज्ञानवाद की परिभाषा करता कहिये। यदि इसका अर्थ यह है कि विषय के बोध कारण होता है, तो ज्ञानेन्द्रियों तथा अन्य अदृश्यों को भी, जो बोध को उत्पन्न करते हैं, विषय मानना होगा। फिर, यह सम्भव नहीं है कि किसी विषय में सब समय कोई अर्थ (गुण) उत्पन्न हो सके क्योंकि विषय विद्यमान नहीं है। ज्ञाता विषयो एक एव है, अतएव इसे भूत और वर्तमान के विषयों में उत्पन्न नहीं किया जा

कुमारिल के अनुयायी तर्क करते हैं कि यदि बोध को प्रत्यक्ष-योग्य माना जाए तो इसे भी एक विषय (पदार्थ) मानना होगा, जिसे जानने के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कही अन्त न होगा। इसलिए वे बोधो को प्रत्यक्ष के अयोग्य मानते हैं, यद्यपि वे बोध के विषयो को व्यक्त करने में समर्थ हैं।¹ बोध स्वयं अनुमान किया जाता है, जबकि विषय बोध के द्वारा जाने जाते हैं।

सकता, जिनका कि बोध होता है। इस प्रकार का तर्क कि विषय ज्ञातरूपी नये धर्म को बोध उत्पन्न होने के बाद ग्रहण कर लेता है, जैसेकि पाकक्रिया चावल के अन्दर पक्वता का गुण उत्पन्न कर देती है, टिक नहीं सकता, क्योंकि हम पक्वता को चावल के अन्दर, जो तण्डुल (कच्चे चावल) से ओदन (पके हुए चावल) के रूप में परिवर्तित हुआ है, स्पष्ट देखते हैं, किन्तु विषय के अन्दर हम ज्ञातरूपी धर्म को प्रत्यक्ष नहीं देखते। इसके अतिरिक्त जब किसी विषय का बोध होता है तो कहा जाता है कि उसके अन्दर एक विशिष्ट धर्म, जिसे ज्ञातता कहते हैं, उत्पन्न होता है, और इस प्रकार जब इस ज्ञातता का बोध हो गया तो उसके अन्दर एक और ज्ञातता उत्पन्न होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कही अन्त न होगा। यदि अनन्त पश्चाद्गति से बचने के लिए ज्ञातता को स्वतः प्रकाश मान लें, तो क्यों न हम बोध ही को स्वतः प्रकाश मान लें। यह युक्ति दी जा सकती है कि विषय का अस्तित्व भूत, वर्तमान और भविष्यत् तक रहता है किन्तु इसके अस्तित्व का वर्तमान से सम्बन्धरूप में बोध होता है। ज्ञातता विषय की बहुलवस्था है जो वर्तमान से निर्णीत होती है, और इस चिह्न को धारण करने से ही हम बोध का अनुमान करते हैं। किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि वर्तमान से निर्णीत होने का सम्बन्ध विषय से है और वह बोध से उत्पन्न नहीं हुआ है, बल्कि केवल आना गया है। यदि यह तर्क दिया जाए कि बोध का अनुमान विषयो के बोध से होता है (विषयसंवेदानुमेय ज्ञानम्), तो हम पूछ सकते हैं कि बोध समवाय-सम्बन्ध से आत्मा में रहता है अथवा विषय में। विषय में यह नहीं रह सकता, क्योंकि वह अचेतन है। यदि यह आत्मा में है तो वह कौन-सा बोध है जिसका अनुमान विषयो के बोध से होता है? यदि यह कहा जाए कि विषयो के बोध से जिसका अनुमान होता है वह ज्ञाता की क्रिया (ज्ञातव्यापार) के रूप में इसका कारण है, तो हम पूछ सकते हैं कि यह कारण नित्य है अथवा अनित्य। यदि अनित्य है तो उसका कारण क्या है? यदि यह मन के आत्मा के साथ सम्पर्क के कारण है, जो ज्ञानेन्द्रिय के विषय के साथ सम्पर्क में सहायक होता है, तो क्यों न इन सबकी बोध का कारण मान लिया जाए। आत्मा की क्रिया-शीलता के रूप में एक मध्यस्थ कारण की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यदि यह माना जाए कि यह क्रिया नित्य है, और बोधो का कभी-कभी प्रकट होना सहायक कारणों की वजह से है, तो क्योंकि ये बोधो को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हैं इसलिए आत्मा की क्रिया की कल्पना करना अनावश्यक है (श्रीधर, न्यायकन्दली, पृष्ठ 96-98)। प्रभाचन्द्र पूछता है कि ज्ञातता पदार्थ का धर्म है अथवा ज्ञान (बोध) का धर्म है। यह पदार्थधर्म नहीं हो सकती, क्योंकि यह केवल बोध के समय को छोड़ अन्य किसी समय में पदार्थ के अन्दर नहीं रहती, और यह ज्ञाता आत्मा की निजी निधि के रूप में प्रतीत भी होती है। यह बोधो से भी सम्बद्ध नहीं हो सकती, क्योंकि वह बोध जिसका इसे धर्म माना जाए, कुमारिल के मत से, प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है, और जो प्रत्यक्ष योग्य नहीं है वह बोधो का अधिष्ठान नहीं हो सकता। दूसरी ओर, यदि ज्ञातता, जो ज्ञान-स्वभाव की है, प्रत्यक्ष-योग्य है तो बोधो को भी प्रत्यक्ष योग्य मानना होगा। यदि ज्ञातता अथस्वभाव है तो इसका तात्पर्य केवल पदार्थ की अभिव्यक्ति (अर्थप्राकटय) है। पदार्थ अभिव्यक्त नहीं हो सकता, यदि बोध, जिनसे पदार्थ व्यक्त होता है, अपने-आपमें अभिव्यक्त है (प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 31-32)। कुमारिल के अनुसार, घटे का बोध घटे के अन्दर ज्ञातता के गुण को उत्पन्न करता है, जो इस रूप में प्रत्यक्ष का विषय हो जाता है, "मैंने इस घटे का ज्ञान प्राप्त किया है।" इससे बोध का तथा उसकी प्राधान्यता का भी अनुमान होता है। न्याय का मत है कि ज्ञान-विषयक चैतन्य (अनुव्यवसाय) तथा प्राधान्यता का ज्ञान ये क्रमशः होते हैं। किन्तु कुमारिल के विचार में पिछले दोनों युगपत् होते हैं।

1. प्रभाचन्द्र अपने प्रमेयकमलमार्तण्ड ग्रन्थ (पृष्ठ 31) में इस मत की आलोचना करता है। प्रमाता, बोध-विषयक क्रिया (प्रमाण), और परिणामरूप बोध (प्रमिति), प्रमेय (विषय) के ज्ञान ही प्रत्यक्ष के योग्य हैं। हम अपने अनुभव में ज्ञान के भिन्न-भिन्न अंशों को स्पष्ट रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। न ही यह आवश्यक है कि जिसे प्रत्यक्ष किया है वह सर्वदा प्रत्यक्ष के विषय के रूप में ही प्रत्यक्ष

प्रत्येक क्रिया में द्रष्टा तथा दृश्य वस्तु के मध्य एक सम्बन्ध हमें कर्ता की क्रिया का अनुमान करने योग्य बनाता है, जो ज्ञान के विषय में बोध है। ज्ञाता तथा ज्ञेय के सम्बन्ध से बोध का अनुमान होता है, जिसका ज्ञान मानस-प्रत्यक्ष से होता है। यदि यह दूसरा अवयव, जो ज्ञाता और ज्ञेय की मध्यस्थता करता है, न होता तो पदार्थ के साथ आत्मा का सम्बन्ध न हो सकता। ज्ञान के अन्तर्निहित विषयी तथा विषय के विशिष्ट सम्बन्ध से बोध के अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। चैतन्य को यहाँ एक प्रकार की तृतीय वस्तु माना गया है, जो आत्मा और अनात्म का सम्बन्ध जोड़ती है। जिनके मत में समस्त बोध स्व-प्रकाश है वे भी यह स्वीकार करते हैं कि ज्ञान के अन्तर्गत जो आत्मा और अनात्म का सम्बन्ध है, वह मानस-प्रत्यक्ष का विषय है। “घड़ा मेरे द्वारा जाना गया”, हम ऐसा नहीं कह सकते, जब तक कि हम ज्ञान प्राप्त करनेवाले आत्मा तथा ज्ञात पदार्थ के सम्बन्ध को और बोध तथा बोध के विषय के पारस्परिक सम्बन्ध को न जानें।¹ यदि बोध अवयव चैतन्य स्वतःप्रकाश है, और यदि पदार्थ (विषय) चैतन्य से व्यक्त होता है, तो चैतन्य और पदार्थ (विषय) के मध्य जो सम्बन्ध है वह किसके द्वारा व्यक्त होता है? दोनों के बीच का सम्बन्ध उसी बोध द्वारा अभिव्यक्त नहीं हो सकता, क्योंकि यह बोध के उत्पन्न होने के साथ ही साथ अस्तित्व में नहीं आया। जब बोध उत्पन्न होता है तो वह अपने पदार्थ (विषय) को अभिव्यक्त करता है, और इसलिए दोनों का सम्बन्ध उस बोध का विषय नहीं हो सकता। क्योंकि बोध सगुण होता है, इसलिए हम नहीं कह सकते कि यह पहले पदार्थ को व्यक्त करता है और तब पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध को। न यही कहा जा सकता है कि बोध और पदार्थ का सम्बन्ध स्वतःप्रणय है, क्योंकि इसका कोई प्रमाण नहीं है। इस प्रकार कुमारिल के अनुयायी विरोध में कहते हैं कि आत्मा और पदार्थ के बीच का सम्बन्ध आभ्यन्तर (मानसिक) प्रत्यक्ष का विषय है, जो बोध के अस्तित्व को सिद्ध करता है।²

बोध का अस्तित्व बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए 'अति-पाम' द्वारा सिद्ध किया जा सकता है।³ इस अतिपाम को उन्हें भी स्वीकार करना होता है जो ऐसा मत रखते हैं कि ज्ञाता, ज्ञात पदार्थ और बोध इन तीनों की अभिव्यक्ति चैतन्य द्वारा होती है (त्रितमप्रतिभासवादिभिः)। कुमारिल, इसलिए कि वह वास्तव पदार्थों की स्वतन्त्र सत्ता की रक्षा कर सके, बोध की स्वतःप्रकाशता का निषेध करता है। व्याघ्रनैरोपिक के अनुयायी उस मत का विरोध करते हैं जिसके अनुसार यह कहा जाता है कि हम बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए अतिपाम से बोध का अनुमान करते हैं। बोध को ऐसा न मानना चाहिए कि वह जिसका बोध करता है उसे परिवर्तित कर देता है। ज्ञात होना पदार्थ का कोई गुण नहीं है, बल्कि एक प्रकार का स्वरूप-सम्बन्ध है जो विषय और बोध के मध्य रहता है।⁴

1. अथवा ज्ञाता तथा ज्ञेय के मध्य ज्ञान के सम्बन्धों ज्ञातव्यसम्बन्धों या न अन्यत्र शब्दों। शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 158।

2. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 158-59।

3. अर्थवर्गों या ज्ञानवर्गों के अतिपामः कल्पयति ज्ञानम् (शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 159)।

4. बोध का विषय होने के कारण के अतिरिक्त ज्ञाता और कुछ नहीं है। विषयज्ञानवाद को परिभाषा करना कठिन है। यदि इसका अर्थ है कि विषय के बोध उत्पन्न होता है, तो ज्ञानेन्द्रियों तथा अन्य अवस्थाओं को भी, जो बोध को उत्पन्न करती हैं, उनसे भी बोध उत्पन्न होता है कि किसी विषय में उस समय कोई धर्म (गुण) है। ज्ञाता विषयों का एक धर्म है, यद्यपि इसे भूत और

कुमारिल के अनुयायी तर्क करते हैं कि यदि बोध को प्रत्यक्ष-योग्य माना जाए तो इसे भी एक विषय (पदार्थ) मानना होगा, जिसे जानने के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त न होगा। इसलिए वे बोधों को प्रत्यक्ष के अयोग्य मानते हैं, यद्यपि वे बोध के विषयों को व्यक्त करने में समर्थ हैं।¹ बोध स्वयं अनुमान किया जाता है, जबकि विषय बोध के द्वारा जाने जाते हैं।

सकता, जिनका कि बोध होता है। इस प्रकार का तर्क कि विषय ज्ञातारूपी नये धर्म को बोध उत्पन्न होने के बाद ग्रहण कर नेता है, जैसेकि पाकक्रिया चावल के अन्दर पक्वता का गुण उत्पन्न कर देती है, टिक नहीं सकता, क्योंकि हम पक्वता को चावल के अन्दर, जो तण्डुल (कच्चे चावल) से ओदन (पके हुए चावल) के रूप में परिवर्तित हुआ है, स्पष्ट देखते हैं, किन्तु विषय के अन्दर हम ज्ञातारूपी धर्म को प्रत्यक्ष नहीं देखते। इसके अतिरिक्त जब किसी विषय का बोध होता है तो कहा जाता है कि उसके अन्दर एक विशिष्ट धर्म, जिसे ज्ञातता कहते हैं, उत्पन्न होता है, और इस प्रकार जब इस ज्ञातता का बोध हो गया तो उसके अन्दर एक और ज्ञातता उत्पन्न होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त न होगा। यदि अन्त पश्चादपत्ति से बचने के लिए ज्ञातता को स्वतः प्रकाश मान लें, तो क्यों न हम बोध ही को स्वतः प्रकाश मान लें। यह युक्ति दी जा सकती है कि विषय का अस्तित्व भूत, वर्तमान और भविष्यत् तक रहता है किन्तु इसके अस्तित्व का वर्तमान से सम्बन्धरूप में बोध होता है। ज्ञातता विषय की बहुव्यवस्था है जो वर्तमान से निर्णीत होती है, और इस चिह्न को धारण करने से ही हम बोध का अनुमान करते हैं। किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि वर्तमान से निर्णीत होने का सम्बन्ध विषय से है और वह बोध से उत्पन्न नहीं हुआ है, बल्कि केवल जाना गया है। यदि यह तर्क दिया जाए कि बोध का अनुमान विषयों के बोध से होता है (विषयसंवेदानुमेय ज्ञानम्), तो हम पूछ सकते हैं कि बोध समवाय-सम्बन्ध से आत्मा में रहता है अथवा विषय में। विषय में यह नहीं रह सकता, क्योंकि वह अचेतन है। यदि यह आत्मा में है तो वह कौन सा बोध है जिसका अनुमान विषयों के बोध से होता है? यदि यह कहा जाए कि विषयों के बोध से जिसका अनुमान होता है वह ज्ञाता की क्रिया (ज्ञातृव्यापार) के रूप में इसका कारण है तो हम पूछ सकते हैं कि यह कारण नित्य है अथवा अनित्य। यदि अनित्य है तो उसका कारण क्या है? यदि यह मन के आत्मा के साथ सम्पर्क के कारण है, जो ज्ञानेन्द्रिय के विषय के साथ सम्पर्क में सहायक होता है, तो क्यों न इन सबको बोध का कारण मान लिया जाए। आत्मा की क्रिया-शीलता के रूप में एक मध्यस्थ कारण की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यदि यह माना जाए कि यह क्रिया नित्य है, और बोधों का कभी-कभी प्रकट होना सहायक कारणों की वजह से है, तो क्योंकि ये बोधों को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हैं इसलिए आत्मा की क्रिया की कल्पना करना अनावश्यक है (श्रीधर, न्यायकन्दली, पृष्ठ 96-98)। प्रभाचन्द्र पूछता है कि ज्ञातता पदार्थ का धर्म है अथवा ज्ञान (बोध) वा धर्म है। यह पदार्थधर्म नहीं हो सकती, क्योंकि यह केवल बोध के समय को छोड़ अन्य किसी समय में पदार्थ के अन्दर नहीं रहती, और यह ज्ञाता आत्मा की निजी निधि के रूप में प्रतीत भी होती है। यह बोधों से भी सम्बद्ध नहीं हो सकती, क्योंकि वह बोध जिसका इसे धर्म माना जाए, कुमारिल के मत से, प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है, और जो प्रत्यक्ष योग्य नहीं है वह बोधों वा अधिष्ठान नहीं हो सकता। दूसरी ओर, यदि ज्ञातता, जो ज्ञान-स्वभाव की है, प्रत्यक्ष-योग्य है तो बोध को भी प्रत्यक्ष-योग्य मानना होगा। यदि ज्ञातता अर्थस्वभाव है तो इसका तात्पर्य केवल पदार्थों की अभिव्यक्ति (अर्थप्राकटय) है। पदार्थ अभिव्यक्त नहीं हो सकता, यदि बोध, जिनसे पदार्थ व्यक्त होता है, अपने-आपमें अनभिव्यक्त है (प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 31-32)। कुमारिल के अनुसार, घड़े का बोध घड़े के अन्दर ज्ञातता के गुण को उत्पन्न करता है, जो इस रूप में प्रत्यक्ष का विषय हो जाता है, "मैंने इस घड़े का ज्ञान प्राप्त किया है।" इससे बोध का तथा उसकी प्रामाणिकता का भी अनुमान होता है। न्याय का मत है कि ज्ञान-विषयक चैतन्य (अनुव्यवसाय) तथा प्रामाणिकता का ज्ञान ये क्रमशः होते हैं। किन्तु कुमारिल के विचार में पिछले दोनों युगपत् होते हैं।

1. प्रभाचन्द्र अपने प्रमेयकमलमार्तण्ड ग्रन्थ (पृष्ठ 31) में इस मत की वालोचना करता है। प्रमाता, बोध विषयक क्रिया (प्रमाण), और परिणामरूप बोध (प्रमिति), प्रमेय (विषय) के तान ही प्रत्यक्ष के योग्य हैं। हम अपने अनुभव में ज्ञान के भिन्न-भिन्न अंशों को स्पष्ट रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। न ही यह आवश्यक है कि जिसे प्रत्यक्ष किया है वह सर्वदा प्रत्यक्ष के विषय के रूप में ही प्रत्यक्ष

मीमांसक ज्ञान की व्यक्त-प्रामाणिकता के मत को स्वीकार करते हैं।¹ कुमारिल बहुता है कि 'सत्यज्ञान के समस्त स्रोतों में वन्तनिहित प्रामाणिकता है, क्योंकि एक ऐसी शक्ति जो अपने-आपमें अविद्यमान है, दूसरे के द्वारा उत्पन्न नहीं कराई जा सकती।'² ज्ञान में इन्द्रिया, आनुमानिक चिह्न और इसी प्रकार के अन्य मध्यस्थ हो सकते हैं, किन्तु यह विषयों को स्वयं प्रकट करता है³ और अपनी प्रामाणिकता के भाव को उत्पन्न करता है। यदि हमें सब तक प्रतीक्षा करनी पड़े जब तक कि हम कारणों की विमुक्तता का निश्चय न कर लें, तो हमें तब तक प्रतीक्षा करनी होगी जब तक कि अन्य कारणों से एक और बोध की उत्पत्ति न हो, और इस प्रकार इस क्रम का सही अन्त नहीं है।⁴ स्वतः प्रामाण्य के सिद्धान्त का मत है कि बोध अपने-आपमें प्रामाणिक है और उनकी प्रामाणिकता का परिहार केवल उनके विषयों के विरोधी स्वरूप से हो सकता है, अथवा उनके

निष्ठा जाए। आत्मरूप प्रत्यक्ष ज्ञान बोध के रूप में होता है, बोध के विषय के रूप में नहीं। इसलिए बोध का प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष के साधन के रूप में भी हो सकता है। अब कुमारिल के अनुयायी आत्मा की प्रत्यक्षबोधता को मान लेते हैं, जो मात्र ज्ञान का कर्ता है, तो वे बोध की प्रत्यक्षबोधता को भी स्वीकार कर सकते हैं, जो प्रमेय (विषय) की अभिव्यक्ति का साधन है। यदि आत्मा प्रत्यक्ष-बोध है तो यह बाह्य वस्तुएं हैं, प्रत्यक्ष के अपोष्य बोध की सहायता के बिना भी, ज्ञान सकती है। यदि यह कहा जाए कि कर्ता साधन से बिना क्यों नहीं कर सकता, तो आध्यन्तर और बाह्य इन्द्रिया बोध के साधन बन सकती हैं। इसके अतिरिक्त, यदि साधन के बिना कोई क्रिया सम्भव नहीं है, तो आत्मा के स्वतः-बोध में वीर्यता साधन है? यदि आत्मा के बोध में आत्मा साधन है, तो यह वस्तुओं के बोध में भी साधन का कार्य कर सकती है। यदि यह स्वीकार कर लिया गया कि आत्मा और परिणामरूप बोध (पञ्चज्ञान) का प्रत्यक्ष होता है, फलवि के चेतन्य में बोध के विषय के रूप में प्रकट नहीं होते, तो यह भी स्वीकार किया जा सकता है कि बोध के साधन भी बोध के विषय के रूप में नहीं बल्कि साधन के रूप में, प्रत्यक्ष होता है। फिर साधनरूप बोध (कारणज्ञान) नहीं तथा परिणामरूप ज्ञान (फलज्ञान) से सर्वथा भिन्न नहीं है, और इसलिए यदि ज्ञान ही प्रत्यक्ष-बोध है तो यह प्रत्यक्ष के अपोष्य नहीं हो सकता। इससे अतिरिक्त, आत्मा और बोध, जिसके द्वारा आत्मा वस्तुओं को जानती है हमारे अनुभव में साक्षात् प्रकट होती है, और इसलिए वे चेतन्य के विषय माने जाते चाहिए (प्रतीप-मान्य विद्वांस्य तदेव कर्मण्यम्)। जो कुछ भी चेतन्य में प्रकट होता है वह उसका विषय है। "मैं पड़े को जानता हूँ" इस बोध में विषयी अपने विषय में अविद्या है कि वह पड़े के बोध से मुक्त है। विषयी का चट-सम्बन्धी बोध उक्त ही प्रत्यक्ष का विषय है, जितना कि कारण और घट। फिर, यदि ज्ञानीसाक्षक ज्ञान प्रत्यक्ष के अपोष्य है, तो यह किसी प्रमाण द्वारा भी अकार्य सिद्ध नहीं की जा सकती।

1 तत्र मुख्यं मते ज्ञानस्य स्वप्रकाशरूपात् सञ्ज्ञानप्रामाण्यं तेनैव गृह्यते। साहचर्यं मते ज्ञानवरीण्डिभ्यः, ज्ञानजन्यज्ञातज्ञात प्रत्यक्षा, तथा च ज्ञानबन्धुधीयते। मुरारिमिश्राया मते अनुपपन्नता-धेन ज्ञान गृह्यते। सर्वपापवि मते सञ्ज्ञानविषयज्ञानेन तत्त्वानुपपन्नं गृह्यते (सिद्धान्तसूक्तान्वति, 135)।

2 और देखिए प्यारल्लोकर, 2 : 47।

3 "वेकल अपने उद्भव के लिए ही विद्यमानक सत्ताओं की एक कारण की आवश्यकता होती है। जब वे एक बार उत्पन्न हो गईं तो वे अपने मानविय कार्यों के लिए अपने-आप ही ब्रह्माणीय हो जाती हैं" (2 : 45)। पड़े की अपनी उत्पत्ति के लिए मिट्टी आदि की आवश्यकता हो सकती है, किन्तु उस को धारण करने की क्रिया यह स्वयं करण है। बोध को अपनी उत्पत्ति के लिए एक कारण की आवश्यकता हो सकती है, किन्तु वास्तुओं के सत्यस्वरूप के निश्चय सभी काम के लिए इसे कारणों की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार मीमांसक तर्क करता है कि स्वतःप्रामाण्य तथा इन्द्रिय-सम्पर्क आदि कारणों पर निर्भरता के मध्य परस्पर कोई विरोध नहीं है। साधारणतः ज्ञान के उदय होने के बाद इन्द्रिय सम्पर्क आदि का अनुमान किया जाता है। वेकल स्मृति की अवस्था में ही पूर्वानुभव पर निर्भरता प्रकट है।

4 श्लोकवार्तिक, 2 : 49-51।

कारणों की असंगति का पता लग जाने से हो सकता है।¹ जब हम भूलकर एक रस्सी को साप समझ लेते हैं और पीछे ऐसा पाते हैं कि यह रस्सी है साप नहीं है, तो हमारा पहला बोध अप्रामाणिक होकर कट जाता है। जब हम बोध के साधनों के दोषों को पहचान लेते हैं तो हम बोध की प्रामाणिकता के विषय में सन्देह करते हैं। पीलिया रोग से पीड़ित व्यक्ति के विचार में सीप पीले रंग की है। किन्तु जब वह आख के दोष को पहचान लेता है, तो वह पीलेपन को आख के दोष के कारण समझता है और यह स्वीकार कर लेता है कि सीप श्वेतवर्ण है। जब तक हमें असंगतियों का ज्ञान न हो, तब तक हमारे पास सन्देह करने का कोई युक्तिमुक्त आधार नहीं है। बोध बाह्य रूप में या तो अन्य साधनों द्वारा पदार्थ के यथार्थस्वरूप का ज्ञान हो जाने से, या बोध के साधनों के दोषों का पता लग जाने से अप्रामाणिक ठहराए जाते हैं। ज्ञान की मानी हुई अवस्थाओं के कारण प्राप्त हर बोध को प्रामाणिक मानना चाहिए, जब तक कि सन्देह के लिए कोई विशेष कारण न हो। किसी विचार की अप्रामाणिकता कभी भी अन्तर्निहित नहीं होती, वह सदा बाह्य साधनों से जानी जाती है।² और सन्देह की अवस्था में भी, जैसे दूरस्थ अथवा बुधले प्रकाश में देखी गई वस्तु की सत्य-प्रकृति के बारे में, हम सन्देह का निवारण सुधरी अवस्थाओं में दूसरा ज्ञान प्राप्त करके कर सकते हैं। यह हो सकता है कि किन्हीं अवस्थाओं में, दूसरे ज्ञान को एक तीसरे ज्ञान से ठीक करना पड़े और कभी-कभी तीसरे को भी चौथे ज्ञान से ठीक करना पड़े। किन्तु अधिकतर अवस्थाओं में एक छोटी सत्या से दूर जाने की आवश्यकता नहीं है।³ कुमारिल के अनुसार, तीन या चार बार दुहराया हुआ ज्ञान सर्वथा सत्य सिद्ध होगा।⁴

कुमारिल का विश्वास है कि सीप को चादी मानने का बोध भी बोध के रूप में प्रामाणिक है। ज्ञाता को उस समय बोध हुआ था। बाद के अनुभव से उसका प्रत्याख्यान हो गया, यह दूसरी बात है। यहां तक कि सीप को पीला समझने के बोध में भी आख के पित्तदोष से सम्बन्धित एक यथार्थ पीलेपन का प्रत्यक्ष होता है। सन्दिग्ध बोध, जैसेकि दूरी पर स्थित एक लम्बे पदार्थ के बारे में हमारी अनिश्चितता कि वह मनुष्य है या खभा, भी प्रामाणिक है, क्योंकि हम लवेपन को प्रत्यक्ष देखते हैं और दो पदार्थों का स्मरण करते

1 श्लोकवार्तिक, 2 : 53।

2 श्लोकवार्तिक, 2 : 85 और 87। यह कारुण्यदोषज्ञान बाधज्ञान या तत् मिथ्यात्वम् (शास्त्र-वीरिका, पृष्ठ 142)। ज्ञातस्य प्रामाण्य स्वता अप्रामाण्य पन्त।

3 श्लोकवार्तिक, 2 : 61।

4 पार्यमारचि का कहना है - बोध के मिथ्या होने के सुविज्ञात कारण ये हैं : कुछ ऐसे दोष जिनका सम्बन्ध स्थान, भ्रम, परिस्थिति, ज्ञानेन्द्रियों, वात व विषय बादि से होता है। जहां इस प्रकार के दोषों के अस्तित्व को मिला दिया गया हो, जैसे, उदाहरण के रूप में, जब एक मनुष्य पूर्णरूप से लाशक्ति तथा अपनी समताओं को पूर्णरूप से धारण किए हुए, दिन के उज्ज्वल प्रकाश में अपने समीप रखे हुए घड़े को देखता है, तो वेगों के सम्बन्ध में कोई सन्देह नहीं उत्पन्न हो सकता है, और इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान के अप्रामाणिक होने का भी कोई विचार नहीं हो सकता। अन्य अवस्थाओं में दोषों की सम्भावना हो सकती है, उदाहरणरूप में, विषय (पदार्थ) दूर हो सकता है और इसलिए प्रत्यक्ष की अप्रामाणिकता के विषय में सन्देह उत्पन्न होता है। किन्तु साधारणतः एक घन आगे बढ़ने से, पदार्थ तक चलकर जाने में, दो विकल्पों में से—जिनकी एक ही समय में उपस्थिति से सन्देह उत्पन्न आता है—में से एक सत्य व रूप में निर्णीत हो सकता है। और इस साधारण विधि से प्रश्न हल हो जाता है। क्योंकि यह पता चलता है कि सन्दिग्ध बाध वा वास्तविक अस्तित्व नहीं है, वह बोध, जिनकी प्रामाणिकता को उनके बाधों के कारण भ्रम हुआ गया था, अपने स्वतः प्रामाण्य की दलपूर्वक प्रवृत्ति पर सत्यता है (श्लोकवार्तिक, 2 : 58 और 60-61 पर न्यायरत्नम्)।

है जो दोनों लवे हैं। अतः ज्ञान या तो अपूर्ण ज्ञान के कारण होता है या अज्ञान के कारण होता है। यह विद्यार्थक मित्या ज्ञान के कारण नहीं, बल्कि निषेधात्मक अज्ञान के कारण होता है।¹ पार्थसारथि प्रामाणिक बोध की परिभाषा इस प्रकार करता है कि यह वह ज्ञान है जो असमर्थियों से स्वतन्त्र होते हुए पहले से अज्ञात वस्तुओं का बोध कराता है।² ज्ञान का जो स्वतः प्रकाश स्वभाव है, उस मत से उसका कोई विरोध नहीं होता।³ यह केवल बोध के स्वरूप का फिर से वर्णन करता है जो अपने स्वभाव से प्रामाणिक है। प्रामाणिकता ज्ञान का धर्म है, यद्यपि हम अपने ज्ञान की सचाई की परीक्षा यह जानकर करते और कर सकते हैं कि यह अन्य ज्ञान के संयत है या उसका विरोधी है। तो भी यह सब सत्य की वास्तविकता है; यह हमें इसके आन्तरिक स्वभाव को प्रकट नहीं करता।

यदि मण्डित सत्य की प्रकृति है और केवल इसकी कसौटी नहीं है, तो सत्य को प्राप्त करना कठिन होगा, क्योंकि हम कुछ धक से नहीं कर सकते। कुमारिल और पार्थसारथि हमें कह सकते हैं कि तीन या चार बोधों से दूर जाने की आवश्यकता नहीं है। यदि हम एक बार यह मान लें कि प्रामाणिकता अभ्यस्त है, तो हम किसी भी बोध की निताप्त प्रामाणिकता के विषय में निर्दिष्ट नहीं हो सकते।⁴

मीमांसा की परम्परा के आलोचक धनपूर्वक कहते हैं कि यदि उनके रूप नहीं हैं, तो बोधों के अन्दर भेद करना सम्भव न होगा। क्योंकि एकमात्र वस्तु जो एक बोध को दूसरे बोध से भिन्न करती है वह विषय है, इसलिए बोध के विषय में यह कहा जाता है कि वह विषय का रूप धारण कर लेता है। यह बलपूर्वक कहा गया है कि बोध तथा ज्ञात वस्तु में तादात्म्य है। मीमांसक कहता है कि यदि ज्ञाता आत्मा और ज्ञात वस्तु में तादात्म्य होता, तो ज्ञात वस्तु आत्मा के द्वारा जानी गई है, ऐसा न कहा जाता। और न केवल रूप ही बोधों के अन्दर भेद करने का एकमात्र आधार है। अवेदना, अथवा व्यक्तिविरोध का ज्ञान एक वस्तु है, जो विरोध प्रकार के धर्म की अभिरूपित है, जो उसके एक विरोध पदार्थ के प्रति व्यापार से अनुकूलता रखती है। वह पदार्थ जिसके प्रति यह ज्ञाता की

1. बोधों की प्रामाणिकता तीन प्रकार की होती है : विष्मतात्, अज्ञान और सन्देह। सविष्ट और मिथ्याज्ञान विष्मतात्क वस्तुएँ हैं और बोधपूर्व कारणों से हैं, जबकि अज्ञान में केवल कारणों का फल है (संस्कृतार्थ, 2 : 54-55)।

2. कारणबोधप्रकाशप्रज्ञानरहितवस्तुज्ञानप्रमाणम् (सांख्यसिद्धि, पृष्ठ, 123)।

3. किन्तु देखिए सा. अग्रक्रममीमांसा, 3. इस बहिर्मुख से यह सुझाव दिया गया है कि 'प्रामाणिकता' शब्द का प्रयोग दो अर्थों में होता है। प्रत्यक्ष बोध, बोध के रूप में प्रामाणिक है, और इस अर्थ में भूत, स्मृति आदि भी प्रामाणिक हैं। किन्तु निवारकत्व में प्रामाणिक बोधों में, जो कर्म की कसौटी पर ठीक उतरते हैं, तथा प्रामाणिक बोधों में, जो ठीक नहीं उतरते, भेद किया जाना है। देखिए, भी. भाष्य, पूर्वमीमांसा, अध्याय 2।

4. सम्भवतः प्रोफेसर ब्राउटन के मत में यही है जब वे कहते हैं : "अन्य में, तब केवल अन्य धर्म के साथ समत होने से ही नहीं पहुँचा जा सकता। तात्कालिक ज्ञान की सहाय में सत्य का सिद्धान्त बिना देह के सीधे के लक्षण होता है—यह कहता कि पदार्थ बोध व्यपक्षित अथवा मध्यस्थ है, इस अर्थ में प्रकाश ही कुछ धक को ओर में जाता है। यदि स्वबहित बोध में केवल बोधों में ही व्यवस्था है जो अपने-अपने अर्थों में व्यपक्षित ही हैं, तो ज्ञान का सहायक कर्मों नहीं हो सकता। यह ऐसा ही है जैसे कि कोई वस्तु कि सीधे के लक्ष्य में हर एक ईट की दूसरी ईट के ऊपर रखना चाहिए, और कोई भी ईट जो भी धूमिल कर न रही धारा।" (मार्ब, 1908, पृष्ठ 33)

क्रियाशीलता से अनुकूलता रखती है, जाना जाता है। क्योंकि प्रत्येक बोध किसी विशिष्ट पदार्थ की ओर क्रियात्मक व्यापार को प्रवृत्त करता है, इसलिए वहां भेद का एक आधार है।

मैथ्यायिक ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता। ज्ञान अपनी सचाई को प्रमाणित नहीं करता। हमारे बोध सर्वदा यथार्थ के अनुकूल ही होंगे इसका कुछ निश्चय नहीं है। जब हम अपने विचारों पर कर्म करते हैं तो हम वही सफल होते हैं और कभी नहीं होते। यदि सफल होते हैं तो हम प्रामाणिकता का अनुमान कर लेते हैं और यदि सफल नहीं होते तो अप्रामाणिकता का अनुमान होता है।¹

मीमांसा की आत्मप्रामाणिकता की प्रकल्पना निर्देश करती है कि प्रामाणिकता समस्त ज्ञानात्मक विषय का ग्रह है जो उससे पृथक् नहीं किया जा सकता। अनुकूलता और सगति प्रामाणिकता की कसौटी हैं, किन्तु उसे उत्पन्न नहीं करती। वे हमारे लिए प्रामाणिक बोध के स्वभाव को स्पष्ट नहीं करती। ज्ञान का कार्य पदार्थों का बोधात्मक ज्ञान प्राप्त करना है। मन का यथार्थता के साथ सम्बन्ध सदा ही इसमें अन्तर्निहित रहता है। इसके अतिरिक्त, मन विचारधारा के विधान के अनुकूल कार्य करता है, जो एक अर्थ में अनुत्पत्तीय है। जब हम कहते हैं कि "यह एक रोटी है", तो जिसे हम रोटी कहते हैं वह वास्तव में रोटी नहीं भी हो सकती, किन्तु निर्णय करने के समय हम इसे रोटी ही मानते हैं और उस विचार की प्रवृत्तता को रोक नहीं सकते। कोई सन्देह हमारे चैतन्य में विघ्न उपस्थित नहीं करता और इसलिए विचार को विषयवस्तु निर्णय के समय हमारे लिए विसृज्य सत्य होती है। सब निर्णयों में चाहे वे सत्य हों या मिथ्या, यह आवश्यकता का अंग रहता है। तो भी इसका अर्थ यह नहीं है कि निर्णय विचार का केवल खेल-मान है। हमारे चैतन्य में कुछ वस्तु ऐसी प्रस्तुत रहती है जिसे हमें अवश्य स्वीकार करना होता है। हमारी मानसिक प्रक्रिया पर यथार्थता का एक नियन्त्रण रहता है। प्रत्येक निर्णय में इस प्रकार का एक कथन रहता है कि आधारभूत सामग्री में अपने से अधिक कुछ है, कि ऐसी कुछ वस्तु है जो अभी प्रस्तुत नहीं है किन्तु जिसकी प्रतिनिधि यह आधारभूत सामग्री है। इसके अतिरिक्त, प्रत्येक निर्णय में मानसिक क्रिया का एक अंग विद्यमान रहता है, जो आधारभूत सामग्री को बढ़ा देता है। यह प्रस्तुत विषय (सामग्री) की व्याख्या करता है, इसे सार्थकता प्रदान करता है और धारण करता है कि यह पूर्ण इकाई का एक भाग है और अपने ही अन्दर पूर्ण नहीं है। यद्यपि मीमांसक सार्थकवादी हैं, तो भी कुमारिल का यह कथन कि यदि निर्णय का समर्थन अन्य निर्णयों द्वारा हो जाए तो उसकी प्रामाणिकता का निश्चय हो जाता है, अनुकूलता की अपेक्षा सगति की प्रकल्पना का सुझाव देता है। विभिन्न निर्णयों को अवश्य सगत होना चाहिए। किन्तु यह आम्पन्तर सगति ही सब कुछ नहीं है। यह ठीक केवल इसलिए है क्योंकि यथार्थता, जिसका अनुभव प्राप्त किया जाता है, स्वयं सगत है।

मन का उस यथार्थता के साथ जिसका यह अनुभव करता है, क्या सम्बन्ध है, एतद्विषयक जो परम समस्या है उसे मीमांसा ने नहीं उठाया है। वह इस सहज बुद्धि के मत को मान लेता है कि यथार्थता एक सत्तावान जगत के रूप में हमारे चित्तन से वाह्य है। इस स्थिति के परिणाम सत्य के अनुकूलतापरक भाव की कठिनाइयों से मीमांसा सब

बोधों की स्वतः प्रामाणिकता की प्रकल्पना द्वारा बचकर निकल जाती है।

12. आत्मा

विध्यात्मक वैदिक आदेश दूसरे श्लोक में पुरस्कारों के उपभोग का विश्वास दिलाते हैं। यदि शरीर के विनाश के पश्चात् कोई यथायं आत्मा जीवित न रहे तो वे सब निरर्थक हो जाएंगे। यज्ञ का कर्ता, कहा जाता है कि स्वर्ग जाएगा, और जो स्वर्ग को जाता है वह मांस और रक्त वाला शरीर नहीं, बल्कि जशरीरी आत्मा है।¹ जैमिनि आत्मा को यथायं सत्ता का कोई ब्योरेवार प्रमाण नहीं देता और इस प्रश्न पर जो युक्तियाँ वेदान्त में दी हैं उन्हें ही स्वीकार करता प्रतीत होता है।² वह आत्मा (पुरुष) की बुद्धि तथा इन्द्रियों से भिन्न करता है।³ शबर एक स्वायी ज्ञाता की यथायंता की स्वीकार करता है, जो "अपने-आपसे ज्ञात है और देखा या बोझों द्वारा दिखाया नहीं जा सकता।"⁴ शबर का मत उपलक्षित करता है कि आत्मा और चैतन्य एक ही है।⁵ विज्ञानवाद का सण्डन करते हुए यह कहता है कि बोधों का एक प्रमाता (विषयी) है⁶ और वह प्रमाता अपने-आपसे ज्ञाता जाता है।

मीमांसा के विचारक आत्मा को शरीर, इन्द्रियों तथा बुद्धि से भिन्न मानते हैं। जब बुद्धि अनुपस्थित रहती है तब भी आत्मा उपस्थित रहती है, जैसेकि मित्रा में। यदि बुद्धि आत्मा की सहाचारिणी हो, तो भी हम यह नहीं कह सकते कि वे एक-दूसरे के समान हैं। आत्मा इन्द्रिय नहीं है, क्योंकि इन्द्रियों के क्षय हो जाने अथवा नष्ट हो जाने पर भी आत्मा विद्यमान रहती है। एक सत्ता ऐसी है जो इन्द्रियों से प्राप्त विभिन्न सामग्री का सन्लेपण करती है। शरीर भौतिक है, और हर एक बोध में हमें ज्ञाता की शरीर से भिन्नता की अभिज्ञता रहती है। शरीर के अवयव बुद्धि-सम्पन्न नहीं हैं और उनका संघात चैतन्य की उत्पन्न नहीं कर सकता। शरीर अपने से परे एक तत्त्व का एक साधन-मात्र है, और इसलिए इसे आत्मा के प्रयोजन के लिए कहा जाता है जो इसका संचालन करती है। स्मृति के तथ्य आत्मा की यथायंता की सिद्ध करते हैं। यह स्वीकार किया गया है कि आत्मा परिवर्तन की अनुमति देती है किन्तु वह सब परिवर्तनों में स्थिर रहती है। बोध, जो एक किन्मा है, आत्मरूपी द्रव्य से सम्बन्ध रखता है।⁷ आत्मा के नित्यस्वरूप के विषय यह कोई युक्ति नहीं है कि यह परिवर्तनों के अधीन रहती है।⁸ और न यह कोई पंडी

1 1 1, 5।

2 उपर्युक्त, जो दोनी मीमांसाओं का वर्णिकार है, कहता है (1 : 1, 5) कि आत्मा के प्रकृति पर अंतरमीमांसा में विचार किया जाएगा। शबर भी इसी मत का प्रतीत होता है, क्योंकि कुमारिल अपने आत्मवाद (श्लोकवादि) के अन्तिम श्लोक में कहता है :

इत्याह नास्ति कश्चिदतिराकृष्टात्मास्तिता आत्मकृद्वत् पुत्रायाः।

दुष्टान्यभेदत् विपश्यन् बोधः अयाति वेदान्तनिर्बन्धनः॥

"इन प्रकार टीकाकार (शबर) ने, निरीक्षरवाद का सम्भव करने के विचार से, उन्हें द्वारा आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि की है, और वेदान्त के अध्ययन से यह विचार पुष्ट हो जाता है।" देखिए सागर-भाष्य, 3-3, 53।

3 1 : 1, 4।

4 स्वतंत्रः स भवति मासावन्त्येव यन्मते इष्टं वर्धयितुं वा।

5. मानवितिकः स्वायी ज्ञाता वर्तते।

6 श्लोकवादि, आत्मवाद, 100।

7 श्लोकवादि, आत्मवाद, 22 और 23।

भारी आपत्ति है कि जब हम फल भोगते हैं तो उन कर्मों को भूल जाते हैं जिनके कारण वे फल मिले हैं। आत्मा के विषय में जो बौद्धों का विचार है कि यह विचारो की एक शृंखला है जिनमें से प्रत्येक विचार अपने पूर्ववर्तियों से अपने भूतकाल के संस्कार संगृहीत करता है, उसका खण्डन करते हुए कुमारिल कहता है कि यदि कर्मविधान का कुछ अर्थ है तो एक सामान्य अधिष्ठान अवश्य होना चाहिए। बौद्ध प्रतिफल के विधान अथवा पुनर्जन्म की सम्भावना की व्याख्या करने में असमर्थ है। सूक्ष्म शरीर की कल्पना अधिक सहायक नहीं हो सकती, क्योंकि विचार का इसके साथ सम्बन्ध एक रहस्य है। विचारो की शृंखला सम्बन्धी बौद्धमत के आधार पर आत्मचैतन्य, इच्छा, स्मृति तथा सुख-दुःख का प्रपञ्च बुद्धिगम्य नहीं हो सकता। इसलिए एक ऐसी सत्ता का होना आवश्यक है जो विचारो की सम्भाव्य क्षमता को धारण करती हो, नित्य हो तथा पुनर्जन्म के योग्य हो। आत्मा आणविक नहीं हो सकती, क्योंकि यह शरीर के भिन्न-भिन्न भागों में होते परिवर्तनों का ज्ञान ग्रहण करती है। इसे विष्णु अथवा सर्वव्यापक माना गया है, और यह एक के बाव दूसरे शरीर से संबंध करने योग्य भी है। जिस शरीर के साथ इसका सम्बन्ध है उसका यह, जब तक मोक्ष नहीं होता, संचालन करती है। एक सर्वत्र उपस्थित आत्मा कर्म कर सकती है, क्योंकि कर्म केवल आणविक गति नहीं है। आत्मा की गति शरीर की गति का कारण है।

मीमांसक आत्माओं के अनेकत्व की प्रकल्पना को मानते हैं,¹ इसलिए कि अनुभवों की विविधता की व्याख्या की जा सके। शरीरों की क्रियाओं से हम आत्मा के अस्तित्व का अनुमान करते हैं, क्योंकि बिना आत्मा की कल्पना के उनकी व्याख्या नहीं हो सकती। जिस प्रकार मेरी क्रियाएँ मेरी आत्मा के कारण हैं, उसी प्रकार अन्य क्रियाएँ अन्य आत्माओं के कारण हैं। धर्म और अधर्म के भेद जो आत्माओं के गुण हैं, भिन्न-भिन्न आत्माओं के अस्तित्व के कारण ही हैं। यह दृष्टान्त कि जिस प्रकार एक सूर्य भिन्न-भिन्न द्रव्यों में प्रतिबिम्बित होकर विविध धर्मों वाला हो जाता है, उसी प्रकार एक ही आत्मा भिन्न-भिन्न शरीरों में प्रतिबिम्बित होकर भिन्न-भिन्न गुण धारण कर लेती है, टिकेगा नहीं, क्योंकि गुण जो भिन्न भिन्न प्रतीत होते हैं, प्रतिबिम्ब के माध्यम में सम्बद्ध हैं, सूर्य से नहीं। यदि उक्त दृष्टान्त को मत्त माना जाए, तो आत्माओं के सम्बन्ध में प्रकट होते नानाविध गुण शरीरों से सम्बद्ध होंगे, आत्मा से नहीं। किन्तु सुख-दुःख आदि आत्मा के गुण हैं, शरीर के नहीं।²

प्रभाकर का आत्मा से तात्पर्य एक ऐसी वस्तु से है जो बुद्धिविहीन है और ज्ञान, क्रियाशीलता, अनुभव अथवा सुखोपभोग तथा दुःख आदि जैसे गुणों का अधिष्ठान है।³ एक स्थायी अनन्य आत्मा का कोई मोक्ष ज्ञान नहीं है। उसको सिद्धि परोक्षरूप में विचार के स्थायी विषयों के प्रत्यभिज्ञारूपी तथ्य के द्वारा होती है।⁴ प्रत्यभिज्ञा की घटना में दो अवयव होते हैं, एक स्मृति तथा दूसरा पदार्थ का पूर्वानुभव। इस तथ्य का कि हम भूत-

1 बुद्धीद्वयशरीरेभ्यो भिन्नात्मा विभुध्रुवः ।

नानाभूत प्रविधत्तमन्यमानेषु भासते । (सर्वमिद्वान्तमारम्बह 6 206) और देखिए श्लोक-वार्त्ता, आत्मवाद पृष्ठ 57 ।

2 ज्ञा प्रभाकरमीमांसा ।

3 वता मोक्षः जडो विनुरिति प्राभाकरा । मधुसूदन सरस्वतीकृत 'मिद्वान्तविन्दु न्याय-रत्नप्रवि' में जह ११ व्याख्या इस प्रकार की गई है स च ज्ञानस्वरूपभिन्नत्वाज्जड, ज्ञानाभाति ज्ञाना-श्रत्वेन स भाति न ज्ञानपत्येन ।

4 विवरणप्रमेयग्रह, शिवोक्त वा आत्मनापानुवाद, पृष्ठ 405 (इण्डियन पीट, खण्ड 1) ।

काल के बोध को स्मरण कर सकते हैं, अर्थ है कि एक स्थायी आत्मा का अस्तित्व है जो भूतकाल के प्रत्यक्ष ज्ञान तथा वर्तमानकाल के स्मरण को आश्रय है। इस प्रकार, प्रभाकर के अनुसार, स्थायी आत्मा या निजी व्यक्तित्व प्रत्यभिज्ञा का विषय नहीं बल्कि उसका आश्रय है।¹ यह सर्वव्यापक तथा अपरिवर्तनशील है। यह स्वतः प्रकाश नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो हमें प्रगाढ़ निद्रा में भी ज्ञान होता। किन्तु ऐसा होता नहीं है, यद्यपि प्रगाढ़ निद्रा में आत्मा विद्यमान रहती है। स्वतःप्रकाश बोध, “मैं घड़े को जानता हूँ”, घड़े को बोध के विषय के रूप में अभिव्यक्त करता है और आत्मा को बोध के आश्रय के रूप में। आत्मा बोध के आश्रयरूप में सुरंत जानी जाती है, जैसे कि घड़ा बोध के विषयरूप में जाना जाता है। जो ‘मैं’ इस रूप में प्रतीत होती है वह आत्मा है, और वह विषय (प्रमेय) सम्बन्धी सब अध्ययनों से स्वतन्त्र है। क्योंकि सब बोधों में, यहां तक कि उन बोधों में भी जहां शरीर का कोई बोध नहीं है, आत्मा हमें अभिव्यक्त होती है, इसलिए आत्मा को शरीर से भिन्न माना गया है। आत्मा अपने-आपमें प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है, किन्तु उसे सर्वदा बोध के कर्ता के रूप में जाना जाता है, कर्म के रूप में नहीं। बोध का कर्म आत्मा के अन्दर स्वफल को उत्पन्न नहीं करता, इसलिए आत्मा बाह्य या आभ्यन्तर प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। विषय चैतन्य से अलग आत्मचैतन्य नाम की कोई वस्तु नहीं है। आत्मा चैतन्य का विषयी और विषय दोनों नहीं हो सकती।² यह कर्ता है, सुखोपभोक्ता है, और यद्यपि अचेतन है तो भी सर्वत्र उपस्थित है। इस प्रकार यह शरीर, इन्द्रियों और बुद्धि में पूर्णरूप में भिन्न है। इसकी सब बोधों में अभिव्यक्ति होती है और यह नित्य है। प्रभाकर नहीं मानता कि आत्मा अणु के आकार की है या उस शरीर के आकार की है जिसे यह सूचना देती है। यद्यपि यह सर्वत्र उपस्थित है तो भी दूसरे शरीर में जो कुछ हो रहा है उसे अनुभव नहीं कर सकती, क्योंकि यह उसका अनुभव कर सकती है जो कुछ उस शरीररूपी पद्म में हो रहा है, जो आत्मा को भूतकाल के कर्म से प्राप्त हुआ है। आत्माएँ अनेक हैं, प्रत्येक शरीर में एक आत्मा है। अपनी सुवृत्तावस्था में आत्मा केवल सद रूप में अवस्थित रहती है और एकसाथ सब वस्तुओं के सामूहिक बोध का आश्रय होनी है, किन्तु संवेदना का आश्रय नहीं होती, क्योंकि सुख और दुःख के धर्म अपने को सिवाय शरीर के अन्यत्र अभिव्यक्त नहीं कर सकते। यह अनन्तर है, क्योंकि इसकी सत्ता किसी कारण के द्वारा नहीं उत्पन्न हुई।³

पार्थसारथी तर्क करता है कि ऐसा मानने में कि आत्मा प्रत्यक्ष की विषयी और विषय दोनों ही है, किसी प्रकार का परस्पर-विरोध नहीं है। जब प्रभाकर कहता है कि आत्मा बोधरूपी कर्म से व्यक्त होती है, तो उसका तात्पर्य यह है कि आत्मा भी चैतन्य का विषय है। प्रत्यभिज्ञा तथा स्मरण में चैतन्य में विषय प्रकट होता है, विषयी प्रकट नहीं होता। यह प्रत्यक्ष के विषयरूप में जानी गई आत्मा ही है जिसे चैतन्य में वर्तमान प्रत्यभिज्ञा तथा स्मरण के विषयरूप में प्रस्तुत किया गया है। यदि आत्मा की प्रत्यभिज्ञा में

1 अर्थात् इस मत से असहमत है। स्मरण के कर्म में वर्तमान आत्मा है ; भूतपूर्व प्रत्यक्ष में भूतकाल की आत्मा थी, और दोनों के बोध की खाई भरी नहीं जा सकती जब तक कि प्रत्यभिज्ञा का कर्म न हो, जिसे फिर अन्य की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इस तथ्य का कहीं अन्त नहीं है। तब में यह नहीं कहा जा सकता कि वर्तमान स्मरण और भूतपूर्व प्रत्यक्ष एकसाथ आत्मा के निरन्तर अस्तित्व का ज्ञान ग्रहण करते हैं, क्योंकि दोनों, एक भूत तथा दूसरा वर्तमान, साथ-साथ नहीं रह सकते।

2 शास्त्रोपेक्षा, पृष्ठ 348-49।

3 भाट्ट प्रभाकरजीमाहा।

आत्मा विषय नहीं होती, तो कर्म विषयहीन हो जाएगा। किन्तु विना विषय के कोई चैतन्य नहीं हो सकता। इसलिए आत्मा को अवश्य आत्मा-चैतन्य का विषय मानना चाहिए।¹ आत्मा का ज्ञान प्रामाणिक बोध की उसी प्रक्रिया से होता है जिससे कि स्वयं विषयो को होता है, परन्तु तो भी आत्मा बोध का विषयी है, विषय नहीं, जैसे कि एक व्यक्ति जो पैदल चलता है, यद्यपि चलने की क्रिया उसकी अपनी ही है, चलने की क्रिया का कर्ता माना जाता है, विषय नहीं।

कुमारिल के अनुयायियों के अनुसार, प्रत्येक बोधात्मक कार्य में आत्मा अभिव्यक्त नहीं होती। विषय-चैतन्य सर्वदा आत्मा द्वारा आत्मसात् नहीं किया जाता। व्यक्ति कभी विषय को जानता है कि “यह घड़ा है”, किन्तु वह यह नहीं जानता कि वह घड़े को जानता है। आत्मा विषय-चैतन्य (विषयवित्ति) के विषयी या विषय के रूप में अभिव्यक्त नहीं होती, किन्तु कभी-कभी विषयवित्ति के साथ एक अन्य भिन्न चैतन्य होता है, अर्थात् आत्मप्रत्यय जिसका आत्मा विषय है। प्रभाकर का ऐसा मानना उचित है कि अनात्म के चैतन्य में विषयी सदा उपलक्षित रहता है, किन्तु यह सदा स्पष्ट रूप में अभिव्यक्त नहीं होता। आत्मा की उपस्थिति तथा उपस्थिति की चेतना में भेद है, हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि जब भी हम किसी विषय का ज्ञान प्राप्त करें तो आत्मा के विषय में भी अभिज्ञ हो। आत्मा केवल आत्मचैतन्य में ही अभिव्यक्त होती है, जिसे और विषय-चैतन्य को एक नहीं माना जा सकता। आत्म-चैतन्य केवल विषय-चैतन्य से उच्चतर कोटि का चैतन्य है।² विषय-बोध के साक्षात् अथवा मुक्त अनुभव तथा चिन्तनात्मक एवं गौण अनुभव में, जिसमें मन अपने ऊपर वापस लौट आता है, भेद है।

प्रभाकर यह स्वीकार नहीं करता कि आत्मा और सवित् अथवा चैतन्य एक समान हैं। और इसीलिए वह ऐसा कहने के लिए वाध्य है कि आत्मा स्वतः प्रकाश नहीं है। किन्तु इस मत का पक्षपोषण कठिन है। आत्मा प्रमातृ अर्थात् जाननेवाली है और प्रभाकर सवित् अथवा चैतन्य का कभी ज्ञाता और कभी बोध रूप में वर्णन करता है।³ कुमारिल की इस प्रकल्पना का कि आत्मा मानसिक प्रत्यक्ष का विषय है, खण्डन करते हुए, शालिकनाथ स्वीकार करता है कि आत्मा स्वतः प्रकाश है और बाह्य पदार्थों के बोध में भी सलग्न रहती है,⁴ इस प्रकार यह चैतन्य का अचेतन आश्रय नहीं है। सवित् स्वतः प्रकाश है, यद्यपि इसका बोध चैतन्य के विषय के रूप में नहीं होता। फिर, बोधो को आत्मा के परिणाम (परिचरित रूप) कहा जाता है, और इसलिए आत्मा की प्रकृति को चैतन्यमय होना चाहिए, अन्यथा यह बोधो के रूप में परिणत नहीं हो सकती। आत्मा (अथवा चैतन्य) चैतन्य का विषय नहीं हो सकती, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि यह चैतन्यरहित है। यह समस्त ज्ञान का आधार है। स्वयं ज्ञान के अन्दर ही यह विषयी अथवा अह के रूप में प्रकट होती है। अह आत्मा से न तो

1 पृष्ठ 344 से आगे।

2 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 344-52।

3 सवित् का प्रयोग चैतन्य क अर्थों में किया गया है। सविद उत्पत्तिवारणम आत्ममनरसन्नि कपाद्यम् (प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ 63)।

4 स्वयंप्रकाशत्वेन, विषयप्रतीतिगोचरत्वेन (प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ 151)।

अधिक है, न कम है, जिसे हम तुरन्त अभिज्ञ होकर बोध का विषयी अथवा आश्रयरूप जानते हैं। आत्मा न तो द्रव्य है, न गुण है, न कर्म ही है। यह केवल चैतन्य है। जैसाकि अद्वैतवेदान्तवादी कहेंगे, जब वह मायावश अहंकारत्व के इन्द्रिय-सम्पर्क में आती है तो वह बन जाती है। प्रमाद निद्रा में 'अहंरूप' अनुपस्थित रहता है, जबकि आत्मा अहंकारत्व के सब प्रतिबन्धों से मुक्त रहती है। पदार्थों के बोध में सर्वव्यापी आत्मा अथवा चैतन्य पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध से युक्त प्रकट होती है। प्रभाकर इस विषय से अभिज्ञ प्रतीत होता है कि उसकी प्रकल्पना उसे अद्वैत वेदान्त की स्थिति की ओर ले जाती है, परन्तु उसे चिन्ता है कि इसपर बल नहीं देना चाहिए, क्योंकि उसका मुख्य उद्देश्य मनुष्यों तथा उनके उत्तरदायित्व के भेदों पर बल देना है। प्रभाकर कहता है : "यह कथन कि 'मैं' और 'मेरा' ये उक्तियाँ आत्मा के सम्बन्ध में एक मिथ्या विचार की ओर सशेष करती हैं, उन व्यक्तियों के प्रति होना चाहिए जिन्होंने साक्षात्कृत पदार्थों की ओर अपनी आसक्ति का दमन कर लिया है, उनके प्रति नहीं जो कर्म में जुटे हुए हैं।"¹

कुमारिल के अनुसार आत्मा शरीर से भिन्न है, नित्य है और सर्वत्र व्याप्त है। आत्मा अपने में चैतन्य है, यद्यपि आत्माएं अनेक हैं।² क्योंकि सब आत्माएं चैतन्य स्वभाव की हैं, इसलिए उपनिषद् उन्हें एक ही कहती हैं।³ आत्मा चैतन्य है और बोध की, जो आत्मा से उत्पन्न है, आश्रय भी है।⁴ 'अह' भाव के द्वारा आत्मा के अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। आत्मा अपने-आपसे अभिव्यक्त होती है, यद्यपि दूसरे इसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकते।⁵ आत्मा बोध का विषय है, क्योंकि इसका साक्षात् ज्ञान होता है, जैसे घडा है। यह मानस-प्रत्यक्ष का विषय है। आत्मा ज्ञान का विषय और विषयी दोनों ही हैं।⁶ और यह परस्पर-विरोध नहीं है, क्योंकि हम आत्मा के अन्दर एक तो द्रव्यात्मक अंश पाते हैं जो बोध का विषय है, और एक चैतन्य का अंश पाते हैं जो बोध का विषयी (प्रमाता) है।⁷ प्रभाकर के अनुयायी इस मत पर आपत्ति करते हैं। यदि आत्मा का द्रव्यात्मक अंश बुद्धिशून्य है, तो यह सर्वथा आत्मा ही नहीं है। जो कुछ रहता है यह केवल चैतन्याश ही है, और वह विषयी तथा विषय दोनों रूप में कार्य नहीं कर सकता। इसके हिस्से नहीं है, और इसीलिए अपरिवर्तनीय है, जिससे एक ही मन्त्र में यह विषय और विषयी दोनों का रूप धारण नहीं कर सकता। यदि द्रव्यत्व चैतन्य का विषय है, तो आत्मा विषयी अथवा ज्ञाता नहीं हो सकती, क्योंकि यह घड़े के समान ही द्रव्य है।

1 बृहती, पृष्ठ 32, 'एषियादिव सोमावटी वाँछ बगाल' में सोमामामूत ।

2 ग्नीहवानिक, आत्मवाद, 74-75 ।

3 सन्न्यासिक, 2 : 1, 5 ।

4 रामानुज जो इसी प्रकार के मन को स्वीकार करते हैं, बोध को आत्मा का नित्यगुण मानते हैं, जो विस्तृत तथा सङ्कुचित हो सकता है, जबकि कुमारिल का विचार है कि बोध आत्मा का विज्ञान (परिणाम) है और इसका उदय प्रमाणों द्वारा होता है ।

5 ग्नीहवानिक, आत्मवाद, 142-43 ।

6 ग्नीहवानिक, आत्मवाद, 107 ।

7. लुपता कीर्तिः न्यायपरत्तावर्त्ता । आत्मनोऽस्ति अचद्वयं चिदशोऽचिदशयः ; चिदशेन द्रष्टृत्वमचिदशेन ज्ञानमुपाधिपरिष्कारितव्यं 'याम् अहं जानामि' इति चैतन्यं च (पी०शास्त्री : पूर्वमीमांसा, पृष्ठ 95) । और देखिए विवरणप्रमेयवग्रह, शिवोत्त का इमिलन ट्रायनेशन, इन्डियन थोट, खण्ड 1, पृष्ठ 357 ।

यदि कुमारिल यह कहता है कि चैतन्य का विभुद्ध रूप विषयी है और वही चैतन्य लौकिक दृष्टि से परिवर्तित होकर विषयी हो जाता है,¹ तो ऐसा प्रतीत होता है कि हमारे पास तीन प्रकार हैं अर्थात् शुद्ध विषयग्रहण, शुद्ध ज्ञातृता, और घड़े आदि पदार्थ से परिवर्तित विषयी (घटावच्छिन्नज्ञातृता)। इसके अतिरिक्त, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ के बोध में आत्मा की ज्ञाता के रूप में साक्षात् अभिव्यक्ति होती है, इसलिए मानस-प्रत्यक्ष के समान एक अन्य बोध की, जो आत्मा की साक्षात् एक विषय के रूप में अभिव्यक्ति करता है, कल्पना करना अनावश्यक है।

यदि ज्ञान का सम्बन्ध आत्मा से है, तो आत्मा चैतन्यविहीन नहीं हो सकती। यदि आत्मा चैतन्य है, तब यह स्वतः सिद्ध है, क्योंकि समस्त प्रमाण इसकी यथार्थता को पूर्व-कल्पना कर लेता है।² कुमारिल के मत में विषय चैतन्य के साथ दृष्टि द्वारा सम्बद्ध प्रतीत होते हैं। आत्मा का अविदश (चैतन्यविहीन अणु) सम्भवतः अन्तःकरण है, जिससे द्वारा आत्मा वृत्ति के रूप में विकसित हुई है। वेबल इसलिए कि आत्मचैतन्य में आत्मा विषयी तथा विषय दोनों है, यह परिणाम न निवारण चाहिए कि इसमें चैतन्य तथा चैतन्यविहीनता दोनों के अणु हैं। वस्तुतः, हम देखते हैं कि कुमारिल और प्रभाकर दोनों आत्मा के विषय में एक अधिक उपयुक्त विचार को प्राप्त करने के लिए सक्षम तो करते हैं, किन्तु अपनी-अपनी क्रियात्मक शक्तियों के कारण उसे प्राप्त नहीं कर सकते।

13 यथार्थता का स्वरूप

मीमांसा की प्रत्यक्ष-विषयक प्रकल्पना पदार्थों की यथार्थता को मान लेती है क्योंकि यथार्थ पदार्थों के साथ सम्पर्क होने पर ही प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है।³ जब हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं तो पदार्थों का प्रत्यक्ष कर्त्ते हैं, अपने बोधों का नहीं।⁴ बोध का हम अनुमान करते हैं, प्रत्यक्ष नहीं करते। ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता का सिद्धान्त जाने गए पदार्थों की यथार्थता को उपलक्षित करता है। कुमारिल उस प्रकल्पना (निरालम्बत्व-वाद) का प्रत्याख्यान करता है जिसके अनुसार विचारों का कोई आधार नहीं है, और शून्यवाद की प्रकल्पना का भी खण्डन करता है जिसके अनुसार पदार्थों की वास्तविक यथार्थता केवल शून्यमात्र है। बाह्य जगत् की यथार्थता ही केवल अनुभव और जीवन की आधार-भूति है। यदि विचारों के अतिरिक्त और कुछ न हो तो हमारे समस्त निष्कर्ष जो बाह्य यथार्थता में विश्वास पर आधारित हैं मिथ्या हो जायेंगे। बोधों का यथाय आश्रय बाह्य जगत् में है, यह ज्ञान और ज्ञान से भी विरोध नहीं खाता। यदि यह कहा जाए कि जागरितावस्था के बोधों की अवयवता योगियों की अन्तर्दृष्टि से मालूम होती है तो कुमारिल इसका उत्तर देते हुए योगियों की अन्तर्दृष्टि की प्राप्यशक्तिता का निषेध करता है, और अन्य योगिक अन्तःप्रेरणाओं का उद्धरण देता है जो जगत् की यथार्थता को पुष्ट करती है। मीमांसा के विचारक जगत् को प्रतीयमान प्रपञ्च चेतनेवाली कल्पना या समर्थन नहीं करते। "जो ब्रह्म को जानते हैं वे यदि इसी परिणाम पर पहुँचते हैं कि वह सब कुछ, जो ज्ञात है, मिथ्या है, और जो अज्ञात है, वह सत्य है तो मैं मुकन् उनसे

1 घटावच्छिन्ना हि ज्ञातृता शास्त्र, अर्द्धव जातता आहिका (न्यायसूत्र-वृत्ति 430)।

2 दण्डि सुरेन्द्ररत्न सम्बन्धनात्मक, 1066।

3 सत्सम्प्रयोग, मीमांसासूत्र 1. 1, 4।

4 अविषयता प्रत्यक्षबुद्धि बुद्धिविषया। 1. 1, 4 पर प्रवर।

विदा लेता है।¹ यह विश्व यथार्थ है और मन से, जो इसका प्रत्यक्ष करता है, स्वतन्त्र है।

प्रभाकर द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, परतन्त्रता, शक्ति, सादृश्य और संख्या — इन आठ पदार्थों को स्वीकार करता है। द्रव्य, गुण और कर्म की व्याख्या लगभग उसी प्रकार की है जैसीकि न्याय की प्रकल्पना में है। प्रभाकर के अनुसार, सामान्य यथार्थ है। यह प्रत्येक व्यक्ति में पूर्णरूप में विद्यमान रहता है और इन्द्रियप्रत्यक्ष का विषय है। व्यक्ति से पृथक् इसका अस्तित्व नहीं है। प्रभाकर उच्चतम प्रजाति के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता, इस आधार पर कि हमें उसकी अभिन्नता नहीं है। हम पदार्थों को केवल विद्यमान नहीं देखते। जब हम किसी व्यक्तिरूप पदार्थ को विद्यमान (भूत्) कहते हैं, तो हमारा तात्पर्य यह होता है कि वह अपनी विशिष्ट सत्ता (स्वरूपसत्ता) रखता है। हम किसी वस्तु को उसके गुणों से पृथक् नहीं देखते। सामान्य और विरोध सम्बाध-सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं। जब एक नया व्यक्ति उत्पन्न होता है, तो सम्बाध का नया सम्बन्ध उत्पन्न होता है, जिसके द्वारा वह व्यक्ति उस वर्गगत लक्षण के सम्बन्ध में जाता है जो अन्य व्यक्तियों के अन्दर विद्यमान है। जब एक व्यक्ति का नाश हो जाता है तो सामान्य और व्यक्ति के मध्य जो सम्बाध सम्बन्ध है उसका भी नाश हो जाता है। सम्बाध नित्य नहीं है, क्योंकि वह विनश्वर वस्तुओं में भी विद्यमान रहता है। यह एक नहीं है, बल्कि जितनी वस्तुएं हैं उतना ही है। यह दोनों प्रकार का है—उत्पन्न भी है, अनुत्पन्न भी है; दृश्य भी है, अदृश्य भी है। जिन वस्तुओं में यह रहता है उनके स्वरूप के अनुसार होता है। शक्ति उस क्षमता को दिया गया साधारण नाम है जिसके द्वारा द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य वस्तुओं के कारण बनते हैं।² क्षमता, जिसका अनुमान कामों से होता है, नित्य वस्तुओं में नित्य है और अन्यों में अनित्य है। प्रभाकर के अनुसार सादृश्य को द्रव्य, गुण अथवा कर्म के साथ न मिला देना चाहिए, क्योंकि यह गुणों में आन्तरिक सम्बन्ध से रहता है। द्रव्य गुणों में नहीं रह सकता, और न ही एक गुण अथवा कर्म दूसरे गुण अथवा कर्म में रह सकता है। सादृश्य और जातिगत सामान्य रूप एक-समान नहीं है, क्योंकि सादृश्य अपने सह-सम्बन्धी पर निर्भर करता है। यह जाति से भी सम्बद्ध है, जैसे हम कहते हैं कि गाय की जाति घोड़े की जाति के समान है। अभाव को और इसे एकसमान नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसका बोध इसकी प्रतिकूल सत्ता के द्वारा नहीं जाना जाता। अनुमान, अथवा सादृश्य और उपमान हमें इसका ज्ञान कराते हैं।³ शक्ति, सादृश्य और सत्या, ये स्वतन्त्र पदार्थ माने गए हैं, क्योंकि इन्हें ह्रात द्वारा अन्यों में लाया नहीं जा सकता। नैय्यायिक द्वारा प्रतिपादित विरोध को नहीं माना गया, क्योंकि यह एक विशिष्ट प्रकार के गुण का निर्देश करता है। अभाव देश के अन्दर अपने उस आधार को छोड़कर, जहां इसे विद्यमान माना जाता है, अन्य कोई वस्तु नहीं है।

कुमारिल भव पदार्थों को भावात्मक तथा अभावात्मक रूप में बांटेता है। अभावात्मक पदार्थ चार प्रकार के हैं : पूर्ववर्ती परवर्ती, परम और पारस्परिक। भावात्मक पदार्थ भी चार प्रकार के हैं : द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य। शक्ति और सादृश्य को द्रव्य के अन्तर्गत माना गया है। क्षमता पदार्थों का ऐसा घर्म है जिसका अनुमान होता है, प्रत्यक्ष नहीं। यह वस्तुओं के साथ ही उत्पन्न होती है। संख्या एक गुण

1. बह्वी, पृष्ठ 30। और देखिए शास्त्रदीपिका : अष्टतमस्तविरास।

2. इस मत की कि कारण अन्दर एक अदृश्य शक्ति रहती है जो कार्य को उत्पन्न करती है, आलोचना नैय्यायिक ने इस आधार पर की है कि यह शक्ति न तो दिखाई देती है और न अनुमान की जा सकती है। देखिए शुशुमाञ्जलि, 1।

3. प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ 110 से आगे।

है। शक्ति प्राकृतिक (सहज) या उत्पन्न (आवेय) होती है। सादृश्य केवल एक गुण है, जो इस तथ्य में पाया जाता है कि एक से अधिक पदार्थों में एक समान लक्षण होते हैं। यह एक भिन्न पदार्थ नहीं हो सकता, क्योंकि हम अपने साधारण अनुभव में सादृश्य की भिन्न-भिन्न श्रेणियों से अभिज्ञ रहते हैं। कुमारिल की दृष्टि में समवाय स्वयं उन वस्तुओं से, जिनमें यह रहता है, भिन्न नहीं है।¹ प्रभाकर के समान, कुमारिल का मत है कि जातिगत सामान्यरूप प्रत्यक्ष का विषय है।² जो वस्तुएँ भिन्न हैं उनमें सम्बन्ध विद्यमान रहता है, किन्तु समवाय इस प्रकार का सम्बन्ध कहा जाता है जो पृथक् न हो सकने योग्य वस्तुओं में ही रहता है, जैसे कि वर्ग तथा व्यक्ति में, और इस प्रकार यह एक असम्भव विचार है।

द्रव्य वह है जिसके अन्दर गुण रहते हैं। द्रव्य सत्त्वा में नौ हैं। पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि, आकाश आत्मा, मन, काल और देश। कुमारिल इस सूची में अन्धकार और शब्द को जोड़ता है।³ पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि में रूप तथा स्पर्शता है, और इसलिए जब ये अपनी आणविक अवस्था में नहीं होते, तो दृष्टि तथा स्पर्श की इन्द्रियों के विषय होते हैं। अन्य द्रव्य प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, उनका केवल अनुमान होता है। आकाश की प्रकट ध्वलता इसमें अग्नि के कणों के कारण है। आकाश का शब्द के आश्रय रूप में अनुमान होता है। वायु प्रभाकर के मत में, न ठण्डी है, न गरम। उष्णता अथवा शीतता इसमें अग्नि अथवा जल के कणों के व्याप्त होने के कारण है। कुमारिल के अनुसार, वायु का स्पर्श द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त होता है।

गुणों के कथन तथा उनका द्रव्यों के साथ सम्बन्ध बतलाने में प्रभाकर और कुमारिल वैशेषिक के ऋणी हैं। कुमारिल, प्रशस्तपाद का अनुसरण करते हुए चौबीस गुणों को गिनाता है, केवल शब्द के स्थान पर ध्वनि और धर्म व अधर्म के स्थान पर अभिव्यक्ति तथा क्षमता को रखता है। जहाँ प्रभाकर बलपूर्वक यह कहता है कि व्यक्तित्व केवल नित्य वस्तुओं ही पर लायू होता है, वहाँ कुमारिल का मत है कि यह उत्पन्न पदार्थों तथा नित्य वस्तुओं पर भी लागू होता है।

कर्म को वैशेषिक में पाँच प्रकार का बताया गया है। जहाँ प्रभाकर का मत है कि यह केवल अनुमान का विषय है, वहाँ कुमारिल इसे प्रत्यक्ष का विषय मानता है। प्रभाकर के अनुसार, हम जब देश के बिन्दुओं से सयोग और वियोग देखते हैं तो हम कहते हैं कि हम गति देखते हैं। ये सम्पर्क देश के अन्दर हैं, जबकि गति पदार्थ में है। कुमारिल का मत है कि यदि गति का अनुमान होता है, तो इसका अनुमान देश के बिन्दुओं से किसी पदार्थ के सयोग और वियोग के अभीष्ट कारण के रूप में ही हो सकता है, और इससे यह उपलक्षित होगा कि यह पदार्थ और देश दोनों में रहता है, जबकि यह केवल पदार्थ में ही रहता है। इसलिए वह तर्क करता है कि हम गति को देखते हैं, जो पदार्थ में है और जो देश के अन्दर सयोग और वियोग को उत्पन्न करती है। जबकि कुमारिल द्रव्य,

1 श्रोकधातुक, प्रत्यक्षसूत्र, पृष्ठ 146-50।

2 इन्द्रियगोचर श्लोकधातुक, वक्तव्य, 24।

3 प्रभाकर के अनुसार, अन्धकार केवल प्रकाश के अभाव का नाम है। यदि यह द्रव्य अथवा गुण होता तो इसका प्रत्यक्ष दिव्य में भी होना चाहिए था। कुमारिल का तर्क है कि अन्धकार एक द्रव्य है क्योंकि इसमें नीतिमान का गुण है और इसमें गति हो सकती है।

गुण और कर्म की सामान्यताओं को स्वीकार करता है, प्रभाकर अन्तिम दो को स्वीकार नहीं करता। पूर्वमीमांसादर्शन आदिम सृष्टि और नितान्त प्रलय के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता।¹

14. नीति शास्त्र

उचित जीवन की योजना धर्म है। जैमिनि धर्म की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि धर्म एक अध्यादेश अथवा आदेश है।² 'चोदना' अर्थात् निषेधाज्ञा धर्म का लक्षण है। यह विधानकार द्वारा की गई विधान की परिभाषा है। शबर के अनुसार, चोदना ऐसे वचनों की द्योतक है जो मनुष्य को कर्म में प्रवृत्त होने की प्रेरणा करते हैं।³ 'चाहिए' का उद्भव वाह्य है क्योंकि कर्तव्य हमारे लिए एक शक्ति द्वारा प्रकाशित किए जाते हैं, हम स्वयं उन्हें प्रकाशित नहीं करते। 'चोदना' शब्द का एक और अर्थ भी है, अर्थात् ईश्वरीय प्रेरणा अथवा अन्दर से होने वाली प्रेरणा। जो अन्तःस्थ हृदय को अच्छा लगता है वह बाहर की आज्ञा के अनुकूल होता है। एक व्यक्ति की इच्छा और जाति की दी गई व्यवस्था परस्पर समान होती है। टीकाकारों का कहना है कि जिसका आदेश दिया जाता है उसके अन्दर दुःख की अपेक्षा सुख उत्पन्न करने की क्षमता अधिक रहती है। इस प्रकार आचरण की पद्धतियाँ जिनका विधान किया जाता है, अभिलपित उद्देश्यों की ओर हमें ले जाती हैं। मुख ही लक्ष्य है, जो मीमांसादर्शन को अभिमत है, यद्यपि इससे तात्पर्य इस जगत् के सुख से नहीं है। पारलौकिक सुख के लिए हमें इस लोक में आत्म-त्याग का अभ्यास करना चाहिए। जिन कर्मों का परिणाम भुक्त्वा अथवा दुःख (अनर्थ) हो वे धर्म नहीं हैं। जिसे करने के लिए आज्ञा दी गई है वह धर्म है, और वह हमें सुख की ओर ले जाता है।⁴ यदि हम आज्ञाओं का पालन नहीं करते तो केवल यही नहीं कि हम अपने सुख से वञ्चित होते हैं, बल्कि दुःख भोगते हैं।

पूर्वमीमांसा द्वारा प्रतिपादित नीतिशास्त्र ईश्वरीय ज्ञान पर आधारित है।⁵ वैदिक आज्ञाएँ धर्म के व्योमों का प्रतिपादन करती हैं। सत्कर्म, मीमांसक के अनुसार, यह है जो वेद विहित है। ~~अतएव नीतिशास्त्र के अन्तर्गत नीति के अन्तर्गत निम्नलिखित हैं :~~

का निमाण स्वार्थ की प्रेरणा से हुआ है, तो ऐसी स्मृतियों को अवश्य त्याग देना चाहिए।⁶ स्मृतियों से उतरकर सज्जन पुरुषों का आचरण अथवा प्रथा हमारे मार्गदर्शक हैं।⁷ ऐसे कर्तव्य जिनके लिए धर्मशास्त्र में अनुमति नहीं पाई जाती, उनकी ध्याहवा उपयोगिता के सिद्धान्त पर की जाती है। यदि हम सहज प्रेरणाओं के वश होकर कोई

1. श्रौतवातिक, सम्बन्धार्थपरिहार, 113 ।

2. चोदनातशेषो धर्म (1 : 1, 2) ।

3. चोदनेति श्रियायाः प्रवर्तक वचनवाहु (1 : 1, 2 के ऊपर शबर)।

4. आदेश विधि के अनुकूल है, कर्तव्य धर्म के अनुकूल है और अनुमति पत्र के अनुकूल है ।

5. दुलना कीजिए धर्म द्वारा की गई धर्म की परिभाषा से : "ईश्वरेच्छा के अनुसार तथा स्वामी सुख की वाप्ति से मनुष्य-जाति का कल्याण करना ।"

6 1 : 3, 3 ।

7 1 : 3, 4 ।

8 1 : 3, 89 ।

कार्य करते हैं तो हम घर्मात्मा नहीं हैं।¹ एक हिन्दू का जीवन वैदिक नियमों से शासित है, और इसलिए हिन्दू विधान की व्याख्या के लिए मीमांसा के नियम बहुत महत्वपूर्ण हैं।

मोक्ष की प्राप्ति के लिए हमें सन्ध्या इत्यादि नित्यकर्मों का पालन करना चाहिए और उचित अवसर आने पर नैमित्तिक कर्मों का पालन करना चाहिए। ये बिना किसी प्रतिबन्ध के कर्तव्य कर्म हैं। यदि इन्हें हम पूर्ण नहीं करते तो हमें पाप (प्रत्यवाय) लगता है। विशेष उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए हम काम्य कर्म करते हैं। यदि हमें उद्देश्यों की कामना न हो तो उन्हें करने की आवश्यकता नहीं है। निषिद्ध आचरणों से बचकर हम मरक से बचते हैं, और यदि हम काम्य कर्मों से दूर रहे तो हम अपने को स्वार्थपरक उद्देश्यों से स्वतन्त्र रख सकेंगे, और यदि हम प्रतिबन्धरहित कर्तव्य कर्मों का पालन करते रहें तो हमें मोक्षलाभ होगा।

जैमिनि के अनुसार, यज्ञों के करने का अधिकार केवल ऊपर के तीन वर्गों, अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य को ही है। उसे आश्रय का समर्थन प्राप्त होता है। परन्तु दादरी के समान ऐसे विचारक भी थे जिनका मत था कि यज्ञों का अधिकार सब वर्गों को एक समान प्राप्त है। जैमिनि का आधार यह है कि, क्योंकि शूद्र वेदों का अध्ययन नहीं कर सकते, इसलिए वे यज्ञों को करने के अधिकार से वञ्चित हैं।²

प्रभाकर के अनुयायी सकलशक्ति का विस्तृत विश्लेषण करते हैं। 'सिद्धान्त मुक्तावलि' ने ऐच्छिक कर्म का, प्रभाकर के मत से, निम्नलिखित क्रम दिखाया गया है कार्यज्ञान अर्थात् कोई कार्य करना है इसका अभिज्ञान, अथवा कर्तव्य का भाव चिकीर्षा, अर्थात् उसको करने की इच्छा जिसमें यह ज्ञान उपलब्ध है कि यह कार्य किया जा सकता है, अर्थात् वृत्तिसाध्यज्ञान, चेष्टा, और क्रिया। प्रभाकर कल्याण की भावना की अपेक्षा कर्तव्य-भावना पर अधिक बल देता है, परन्तु काम्य कर्मों में कल्याण की भावना विद्यमान रहती है। वैदिक यज्ञों में, आदेश अपनी शाब्दिक शक्ति द्वारा, कर्त्ता के अन्दर, उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए कार्य करने की प्रेरणा उत्पन्न करता है जिसका संकेत आदेश में किया गया है। मीमांसा दर्शन मानवीय स्वतन्त्रता को मानता है, अन्यथा मनुष्य अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी नहीं ठहराए जा सकते।

कर्म-विधान का तात्पर्य यदि ठीक ठीक समझ लिया जाय तो मानवीय स्वतन्त्रता के साथ इसकी असंगति नहीं है। हम प्रथम पग उठाने से बच सकते हैं, किन्तु जब एक बार पग उठा लिया तो, स्वभाव के विधान के अनुसार दूसरा पग सरलता से उठ जाएगा।³

वेद मनुष्य जाति की विज्ञता का प्रतिनिधित्व करते हैं, और यदि उनमें शिक्षित समाज की सम्मति से विरोध पाया जाता है तो उनकी प्रामाणिकता के विषय में स्वभावतः सन्देह उत्पन्न होता है। कुमारिल तर्क करता है कि वैदिक आदेशों में अस्तनिहित प्रामाणिकता है, क्योंकि अधिकतर जनसाधारण उन्हें मानते हैं। उसकी सम्मति में

1 4 1 3 1

2 6 1 25 38। जैमिनि का विरोध कुछ वर्गों से होता है जिसका समाधान करने के लिए वह बहुत प्रयत्न करता है। 6 1 44 50 संस्कार के लिए जा चारों वर्गों के मान्य हैं, अग्न्याधान यज्ञ करने का अधिकार स्त्रीभार किया गया है। निषाद रोदस्य के अधिकारी हैं। (6 1, 51 52)।

3 हरिश्चन्द्र का श्रुत पवित्रम अस्मति सः यह वैदिक शिक्षा मेता है जब हम अपनी स्वतन्त्रता के साथ पाप की ओर ध्यान से देखते हैं, तो स्वयं परन्तु हमारा सहानुभूति होता है।

मामाजिक चेतन्य वैदिक नियमों की प्रामाणिकता को पुष्ट करता है। तो भी वह कर्तव्य के विषय में हमें वेद की पथप्रदर्शकता को स्वीकार करने का आदेश देता है, और समाज-वल्याण अथवा दूसरों का सुख सरीखे अनिश्चित पथप्रदर्शकों पर विश्वास न करने का आदेश करता है।¹ महान पुरुषों का आचरण भी हमें धर्म के स्वरूप का संकेत करता है। किन्तु कुमारिल बौद्धमत के सिद्धान्तों का समर्थन करने में संकोच अनुभव करता है, क्योंकि बौद्ध वेदों की प्रामाणिकता का विरोध करते हैं। वह नेकनीयती के साथ स्वीकार करता है कि बौद्धों का आचार-विधान, जो अहिंसा पर बल देता है, श्रेष्ठ है, यद्यपि वे जो वेदों का खण्डन करते हैं, वह निन्दनीय है। बौद्धमत में जो सत्य का अंश है वह उससे मिश्रित है जो अधिकतर मिथ्या है, और इसलिए वह इसकी तुलना उस दूध के साथ करता है जो कुत्ते की खाल में रखा हुआ है।²

वेदान्त यान्त्रिक क्रियाकलाप (कर्मकाण्ड) का विरोध उसी भावना को लेकर करता है जिस भावना से ईशानमसीह ने पापियों का विरोध किया और लूथर ने कर्मों द्वारा औचित्य-निर्णय के सिद्धान्त का विरोध किया। प्रत्येक कार्य चाहे वह कितना ही पवित्र क्यों न प्रतीत हो, बिना किसी मनोभावना के यान्त्रिक रूप में किया जा सकता है, और इसीलिए अपने-आपमें मोक्ष के लिए अधिक उपयोगी नहीं हो सकता। कर्मकाण्डवाद अधिकतर हानिकारक है, क्योंकि उसमें मिथ्याविश्वास रहता है। हम चाहे कितने ही यज्ञ क्यों न करें, फिर भी हो सकता है कि वे आन्तरिक भावना में कोई भी परिवर्तन न ला सकें। यदि पुण्य अथवा धर्म से तात्पर्य नैतिक सुधार अथवा हृदयपरिवर्तन से है, तो कर्मकाण्ड-सम्बन्धी यज्ञ नहीं बल्कि स्वार्थत्याग आवश्यक है। वेद श्रद्धा, भक्ति और तपस्या का विधान करते हैं,³ जिनका यज्ञों के साथ बहुत दूर का सम्बन्ध है। ईश्वरवादी मत, जो घोषणा करते हैं कि समस्त कार्य ईश्वर को समर्पित करके करना चाहिए, वेद की भावना के अनुकूल हैं। कुछ परवर्ती भीमासकों का यही मत है। लौगाक्षि भास्कर हमें बतलाता है कि जब ईश्वरार्पण के भाव से कर्तव्य का पालन किया जाता है तो वह मोक्ष का कारण बन जाता है।⁴ इस सूक्त में या परलोक में पुरस्कार का भाव अनासक्ति तथा आत्मत्याग की भावना को दवा देता है। इसके अतिरिक्त, भीमासक मुख्य करके यज्ञों के विषय में ही कहते हैं,⁵ और इस प्रकार मानवीय जीवन के मुख्य भाग की अछूता छोड़ देते हैं।

15. अपूर्व

कर्मों को करने का आदेश उनके फलों की दृष्टि में रखकर किया जाता है। कर्म और उसके परिणाम में एक प्रकार का सम्बन्ध रहना आवश्यक है। कर्म, जो आज किया गया है, किसी भविष्यत्काल में अपना परिणाम उत्पन्न नहीं कर सकता जब तक कि वह समाप्त होने से पूर्व किसी अदृष्ट परिणाम को जन्म न दे दे। जैमिनि इस प्रकार की एक अदृष्ट शक्ति की कल्पना करते हैं और उसे 'अपूर्व' की संज्ञा देते हैं।⁶ इसे या तो फल का

1. श्लोचवार्तिक, 2 : 242-47।

2. स्वचर्मनिशित्तरीयवत् (तन्त्रवार्तिक, 1 : 3, 6, पृष्ठ 127)।

3. यदा देवा यजमानाः—उपासते (ऋग्वेद, 10 : 151-54) और देखिए ऋग्वेद, 10 : 167।

4. ईश्वरार्पणबुद्ध्या चित्तमाणात् नि श्रेयसहेतु (अर्थमग्रह)।

5. यागादिव धर्मः, तत्संज्ञा वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवद् अर्थो धर्मः (अर्थसंग्रह, पृष्ठ 1)

6. कोई नई वस्तु, जो पहले नहीं जानी गई।

पूर्ववर्ती अदृष्ट माना जा सकता है या कर्म की पश्चाद्वर्ती अवस्था। क्योंकि यज्ञ इत्यादि की व्यवस्था ऐसे निश्चित फलों के लिए की गई है जो दीर्घकाल के बाद मिलते हैं, इसलिए कालान्तर में फल की प्राप्ति तब तब सम्भव नहीं हो सकती जब तक कि इसके लिए अपूर्व को माध्यम न माना जाए।¹ कार्य तथा उसके परिणाम के बीच 'अपूर्व' एवं अतिसौकिक कड़ी है।² मीमांसक कर्मों के फलों को ईश्वर की इच्छा पर निर्भर मानने के इच्छुय नहीं हैं, क्योंकि नानाविध कार्यों का कारण कोई एक नहीं हो सकता।³

कुमारिल के अनुसार, अपूर्व प्रधान वर्ग में अथवा वर्तों में एक ओग्यता है, जो कर्म के करने से पूर्व नहीं थी और जिसका अस्तित्व धर्मशास्त्र के आधार पर सिद्ध होता है। कर्म के द्वारा उत्पन्न निश्चित शक्ति, जो परिणाम तब पहुंचाती है, अपूर्व है। अपूर्व का अस्तित्व अर्थापत्ति से सिद्ध होता है। यदि हम इसके अस्तित्व को नहीं मानें तो बितने ही वेदवाक्यों की व्याख्या न हो सकेगी। कर्ता द्वारा किया गया यज्ञ कर्ता में साक्षात् एक ऐसी शक्ति उत्पन्न करता है जो उसके अन्दर अन्यान्य शक्तियों की भांति जन्म-भर विद्यमान रहती है और जीवन के अन्त में उसके लिए प्रतिज्ञात पुरस्कार प्राप्त कराती है। प्रभाकर के अनुसार, अपूर्व आत्मा के अन्दर नहीं हो सकता, क्योंकि अपनी सर्वत्र व्यापकता ही के कारण आत्मा निष्क्रिय है। वह इस मत को स्वीकार नहीं करता कि कर्मकर्ता के अन्दर एक निश्चित क्षमता उत्पन्न करता है, जो अन्तिम परिणाम का निकटतम कारण है। यज्ञ इस प्रकार की क्षमता उत्पन्न करता है, यह न तो प्रत्यक्ष से, न अनुमान से और न धर्मशास्त्र से ही सिद्ध होता है। कर्ता के प्रयत्न से कर्म उत्पन्न होता है और कारणरूप क्षमता इसी प्रयत्न में रहनी चाहिए। इस प्रकार हमें क्षमता की कल्पना कर्म में करनी चाहिए न कि कर्ता में। इसके अतिरिक्त, 3 1, 3 में यह सिद्ध किया गया है कि नियोज्य पुरुष द्वारा अभिलषित परिणाम का साक्षात् कारण, कार्य है। यह कार्य कर्म नहीं हो सकता, क्योंकि कर्म अन्तिम परिणाम का साक्षात् कारण नहीं है। कार्य की उपपत्ति कर्ता की कृति अर्थात् प्रयत्न द्वारा होती है, जिसका कारण नियोग (प्रेरणा) है।⁴ प्रयत्न कर्ता के अन्दर एक परिणाम (कार्य) उत्पन्न करता है। प्रभाकर इसे भी नियोग का नाम देता है, क्योंकि यह कर्ता के लिए एक प्रेरक का कार्य करता है, जिसके कारण वह कर्म करने का प्रयत्न करता है, परन्तु यह नियोग, जब तक भाग्य इसमें सहायक न हो, परिणाम को उत्पन्न नहीं कर सकता, जैसा कि शालिकनाथ ने कहा है। प्रभाकर के मत⁵ को समझना आसान नहीं है और वह कुमारिल के मत में कुछ उन्नत भी प्रतीत नहीं होता।

उद्योतकर ने अपूर्व के सिद्धान्त की आलोचना की है।⁶ यह निम्न नहीं हो सकता, क्योंकि इसे नित्य मानने से मृत्यु सम्भव न हो सकेगी, क्योंकि पुण्य व

1 पूर्वमीमांसासूत्र, 2 1 5।

2 कुल्लर टीकाएँ भीमाचार्य वी इस परिभाषा से याज्ञवल्क्य स्वर्चादिजनक फलचन गुण-विशेष (न्यायकोश)।

3 सावरभाष्य 3 2 40।

4 3 1 3।

5 प्रवरजर्णिकता पृष्ठ 185 से आगे।

6 न्यायवातिन 1 1, 7।

पाप भी नित्य हो जाएंगे। यदि अपूर्व एक है तो सब मनुष्यों के सुख और दुःख एकसमान होंगे। हम यह नहीं कह सकते कि यद्यपि अपूर्व एक है, किन्तु अभिव्यक्त करनेवाले साधन अनेक हैं, क्योंकि हम नहीं जानते कि अभिव्यक्त करनेवाला साधन क्या है, अर्थात् क्या यह परिणाम उत्पन्न करने की योग्यता है, अथवा अपूर्व से सम्बद्ध एक धर्म है। हम नहीं कह सकते कि अपूर्व और योग्यता एक ही हैं, या भिन्न हैं। यदि हम कहें कि गुप्त अपूर्व अभिव्यक्त किया गया है, तो हमारे लिए इसका समाधान करना आवश्यक होगा कि पहले यह गुप्त कैसे रहता है। यदि नित्य अपूर्व भिन्न-भिन्न पुरुषों के लिए भिन्न-भिन्न भी हो, तो भी अभिव्यक्ति श्री कठिनाइयों से बच नहीं सकते। शङ्कराचार्य अपूर्व की प्रकल्पना की आलोचना इस आधार पर करते हैं कि यह अभौतिक नहीं है और तब तक यह कार्य नहीं कर सकता जब तक कि इसे चालित करनेवाला कोई आध्यात्मिक न हो। कर्मों के फलों की व्याख्या एकमात्र अपूर्व के सिद्धान्त से नहीं हो सकती। यदि कहा जाए कि ईश्वर अपूर्व के सिद्धान्त के अनुसार कर्म करता है, तो वेदान्त का ठीक यही मत है कि ईश्वर कर्म-विधान के अनुसार कार्य करता है।¹

16. मोक्ष

जैमिनि और शबर ने मोक्ष की समस्या का सामना नहीं किया। उन्होंने स्वर्ग के जीवन का तो मार्ग निर्दिष्ट किया, किन्तु संसार से मुक्ति का मार्ग-निर्देश नहीं किया। परन्तु परवर्ती लेखक उन समस्या से बच नहीं सके, क्योंकि अग्न्य सम्प्रदायी के विचारकों का ध्यान इधर आकृष्ट था। प्रभाकर के अनुसार, धर्म और अधर्म के सर्वथा विलोप होने का नाम ही मोक्ष है, क्योंकि इनका व्यापार ही पुनर्जन्म का कारण है। इसकी परिभाषा इस प्रकार की है, "समस्त धर्म और अधर्म के विलोप हो जाने के कारण जो शरीर की समाप्ति है वही मोक्ष है।"² एक व्यक्ति यह पता लगाकर कि इस संसार में सुख दुःख के साथ मिश्रित है, मोक्ष की ओर अपने ध्यान को मोड़ता है। वह निषिद्ध कर्मों से बचने का प्रयत्न करता है और विहित कर्मों से भी बचता है, जो इस लोक में या परलोक में सुख दे सकते हैं। वह पूर्व-एकत्रित कर्म को पूर्णतया समाप्त कर देने के लिए जो आवश्यक परिशुद्धियाँ हैं उनमें से गुजरता है, और शनैः-शनैः आत्मा के सत्यज्ञान से, जिसमें सन्तोष तथा आत्मनियन्त्रण सहायक होते हैं, अपने शारीरिक जीवन से मुक्ति पा जाता है।³ केवल ज्ञान हमें बन्धन से मुक्ति नहीं दिला सकता, जिसकी प्राप्ति कर्म की सर्वथा समाप्ति से ही हो सकती है। ज्ञान आगे के लिए पुण्य व पाप के संचय को रोकता है।⁴ यह प्रकट है कि प्रभाकर के अनुयायी केवल कर्म को ही अपने-आपमें मोक्ष प्राप्ति के लिए पर्याप्त नहीं मानते। कर्म, पुरस्कार की आशा में, आगामी जन्म की ओर ले जाता है। हमारी दृष्टियाँ तथा अरुचियाँ हमारे भावी जीवनो की निर्णायक हैं। यदि हम मोक्ष

1 कश्चिदाद अपूर्वपिदाद वा यथास्तु तथास्तु ईश्वरात् फलम् (भाकरभाष्य, 3 : 2, 41)।

2 आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निःशेषधर्माद्यभेदपरिहायनिबन्धनो मोक्ष इति सिद्धम्। धर्माधर्मवशी-
इतो जीवस्तासु तासु योनिषु मयस्ति (प्रकरणपञ्चिका, तत्स्थालोक, पृष्ठ 156)।

3 शमदमत्रह्यधर्मादिकायोपबृंहितेनात्मज्ञानेन। पृष्ठ 157।

4 एक भिन्न मण्ड के लिए देखिए भाट्टचिन्तामणि, जगत्स एकीकन, पृष्ठ 57।

प्राप्त करना चाहते हैं तो हमें इस चक्र को अवश्य तोड़ना होगा। सुख और दुःख दोनों की समाप्ति का नाम मोक्ष है। यह परम आनन्द की अवस्था नहीं है, क्योंकि गुणविहीन आत्मा आनन्द को भी प्राप्त नहीं कर सकती। मोक्ष केवल आत्मा का प्राकृतिक स्वरूप है।¹

कुमारिल के अनुसार, मोक्ष समस्त दुःख से रहित आत्मा की अपने स्वरूप में स्थिति है।² कुछ विचारक आत्मा के आनन्दानुभव को मोक्ष मानते हैं।³ किन्तु यह कुमारिल के मत के विरुद्ध है, जो बलपूर्वक कहता है कि मोक्ष नित्य नहीं हो सकता जब तक कि यह निषेधात्मकस्वरूप न हो।⁴ पार्थसारथि का भी मत है कि मोक्ष की अवस्था दुःख से मुक्ति है, सुखोपभोग नहीं है। आत्मा ज्ञान की शक्ति है। पदार्थों (विषयों) के बोध मानस तथा इन्द्रियों की क्रियाओं के कारण है। क्योंकि मोक्ष में इनका कोई अस्तित्व नहीं रहता, इसलिए आत्मा सब प्रकार की अभिव्यक्ति से रहित, अपने विशुद्ध सारतत्त्व में रहती है। यह सुख, दुःख और वैसे ही अन्य विशिष्ट गुणों से रहित एक अवस्था है। इसे चैतन्य की ऐसी अवस्था माना जा सकता है जिसमें कोई विषयपरक बोध अथवा किसी भी प्रकार की नवेदना नहीं होती। किन्तु कुमारिल मोक्ष को एक विध्यात्मक अवस्था—आत्मा का साक्षात्कार—मानता है, और यह अद्वैत वेदान्त के बिल्कुल समीप है। उसके विचार में मोक्षप्राप्ति के लिए ज्ञान पर्याप्त नहीं है। उसका विश्वास है कि ज्ञानयुक्त कर्म से मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है।

17 ईश्वर

पूर्वमीमांसा अनेकों देवताओं के अस्तित्व को स्वीकार कर लेती है, जिससे कि वेदविहित आहुतियाँ उन्हें अर्पित की जा सकें। यह इन देवताओं के परे नहीं जाती, क्योंकि वैदिक धर्म के पालन में किसी सर्वोपरि शक्ति की कल्पना की आवश्यकता नहीं है। जैमिनि ईश्वर का निषेध उतना नहीं करते जितना कि उसकी ओर उपेक्षा का भाव रखते हैं। वैदिक धर्म के किसी भी व्यौरे में ईश्वर की सहायता आवश्यक नहीं है। धर्म की स्थापना एक नित्य स्वयम्भू वेद के द्वारा हुई है, और हम पहले ही देख आए हैं कि किस प्रकार वेद को ईश्वर की कृति मानने के प्रयासों का प्रत्याख्यान किया गया है। यज्ञों के पुरस्कार किसी परोपकारी ईश्वर के कारण नहीं है। यहाँ तक कि जहाँ परिणाम तुरन्त प्रकट नहीं होते, वहाँ अपूर्व का अतीन्द्रिय सिद्धान्त उपस्थित कर दिया जाता है, और यह समय पर यज्ञ के कर्ता को उसके पुरस्कार की प्राप्ति में सहायता देता है। एक सर्वज्ञ सत्ता के अस्तित्व का कोई विश्वसनीय प्रमाण नहीं मिलता। प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्दप्रमाण सब अनुपयोगी हैं। श्रुति के वे वाक्य जो धोषणा करते हैं 'वह सब जानता है', 'वह ससार को जानता है', यज्ञकर्ता के पुण्यों की बढ़ा-चढ़ाकर स्तुति करते हैं। कार्यों का सिलसिला और उससे निकलनेवाले परिणाम, बीजाकुर की भाँति, अनधिकाल से अनन्तकाल तक चलते रहते हैं। मीमांसा उस सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करती जिसके अनुसार सृष्टि और प्रलय बार-बार होते हैं। परिणमन तथा विनाश की प्रक्रिया निरन्तर चलती है। यह कल्पना करना व्यर्थ है कि सर्वोपरि प्रभु किसी एक समय में सब आत्माओं

1 स्वात्मस्फुरणरूप (प्रकरणपत्रिका पृष्ठ 157)।

2 परमात्मप्राप्त्यवस्थामात्रम्।

3 चित्तेन स्वात्मनोऽप्यानुभूतिः।

4 श्लोकातिव सम्बन्धाक्षेपपरिहार, पृष्ठ 107।

की शक्तियों को निष्क्रिय बना देता है और जब एक नई सृष्टि का संचालन होता है तो उन्हें फिर से जागरित करता है। प्रमाकर यह तो स्वीकार करता है कि विश्व संपटक भाग है, जिसका आदि भी है और अन्त भी है, किन्तु वह यह मानता है कि पूर्ण इकाई के रूप में विद्यन का न आदि है, न अन्त है। मनुष्यों तथा पशुओं के शरीरों की उत्पत्ति में हम किसी दीवीय सत्ता के हस्तक्षेप को नहीं देखते, क्योंकि वे अपने माता-पिता से उत्पन्न होते हैं। हम नहीं कह सकते कि परमाणु ईश्वर की इच्छा के अनुकूल कर्म करते हैं, क्योंकि हमारे अनुभव में प्रत्येक आत्मा उस शरीर पर कार्य करती है जो इसे मिला हुआ है। किन्तु परमाणु ईश्वर का शरीर नहीं है। यदि हम ईश्वर को शरीररूपी यन्त्र प्रदान करें भी, तो उस शरीर में क्रिया ईश्वर के ही प्रयत्न के कारण होगी। यदि वह प्रयत्न नित्य है तो परमाणु निरन्तर क्रियाशील रहेंगे। और न ही हम यह कह सकते हैं कि धर्म व अधर्म का कोई दीवीय निरोधक है, क्योंकि वे बुद्धिमत्पन्न व्यक्तियों से सम्बद्ध हैं। एक सत्ता, चाहे वह कितनी ही महान क्यों न हो, दूसरे के धर्म और अधर्म को नहीं जान सकती। ईश्वर अपनी इन्द्रियों अथवा मन के द्वारा दूसरों के धर्म को, जो अदृश्य है, प्रत्यक्ष नहीं कर सकता, क्योंकि वह उसके शरीर के बाहर है। धर्म और अधर्म पर ईश्वर के नियन्त्रण का क्या स्वरूप है, इसे समझना कठिन है। यह नियन्त्रण संयोग की अवस्था नहीं है, क्योंकि धर्म और अधर्म गुण हैं और संयोग द्रव्यों में ही सम्भव हो सकता है। यह समवाय की अवस्था भी नहीं है क्योंकि धर्म और अधर्म अन्य आत्माओं में समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं, और ईश्वर में नहीं रह सकते।¹

कुमारिल स्याय के उस मत की आलोचना करता है जो तर्कों के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है, और घोषणा करता है कि वेदों का निर्माण ईश्वर द्वारा हुआ है। यदि वेद, जिन्हें ईश्वर की कृति समझा जाता है, कहते हैं कि ईश्वर जगत् का स्रष्टा है, तो इस प्रकार के कथन का कोई मूल्य नहीं है।² यदि स्रष्टा ने जगत् को बनाया है तो इसे कौन प्रमाणित करेगा? फिर, वह जगत् का निर्माण कैसे करता है? यदि उसका कोई भौतिक शरीर नहीं है, तो उसे सृष्टिरचना की कोई इच्छा भी नहीं हो सकती। यदि उसका कोई भौतिक शरीर है तो वह स्वयं उसके कारण नहीं हो सकता, और इस प्रकार हमें उसके लिए एक अन्य स्रष्टा मानना होगा। यदि उसका शरीर नित्य माना जाए तो वह तिल घटकी से बना है, क्योंकि पृथ्वी आदि तत्त्व तो तब तक उत्पन्न नहीं हुए थे? यदि उसकी रचनात्मक क्रिया से पूर्व प्रकृति का अस्तित्व है, तो अन्य पदार्थों के अस्तित्व का निषेध करने का कोई कारण नहीं है। दुःखों से भरे इस सत्ता को उत्पन्न करने में ईश्वर का क्या प्रयोजन है? भूतकाल के कर्म की व्याख्या लागू नहीं होती, क्योंकि इससे पूर्व सृष्टि न थी। दया के कारण वह सृष्टि की रचना नहीं कर सकता, क्योंकि ऐसे प्राणी नहीं थे जिनपर दया दिखाई जा सके। इसके अतिरिक्त, इस मत के अनुसार केवल सुखी प्राणियों की ही रचना की जानी चाहिए थी। हम यह नहीं कह सकते कि ऐसी सृष्टि की रचना सम्भव नहीं है जिसमें दुःख का अथर्विद्यमान न हो, क्योंकि ईश्वर के लिए कुछ भी अवशेष नहीं है। किन्तु यदि किन्हीं कारणों से उसपर प्रतिबन्ध लगा हुआ है, तो वह सर्वशक्तिमान नहीं है। यदि सृष्टि की रचना ईश्वर के मनोरञ्जन के लिए है, तो उस प्रकल्पना से विरोध होता है जो कहती है कि ईश्वर सर्वथा सुखी है। इससे ईश्वर बहुत

1 सा : प्राभाकरमोक्षानु, पृष्ठ 80-87।

2 क्लौटवातिक, सम्बन्धासौ कर्षाद्वार, 114; चोदनासूत्र, 142।

अभिन्न कष्टदायक परिश्रम में पड़ जाएगा, और न ही ससार के विनाश की उसकी इच्छा सम्भक्त में आएगी। हम उसकी वाणी पर क्यों विश्वास करें? क्योंकि यदि उसने जगत् का निर्माण न भी किया हो तो भी अपनी शक्ति की महत्ता दिखाने को वह ऐसा कह सकता है।¹ यदि लक्ष्मण अपने धर्म की मात्रा के कारण अन्यों से भिन्न है, तो धर्म केवल वेदों के द्वारा ही सम्भव है, और इस प्रकार ये सृष्टि से पूर्ववर्ती हैं।² यदि यह कहा जाए कि परमाणु ईश्वर की इच्छा के अनुसार कार्य करते हैं, तो ईश्वरेच्छा कैसे उदय होती है? यदि अदृष्ट सरोखे किसी कारण से इसे प्रेरणा मिलती है, तो वही ससार का भी कारण हो सकता है।³ यदि ईश्वर अन्य वस्तुओं पर निर्भर करता है तो उसकी स्वतन्त्रता में अन्तर पड़ता है। यदि हम ईश्वर की इच्छा का आश्रय लेते हैं, तो ससार की व्याख्या के लिए वह पर्याप्त है, और कर्म की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती।

देवताओं के देहधारी स्वरूप के विषय में शबर का विचार है कि वेद उक्त स्वरूप के विषय में केवल स्तुति के विचार से रहते हैं। यह कहने का कि "हमने तुम्हारा हाथ पकड़ लिया है" अर्थ होता है कि हम तुम्हारी शरण में आ गए हैं।⁴ प्रभाकर और कुमारिल दोनों का मत है कि देवता देहधारी नहीं हैं। हम देवताओं की कृपा से अपने कर्मों का फल प्राप्त नहीं करते, और इसलिए उन्हें किसी प्रकार के भौतिक रूप की आवश्यकता नहीं है। यद्यपि मीमांसा के सस्थापकों ने देवताओं को किसी प्रकार की यथार्थता से सम्पन्न माना, परन्तु परवर्ती मीमांसक, मन्त्रों के महत्त्व पर बल देने की उत्सुकता में, तर्क करते हुए कहते हैं कि यज्ञकर्म को देवताओं के व्यक्तित्व से कोई सरोकार नहीं है, उसे मन्त्रों तक ही अपने ध्यान को सीमित रखना चाहिए। उनका मुकाब देवताओं को काल्पनिक मानने की ओर है और तो भी वे इसपर बल देते रहते हैं कि उन्हें आहुतिदा देने से पुरस्कार-प्राप्ति निश्चित है, चाहे उन्हें उद्दिष्ट वरके देने मन्त्रों से अलग उनका अस्तित्व ही न हो।⁵

पूर्वमीमांसा पर लिखे गए एक आधुनिक ग्रन्थ में इस प्रश्न पर मीमांसा के मत को वेदान्त के मत के साथ समन्वय करने का सुकल्पित प्रयत्न किया गया है।⁶ ऐसा तर्क दिया गया है कि यह ठीक है कि जैमिनि ईश्वर के पुरस्कारों का वितरण करनेवाले रूप का खण्डन करते हैं, परन्तु वह ईश्वर के सृष्टि का स्रष्टा होने का निषेध नहीं करते। जहाँ अन्य दर्शन-पद्धतियों के मत में ईश्वर जगत् का स्रष्टा भी है व फलों का प्रदाता भी है, वहाँ जैमिनि का विरोध यही है कि ईश्वर फलों का प्रदाता नहीं है। कोई भी पदार्थ जब मनुष्य को सुख या दुःख प्रदान करता है तो 'फल' कहलाता है। जब तक इसका सम्बन्ध किसी व्यक्ति के साथ सुख अथवा दुःख के रूप में नहीं है तब तक इसे 'फल' नहीं माना जा सकता।⁷ जब कर्म को 'फल' का कारण कहा जाता है तो इसका तात्पर्य यह होता है कि यह पदार्थ वे सुखोपशम का कारण है, केवल उसकी रचना से तात्पर्य नहीं होता। क्योंकि वादरायण अपने ग्रन्थ के तीसरे अध्याय में जैमिनि के मत पर

1 अष्टादशविंशत्युक्त्यादात्मैश्वर्यप्रवाणनाउ 60।

2 एतद्वर्तिन सम्बन्धाद्येषपरिहार 44 72 114 16।

3 वही 72 73।

4 10 1 9 पर शबर को देखिए।

5 दण्डि आश्वेध देवतान्त्र्यपरिचार।

6 पी० शास्त्री पूर्वमीमांसा पृष्ठ 3।

7 आश्वेधाय 3 2, 33।

विचार करता है, इसलिए वह जैमिनि के इस मत पर आक्षेप करता है कि ईश्वर नहीं बल्कि अपूर्व पुरस्कारों के वितरण का कारण है। यदि जैमिनि ने ईश्वर को स्रष्टा मानने से निषेध किया होता, तो बादरायण ने निश्चित रूप से इसका खण्डन दूसरे अध्याय में किया होता, जो प्रतिपक्षियों की आलोचना के लिए ही रखा गया था। जैमिनि ने अनुभव किया कि यदि संसार की अममान-ताओं का एकमात्र उत्तरदायित्व अकेले ईश्वर पर होता, तो वह पलपाट तथा झूटा के दोषों से मुक्त न हो सकता, और इस कारण मनुष्यों के नानाविध भाग्यो का कारण उसने उनके पूर्व आचरण को ही ठहराया। यह समाधान निश्चय दिलानेवाला नहीं है, क्योंकि इससे पूर्व कि हम वस्तुओं से मुख अथवा दुःख की प्राप्ति कर सकें, उनका पहले अस्तित्व आवश्यक है। यदि अपूर्व हमारे मुखों और दुःखों का वितरण करनेवाला है, तो इसे जगत् का स्रष्टा भी होना चाहिए। यदि सृष्टिरचना के लिए ईश्वर आवश्यक है, तो अपूर्व केवल धर्म का सिद्धान्त होना चाहिए, जिसका ध्यान ईश्वर ने सृष्टि-रचना में रखा है। माक्षात् अथवा परीक्ष रूप में जैसे भी हो, ईश्वर जगत् का स्रष्टा तथा फलों का प्रदाता भी बन जाता है।

पूर्वमीमांसा के अन्दर का दृश्य स्थान इतना मन्तोषजनक था कि परवर्ती लेखक गुप्त मार्ग से ईश्वर को ले आए। अपूर्व का अचेतन तत्त्व उन सामान्यसम्पूर्ण परिणामों को जो इसने धारण उत्पन्न हुए वही जाते हैं, प्राप्त नहीं कर सकता, इस आलोचना में जो बल था उसे अनुभव किया गया।¹ धर्मः-धर्मः द्वितीय सिद्धान्त का प्रवेश हुआ। किन्तु इस सर्वोपरि प्रभु का कर्मविधान के अधीन होना आवश्यक नहीं है, क्योंकि कोई भी अपने ही स्वरूप के अधीन नहीं होता। कर्मविधान ईश्वर की निरन्तरता को व्यक्त करता है। जब कुमारिल यह स्वीकार कर लेता है कि कर्म और उपासना दोनों मोक्षप्राप्ति के लिए आवश्यक हैं, तो वह ईश्वर के अस्तित्व को निश्चित रूप से मानता है, यद्यपि निःसन्देह यह तर्क दिया जाता है कि उपासना भी एक प्रकार का कर्म है जो स्वयं अपने उचित फल को उत्पन्न करता है। यह प्रकट है कि बहुत पहले ही यह अनुभव कर लिया गया था कि मीमांसादर्शन यदि ईश्वरवाद से अपना सम्बन्ध नहीं जोड़ता तो विचारवान पुरुषों को सत्तोप प्रदान न कर सकेगा। इसलिए आपदेव और लीलाक्षिभास्कर घोषणा करते हैं कि यदि धर्म का सम्पादन सर्वोपरि प्रभु के सम्मान में किया जाता है तो यह उच्चतम कल्याण की प्राप्ति कराएगा। इस प्रवृत्ति को अपनी पूर्ण सीमा तक वेदान्तदेशिक के सदैव मीमांसाग्रन्थ में पहुँचाया गया है।

पूर्वमीमांसा में नैतिक पक्ष पर बल दिया गया है। कर्म के स्थिर सिद्धान्त को संसार की परम यथार्थता समझा गया है। ईश्वर न्यायपरायणता अथवा धर्म है। धर्म की विषयवस्तु वेदों में रखी गई है, और वेद, केवल ईश्वर के मन की प्रकाश में लाते हैं। कुमारिल कहता है : “यह शास्त्र जिसे वेद कहा जाता है, जो शब्दों के रूप में ब्रह्म है, एक सर्वोपरि आत्मा का स्थापित किया हुआ है।”² कुमारिल अपनी पुस्तक का प्रारम्भ शिव के प्रति प्रार्थना से करता है : “मैं उसे प्रणाम करता हूँ जिसका शरीर विशुद्ध ज्ञान

1. भाष्यो, 3, 2, 41।

2. शब्दब्रह्म नि यन्वेद आस्तं वेदावयवमुच्यते।

तदवधिष्ठित सर्वभेदेन परमात्मना ॥ (तन्त्रवार्तिक, पृष्ठ 719।)

सातवां अध्याय

वेदान्तसूत्र

प्रस्तावना—शूरावर तथा सूत्र की रचना का भाव—अन्य
सम्प्रदायों के साथ संबंध—अध्यात्म-विद्या संबंधी विचार—उपसंहार ।

1. प्रस्तावना

वेदान्तदर्शन पर विशेष ध्यान देना केवल इसलिए आवश्यक नहीं कि इसका दार्शनिक महत्त्व है अपितु इसलिए भी आवश्यक है क्योंकि भारत देश के धर्म में यह अंतर्भूत है और इस देश में यह अन्य सभी विचारपद्धतियों की अपेक्षा अधिक जीवित रूप में विद्यमान है। आधुनिक समय के हिन्दू विचारकों का जन्म के विषय में जो दृष्टिकोण है उसका निर्णय करने में वेदान्त का ही किसी न किसी रूप में प्रमुख भाग है।

'वेदान्त' शब्द का यौगिक अर्थ है—वेद का अन्त, अथवा वेदसिद्धान्त जो वेदों के अन्तिम अध्यायों में प्रतिपादित किए गए हैं, और ये ही उपनिषदें हैं। उपनिषदों के विचार भी वही हैं जो वेद का अन्तिम अथवा वेदों का सार¹ हैं। वेदान्तसूत्र का दूसरा नाम ब्रह्मसूत्र भी है, क्योंकि यह ब्रह्म-सम्बन्धी सिद्धान्त की व्याख्या है और शारीर-कर्म² भी इसी का एक अन्य नाम है इसीलिए कि यह निरुपाधिक आत्मा की अभिव्यक्ति के विषय में प्रतिपादन करता है। जहाँ एक ओर जैमिनि का कर्मभोमांसा ग्रन्थ वेदविहित धर्म तथा उसके फलफल का अनुसंधान करता है वहाँ बादरायण का उत्तरभोमांसा-दर्शन उपनिषदों के दार्शनिक व ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी विचारों का वर्णन करता है। दोनों एकत्र मिलकर सम्पूर्ण वेद के प्रतिपाद्य विषयों का प्रमवद्ध अनुसंधान करते हैं।³ उपनिषदें केवलमान सत्य के प्रति विविध दृष्टिकोणों से किए गए दृष्टिपातों की एक शृंखला हैं, किन्तु महत्त्वपूर्ण प्रश्नों पर अन्तिम रूप से विचार करने के प्रति प्रयास नहीं है। तो भी ऐसे व्यक्तियों के ऊपर जो उन्हें ईश्वरीय प्रेरणा द्वारा प्राप्त सत्य करके मानते हैं, यह दर्शन का उत्तरदायित्व है कि उपनिषदों की शिक्षाएं एक संगतरूप में परिपूर्ण इकाई हैं और बादरायण का प्रयास इसी प्रकार के प्रमवद्ध कार्य की दिशा में है। उसका ग्रन्थ प्रमवद्ध दर्शन न होकर ईश्वरज्ञान-विषयक एक व्याख्या है। "बादरायण के ग्रन्थ का उपनिषदों के साथ वही सम्बन्ध है जैसा कि त्रिचिन्तन रुद्रिवादियों का 'भू टेन्टामेण्ट' के साथ है। यह उपनिषदों की शिक्षाओं का अनुसंधान करता है, जो ईश्वर, जगत् तथा आत्मा के संसारचक्र में प्रमण के विषय में तथा मोक्ष की अवस्थाओं के विषय में है। यह प्रत्यक्ष में दिखाई पड़ने वाली सिद्धान्त-सम्बन्धी असंगतियों का निराकरण

1 "निर्णय तैत्तिरीय वेदे वेदान्ताः सृष्टिनिष्ठिताः" (मुक्तिरूपनिषद्)। गौतम ने उपनिषदों तथा वेदान्त (22-9) में भेद किया है, किन्तु परम्परा के अनुसार बराबर यहो माना जाता रहा है कि उपनिषदों के अनुयायी वेदान्त के अनुयायी हैं।

2 शरीर, देह।

3 सुमना कीलिए, वेदान्तसम्बन्धितुमवधानार्थत्वात् सुवाचाम् (शाकरभाष्य, 1:1, 1)।

करता है, उन्हें परस्पर कमबद्ध रूप में जोड़ता है, और विशेष करके इसका उद्देश्य विरोधियों के आक्षेपों से बचाना है।¹ पांच सौ पचपन सूत्रों के अन्दर, जिनमें से प्रत्येक दो या तीन शब्दों से बने हैं, समग्र दर्शन का परिष्कार किया गया है। सूत्र अपने-आपमें विजड अर्थ नहीं देते, किन्तु सब कुछ उनके भाष्यकार के ऊपर निर्भर करता है। उन्हें प्रोटियस के समान किसी नियमित रूप में नहीं पकड़ा जा सकता। उनकी शिक्षाओं की व्याख्या कभी तो साकार ईश्वरवाद के उज्ज्वल प्रकाश में की जाती है और कभी-कभी अस्पष्ट भाववाचक निरपेक्षवाद के रूप में की जाती है। वास्तिकवाद के विभिन्न सम्प्रदायों में बहुत प्रारम्भ से ही भिन्न-भिन्न विचार-परम्पराएँ स्थापित हो गई थी, जिन्हें शंकर तथा रामानुज प्रभृति विचारकों ने लेखबद्ध किया। टीकाकारों ने जिनमें प्रमुख है शंकर, भास्कर, यादवप्रकाश, रामानुज, केशव, नीलकण्ठ, मध्व, बलदेव, बल्लभ तथा विज्ञानभिक्षु,² एक समान विचारधारा का परिष्कार नहीं किया और इसलिए इस विषय का निर्णय करना कि इनमें से किसको सूत्र के ठीक-ठीक समझने के लिए पथ-प्रदर्शक माना जाए, सरल कार्य नहीं है, क्योंकि इनकी टीकाएँ ऐसे समय में लिखी गईं जबकि वे सिद्धान्त अत्यन्त गम्भीर सण्य तथा वादविवाद के विषय बन चुके थे। वे अपनी-अपनी व्याख्याओं का विकास पूर्व-निर्धारित मतों के आधार पर ही करते हैं, यहाँ तक कि कभी कभी शब्दों के घात्वर्थ तथा स्पष्ट अर्थों को भी दृष्टि से ओझल कर देते हैं, जिससे कि वे सन्दर्भ को खींच-खाँचकर अपने दार्शनिक सिद्धान्तों की सचाई को सिद्ध करने में प्रयोग कर सकें। सूत्र ऐसे दुर्लभ ग्रन्थों में से एक ग्रन्थ है, जिसमें से प्रत्येक व्यक्ति को अपना अभिलषित सिद्धान्त अपनी-अपनी योग्यता के अनुसार प्राप्त हो सकता है।

वादरायण के ग्रन्थ में वेदान्त के अन्य शिक्षकों के उल्लेखों से यह स्पष्ट विदित है कि उस समय उपनिषदों की कितनी ही स्वतन्त्र व्याख्याएँ, जो वादरायण की व्याख्याओं से भिन्न थी, प्रचलित थी।³ जिस समय वादरायण ने अपने सूत्र का निर्माण किया उस समय भी परस्पर से मुक्तारमा⁴ के लक्षण-सम्बन्धी तथा जीवात्मा के ब्रह्म के साथ सम्बन्धपरक मुख्य मुख्य विषयों में भी परस्पर मतभेद विद्यमान थे।⁵ आश्चर्य की सम्मति है कि जीवात्मा का ब्रह्म के साथ भेदाभेद-सम्बन्ध है, अर्थात् जीवात्मा ब्रह्म से न तो नितान्त भिन्न है

1 ब्रह्मसूत्र 5 पृष्ठ 21।

2 भारतीय परम्परा के अनुसार गुरु को भी सर्वप्रथम टीकाकारों में माना गया है, शंकर ने अपने पूर्वमीमांसाभाष्य में वृत्तिकार उपपन्न का नाम लिया है। शंकर का भी यह मत है (3 3 53)। रामानुज और उसके अनुयायी उसे बौधायन कहते हैं। वेदान्तदीपिका की धोषणा है कि उत्त एक ही व्यक्ति को दोनो नामों से पुकारा गया है। दामिड टंक भट्टप्रपञ्च शारद्वि कापदि ब्रह्मविद और गृहदेव की टीकाएँ उपलब्ध नहीं हैं। ऐसा प्रतीत होता है। हम आकरभाष्य 1 1 4 1 2 23 1 3 19, 1 4, 12 4 3 14।

3 वादरी (1 2 30 3 1, 11 4 3 7 4 4 10) बौद्धलोमि (1 4 21 3 4 45 4 4, 6) आश्वरथ्य (1 2 29 1 4 20) काशकृतस्मृत (1 4 22) कार्पाजिनि (3 1 9), आद्वेय (3 4 44) और जैमिनि। महाभारत में भी इनके मतों का वर्णन नहीं है।

4 4 3 7 14 4 4 5 7।

5 1 4 20 22।

और न ही नितान्त अभिन्न है।¹ औदुलोमि का मत है कि मोक्ष से पूर्व जीवात्मा ब्रह्म से सर्वथा पृथक् तथा भिन्न रहता है—मोक्ष अवस्था में ब्रह्म के अन्दर सर्वथा लीन हो जाता है² और काशकृत्स्न का विचार है कि जीवात्मा तथा ब्रह्म परस्पर सर्वथा तादात्म्य-सम्बन्ध से हैं और ब्रह्म ही किसी न किसी रूप में अपने को जीवात्मा के रूप में प्रकट करता है।³ परवर्ती टीकाकार भी उक्त मतों में से ही एक मत को स्वीकार करते हैं। यह प्रकट है कि उपनिषदें स्वयं पर्याप्त विवाद का विषय रही हैं और बादरायण का वेदान्तविषयक विचार एक प्रमुख विचार-सम्प्रदाय का निष्कर्ष है, यद्यपि अन्यान्य सम्प्रदाय भी, जो पर्याप्त मात्रा में प्रसिद्ध थे विद्यमान थे।

2. सूत्रकार तथा सूत्र की रचना का काल

शंकराचार्य से आरम्भ करके बराबर परम्परा यही रही है कि वेदान्तसूत्र के कर्ता बादरायण हैं। चूँकि बादरायण का नाम अनेक स्थलों पर अन्य पुरुष⁴ में आया है इसलिए स्वभावतः मन में यह शंका उत्पन्न होती है कि बादरायण इसका रचयिता नहीं है।⁵ किन्तु प्राचीन भारत में इस प्रकार अन्य पुरुष के प्रयोग का कोई असाधारण रिवाज नहीं था और इससे रचयिता कोई अन्य व्यक्ति है इस प्रकार की अर्थापत्ति न निकाली जानी चाहिए। भारतीय परम्परा के अनुसार, वेदान्तसूत्र का रचयिता बादरायण तथा व्यास एक ही व्यक्ति हैं। शंकर के अनुयायी, गोविन्दानन्द, आचस्पति और आनन्द गिरि व्यास तथा बादरायण को एक ही बताते हैं। रामानुज, मध्व, वल्लभ और वलदेव वेदान्त-सूत्र का रचयिता व्यास को बताते हैं। कहीं-कहीं इस मत का खण्डन इस आधार पर किया जाता है कि जैमिनि, जिसका उद्धरण बादरायण ने स्थान-स्थान पर दिया है, व्यास का शिष्य था, यदि हम महाभारत, विष्णुपुराण तथा भागवत पर गौरा करें, और इस प्रकार जैमिनि तथा बादरायण के ग्रन्थों में पारस्परिक उल्लेख गुरु व शिष्य के सम्बन्ध में परस्पर संगत नहीं बैठते। शंकर, गोविन्दानन्द तथा आनन्दगिरि का मत है कि इसमें असंगति कुछ नहीं है।⁶ किन्तु स्वयं शंकराचार्य का इस विषय में क्या मत था यह स्पष्ट नहीं ज्ञात होता।⁷

1 1. 4, 20।

2 1. 4, 22।

3 1. 3, 26, 1 : 3, 33; 3 : 2, 41, 3 : 4, 1, 3 : 4, 8; 3 : 4, 19; 4 : 3, 15; 4 : 4, 7, 4 : 4, 12।

4 उदाहरण के लिए ह्युयन का तर्क है कि जैमिनि और बादरायण ने श्रद्धा, जिनमें से प्रत्येक में अपना तथा दूसरे का उद्धरण है, किसी परवर्ती सम्पादक ने एक ग्रन्थ में सङ्गृहीत कर दिए, जिसके ऊपर उपर्युक्त ने टीका लिखी और अन्तिम पूर्वभोगात्मा के ऊपर शबरभाष्य तथा ब्रह्मसूत्रों पर शंकर-भाष्य का आधार हुआ ('द्यूनन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त सूत्रा', पृष्ठ 24, पादटिप्पणी 17)।

5 देखें, वेल्लानकर : 'मल्लिपल और शिष्य आफ दि वेदान्त सूत्रा',—'इण्डियन फिलामफिकल रिव्यू', अक्टूबर 1918, में और अभयकुमार गुहाचर 'जीवात्मा इन ब्रह्मसूत्रा', पृष्ठ 8।

6 शंकर ब्रह्मसूत्र पर की गई अपनी टीका के एक वचन में लिखता है कि द्वार में कलियुग के प्रति सज्जनगणों में एक प्राचीन श्रद्धा तथा वैदिक शिक्षक अपान्तरतमय विष्णु की प्रेरणा से ब्रह्म-द्वैपायन नाम से उत्पन्न हुआ। चूँकि शंकर ने यह नहीं कहा कि यह ब्रह्मद्वैपायन ब्रह्मसूत्रों का

ब्रह्मसूत्र में सांख्य, वैशेषिक तथा जैन और बौद्ध सम्प्रदायों के मतों की ओर भी परीक्ष सकेत पाया जाता है। शंकर, रामानुज, मध्व, और बल्लभ 2 3 45 और 4 1 10, में ऋग्वेद गीता के उल्लेखों (15 7 8, 24), और उक्त आचार्यों में से प्रथम तीन, अर्थात् शंकर, रामानुज और मध्व, 4 1 10 में गीता (7 11) के उल्लेख के बारे में एकमत हैं। सूत्रों में वर्णित अनेकों नाम श्रौत सूत्रों में भी पाए जाते हैं, यथा आश्वलायन में आश्वमेध, कात्यायन में वादरि, काण्वजिनि और काशकृत्स्न, तैत्तिरीय प्रातिसारयसूत्र में आत्रेय। बौद्धायन के गृह्यसूत्र में आत्रेय, काशकृत्स्न तथा वादरी के नामों का उल्लेख है, इसी प्रकार भारद्वाज गृह्यसूत्र में भी आत्रेय का उल्लेख है। काशकृत्स्न एक अत्यन्त प्राचीन टीकाकार है। पाणिनि अष्टाध्यायी पर रचित महाभाष्य में औड़लोमी का उल्लेख आया है।¹ गरुडपुराण पद्मपुराण और मनुस्मृति में वेदान्तसूत्र का उल्लेख है और हरिवंश में, जिसे ह्योर्गिस ने 200 वर्ष ईसा के पश्चात् का बना हुआ माना है, इस विषय के स्पष्ट उल्लेख पाए जाते हैं। कीच का मत है कि बादरायण का समय 200 वर्ष (ईसा के बाद) से आगे का नहीं माना जा सकता।² भारतीय विद्वानों का मत है कि उक्त सूत्र का निर्माण 500 से 200 वर्ष ईसापूर्व के बीच के काल में हुआ। फ्रेजर इसे 400 वर्ष ईसापूर्व का बताता है।³ मैक्समूलर का कहना है, "भगवद्गीता का जो कोई भी काल हो (और यह महाभारत का एक भाग है), वेदान्तसूत्र और बादरायण का काल अवश्य इससे पूर्व होना चाहिए।"⁴

3. अन्य सम्प्रदायों के साथ सम्बन्ध

बादरायण के वेदान्त का जैमिनि के मीमांसादर्शन के साथ ठीक-ठीक सम्बन्ध क्या है इसे भिन्न-भिन्न टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न रूप में बतलाया है।⁵ रामानुज वृत्तिकार से सहमत होकर मानता है कि दोनों मीमांसादर्शन एक ही ग्रंथ

रचयिता है इसलिए विद्विक्कमैन और उसके पश्चात् तैत्तल इस परिणाम पर पहुँचे कि शंकर की दृष्टि में दोनों व्यक्ति भिन्न थे (ए नाट ऑन बादरायण जनल आफ एशियाटिक सोसाइटी बम्बई खंड 16 1881 पृष्ठ 190)। जहाँ भी शंकर ने व्यास का उद्धरण दिया है वहाँ कहीं भी ऐसा संकेत नहीं मिलता कि व्यास गृह्यसूत्रों का रचयिता है (2 1 12, 2 3, 47)। भगवद्गीता तथा महाभारत के शान्तिपर्व के अनेकों उल्लेख गृह्यसूत्रों में हैं इसलिए यदि हम टीकाकारों की रायों को स्वीकार करें, अर्थात् सूत्रों का रचयिता तथा महाभारत का लेखक एक ही है, तो उक्त सत्य का तात्पर्य सरलता से समझ में नहीं आ सकता।

1 4 1, 14।

2 कर्ममीमांसा पृष्ठ 6। किंतु जैकोबी का विश्वास है कि सूत्र का निर्माण 200 और 450 वर्ष ईसा के पश्चात् के बीच हुआ (जर्नल आफ दि अमेरिकन ओरियंटल सोसाइटी, 1911)।

3 'सिंदरेरी हिस्टरी आफ इण्डिया', पृष्ठ 196।

4 'सिक्स सिंदरेरी आफ इण्डियन फिलोसफी', पृष्ठ 113। गृह्य, 'जीवात्मन इम दि ब्रह्मसूत्र'।

5 बादरायण ने जैमिनि का अनेक स्थान पर उल्लेख किया है यथा 1 2, 28, 1 2, 31, 1 3, 31, 1 4, 18, 3 2, 40, 3 4, 2, 3 4, 18, 3 4, 40, 4 3 12, 4 4 5, 4 1, 11।

से सम्बन्ध रखते हैं, किन्तु शंकर का मत इससे भिन्न है। यह सम्भव है कि दोनों प्रारम्भ में एक ही सामान्य ग्रंथ के दो भाग रहे हों।¹ दोनों मीमांसादर्शन गुरुरन, वैदिक दर्शन हैं और प्रारम्भ में तथा मुख्यरूप में धृति अथवा वेद अर्थात् ईश्वरीय ज्ञान के भाष्यरूप में थे। बादरायण ने न्याय का कही भी उल्लेख नहीं किया। योग को सांख्य के साथ जोड़ा जाता है और सांख्य की जो समालोचनाएँ हैं वे सब योग के ऊपर भी पड़ती कही जाती हैं।² सांख्य का संप्रदान बहुत विस्तार के साथ मिलता है।³ और अनेक स्थलों पर उसका उल्लेख पाया जाता है।⁴ यही एक ऐसा दर्शन है जिसके प्रति अत्यन्त बादर-भाव दिखाया गया है, कुछ तो इसलिए कि इसके प्रतिपादित सिद्धान्त बादरायण को भी अभिमत है और कुछ इसलिए कि इसके समर्थन मनु तथा व्यास सत्तोके ऋषियों ने किया है।⁵ वैशेषिक के सिद्धान्तों की समालोचना की गई है⁶ और हमें ज्ञात होता है कि बादरायण के समय में वैशेषिक दर्शन की वृत्ति अधिक नहीं थी। बौद्धमत के अनेक सम्प्रदायों, लोकायत और भागवत के सिद्धान्तों पर भी विवाद मिलता है।⁷ सूत्र के रचयिता के ऊपर भगवद्गीता तथा भागवतों के आस्तिकवाद का पर्याप्त मात्रा में प्रभाव हुआ है।

4. अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी विचार

वेदान्तसूत्र चार अध्यायों में विभक्त है। प्रथम अध्याय में ब्रह्म का आधारभूत यमार्थता के रूप में प्रतिपादन किया गया है। उपर विषय के ऊपर जो भिन्न भिन्न वैदिक मत हैं उनका सम्बन्ध करना इसका प्रयोजन है। धर्म के सम्बन्ध में कोई भी व्याख्या हो तथा ईश्वर, आत्मा और जगत् के सम्बन्ध में कोई भी समाधान हो, इन सबके लिए ऐसे व्यक्तियों के धार्मिक अनुभवों का विचार करना आवश्यक होता है, जो धोषणापूर्वक कहते हैं कि उन्होंने निरयसता के दर्शन किए हैं, और प्रत्येक दार्शनिक सिद्धान्त को समीक्षप्रद बनने के लिए मूलकाल के ऋषियों के लेखक अनुभवों के अन्दर सम्बन्ध स्थापित करना आवश्यक है। पहले अध्याय में हमें ब्रह्म के स्वरूप एवं इस दृश्यमान जगत् तथा जीवात्मा के साथ उसके सम्बन्ध का वर्णन मिलता है। दूसरे (अविरोध) अध्याय में उक्त विचार के ऊपर जो आपत्तियाँ उठाई गई हैं उनका समाधान किया गया है और विरोधी सिद्धान्तों की समालोचना की गई है। इसके अन्दर ईश्वर के ऊपर जगत् किस रूप में निर्भर है इसका भी विवरण कराया गया है तथा उस ईश्वर के भीतर से

1 देखें, ब्रह्मसूत्रों पर रामानुजाचार्य, 1 2, 1। जैकोबी - 'जर्नेल ऑफ दि अमेरिकन ओरिएण्टल सोसाइटी', 1910। ह्यूग्स ने पुण्ड्रे 'टेस्टामेंट' के अन्तर्गत नवे 'टेस्टामेंट' की रचना होने की उपाया दी है, जहाँ विषय से बड़ा जीवन आध्यात्मिक जीवन में बदलता है ('ह्यूग्स सिस्टम ऑफ दि वेदान्त', पृष्ठ 20)।

2 2 1, 3।

3 1 1, 5-11, 1 : 4, 1-13, 2 : 1, 1-12, 2 : 2, 1-10।

4 1 1, 18, 1 2, 19; 1 : 2, 22; 1 : 3, 3; 1 : 3, 11, 1 : 4, 28; 2 : 1, 29;

2 - 3, 51, 4 2, 21।

5 देखें, ब्रह्मसूत्रों पर सांख्यशास्त्र, 1 : 4, 28।

6 2 : 2 11-17।

7 देखें, 2 2 1-45; 1 : 4, 28; 3 : 3, 53-54।

क्रमिक विकास तथा उसीके अन्दर पुनर्विलय का भी वर्णन दिया गया है और अन्तिम भाग में¹ आत्मा के स्वरूप, उसके गुण, ईश्वर, शरीर तथा अपने कर्मों के साथ सम्बन्ध के विषय में रोचक मनोवैज्ञानिक विवेचन भी दिया गया है। तीसरे अध्याय में ब्रह्म-विद्या की प्राप्ति के साधनों तथा उपायों पर विचार किया गया है। इसमें हमें पुनर्जन्म और साधारण मनोवैज्ञानिक² तथा ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी³ विषयों पर भी विवेचन मिलता है जिसके साथ श्रुतिभाष्य सम्बन्धी अनेक टिप्पणियाँ भी हैं। चौथे अध्याय में ब्रह्मविद्या के पुरस्कारों का प्रतिपादन है। इस अध्याय में कुछ व्योरे के साथ मृत्यु के पश्चात् आत्मा का निष्क्रमण तथा दोनों मार्गों, अर्थात् देवयान तथा पितृयान, द्वारा संचार तथा उस मुक्ति के स्वरूप का भी वर्णन है ब्रह्मा से लौटकर फिर ससारचक्र में आगमन नहीं होता है। प्रत्येक अध्याय में चार हिस्से (पाद) हैं और प्रत्येक हिस्से में जो सूत्र हैं वे किसी न किसी वर्ग के अन्तर्गत आ जाते हैं, जिन्हें अधिकरण की सजा दी गई है। भिन्न-भिन्न टीकाकारों में पाठभेद भी कहीं-कहीं पाया जाता है, किन्तु ये सब भेद कुछ महत्त्व के नहीं हैं।⁴

वादरायण वेद को नित्य मानता है⁵ और शास्त्रप्रमाण ही उसकी दृष्टि में बहुत महत्त्वपूर्ण है।⁶ वह स्पष्टरूप में घोषणा करता है कि तर्क अथवा विचार के द्वारा अध्यात्मज्ञान सम्बन्धी मत्स्य की प्राप्ति सम्भव नहीं है।⁷ वह यह भी स्वीकार करता है कि ज्ञान के दो ही स्रोत (साधन) हैं, अर्थात् श्रुति और स्मृति, और वह इन्हें प्रत्यक्ष, तथा अनुमान के⁸ नाम से पुकारता है, सम्भवतः इसलिए कि स्मृति, जैसाकि शंकर का सुभाव है कि स्मृति को ज्ञान के आधार (प्रामाण्य) की आवश्यकता होती है जबकि श्रुति को नहीं, क्योंकि वह स्वतः प्रमाण है। ईश्वरीय ज्ञानरूप श्रुति को, जो स्वतः प्रकाशित है, प्रत्यक्ष माना गया है। श्रुति से वादरायण का तात्पर्य उपनिषदों से है और स्मृति से उसका तात्पर्य भगवद्गीता, महाभारत तथा मनुस्मृति से है। जिस प्रकार सांसारिक ज्ञान में अनुमान का आधार प्रत्यक्षज्ञान है, इसी प्रकार स्मृति का आधार श्रुति है। वादरायण अन्य किसी प्रमाण को नहीं मानता। वह इस जीवन को दो भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में विभक्त करता है, एक जो विचार का विषय है और यह प्रकृति का क्षेत्र है जिसके अवयव हैं मन, बुद्धि तथा अहंभाव, और दूसरा क्षेत्र है अचिन्त्य, और वह ब्रह्म है। दूसरे क्षेत्र में केवल शास्त्र ही हमारे पथप्रदर्शक हैं।⁹ ऐसा एक भी तर्क जो वेद के अनुकूल नहीं है, वादरायण की दृष्टि में निरर्थक है। तर्क का प्रारम्भ विभिन्न लक्षणों से होता है। किन्तु ब्रह्म के विषय में हम यह नहीं कह सकते कि यह अन्य गुणों से शून्य तथा अमुक-अमुक लक्षणों से युक्त है। इसलिए तर्क अन्नदृष्टि-सम्बन्धी ज्ञान के अधीन है¹⁰ और वह

1 2 3 15 और जाने भी।

2 3 2 1, 10।

3 3 2, 11-41।

4 देखें धनवात्सकर 'दो मल्लिपल आधारशिव आफ दि वेदान्त सूत्राज, पृष्ठ 144-45, 'इण्डियन फिलॉसॉफिकल रिव्यू'।

5 1 3, 29।

6 1 1, 4।

7 2 1, 11।

8 1 3, 28, 3 2, 24, 4 4, 20।

9 1 1, 3, 2 1, 27।

10 2 1 6, 2 1, 11।

अन्तर्दृष्टि मिलित तथा समाधि के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है।¹

वेदान्तसूत्र के अनुसार, मीरय में वर्णित पुरुष और प्रकृति स्वतन्त्र पदार्थ नहीं हैं, किन्तु एक ही यथार्थसत्ता के परिचित रूप हैं। यथार्थ अनन्ती का अनेकत्व सम्भव ही नहीं। एकमात्र अनन्त सत्ता, अर्थात् ब्रह्म, को ही उपनिषदों में वर्णित सर्वोच्च यथार्थसत्ता का रूप बताया गया है। प्रथम अध्याय में उपनिषदों में दिए गए ब्रह्म संबंधी अनेक वर्णनों के ऊपर हमें विचार-विमर्श मिलता है।² वही जगत् का उद्भव स्थान, आधार तथा अन्त है,³ जो विद्वत् का निमित्त तथा उत्पादान भी है। वह बिना साधनों के सृष्टि की रचना करता है।⁴ ब्रह्म को यथार्थता का एक मनोवैज्ञानिक प्रमाण प्रगाढ़ विद्या (मुद्रुप्ति) की अवस्था की साक्षी में मिलता है।⁵ ब्रह्म को जट्टरूप-प्रधान अथवा जीवात्मा के साथ न विच्छेद देना चाहिए। उसके अन्दर सब धर्म जोत-प्रोत हैं।⁶ और वही आन्तरिक विद्या तथा पञ्चप्रदशक है।⁷ उसमें निर्मेतता, सत्यार्थ, सर्वज्ञता, सर्व-शक्तिमत्ता आदि गुण विद्यमान हैं।⁸ उसके ब्रह्माण्ड-सम्बन्धी रूपों का भी प्रतिपादन किया है। वह विश्वारम्भ जोति है, सूर्य में जो स्वर्णमय पुरुष है वह वही है, आकाश भी वही है, तथा विद्वत्तया वायु अथवा प्राण भी वही है।⁹ जीवात्मा में प्रकाश (ज्योति) भी वही है।¹⁰ मनुष्य के हृदय में उसका निवास है।¹¹ इसी रूप में उसका चिन्तन करना चाहिए, और हमें स्वतन्त्रता से यह है कि हम सर्वव्यापक ईश्वर को एक परिमित देस के अन्दर विद्यमान भी मान ले सकते हैं। समस्त पदार्थों का परम अविच्छेद एकमात्र सर्वोपरि कारण है और वही प्रत्येक पदार्थ का स्रोत तथा एकमात्र यथार्थ पूजा और श्रद्धा के योग्य है।¹²

जट पदार्थ तथा चेतन जीवात्मा सर्वोपरि सत्ता के साथ किस प्रकार सम्बद्ध है ? क्या हम इसे उसी प्रकार समझें जैसा कि सीता में बतलाया गया है, अर्थात् एकमात्र यथार्थसत्ता के ही यह उच्चतम तथा निम्नतम श्रेणी के अभिव्यक्त रूप हैं ? वृत्त इस विषय में हमें कोई स्पष्ट मार्ग नहीं दिखाता। उपनिषदों के सृष्टि-सम्बन्धी विचार की अस्पष्टता इसमें भी पाई जाती है। ब्रह्म जो स्वयं अजन्मा है तथा नित्य है।¹³ सम्पूर्ण विश्व का कारण है।¹⁴ प्रत्येक भौतिक तत्त्व ब्रह्म के द्वारा रचा गया है।¹⁵ यदि प्रारम्भिक तत्त्वों के अन्दर गति होने से जगत् का विकास हुआ तो भी वह शक्ति जिसके द्वारा उसका विकास सम्भव हुआ, ब्रह्म के द्वारा ही की गई। जैसा कि कहा जाता है ब्रह्म तत्त्वों की रचना करके स्वयं उनके अन्दर प्रविष्ट हो गया और उस तत्त्वों में स्थित यह ब्रह्म ही है

1 3 2, 24।

2 1. 2 और 3।

3 1 1, 2।

4 2 : 1, 23-27।

5 1 1, 9।

6 2 1, 37।

7 1 1, 20।

8 1 : 2, 1-2, 2 : 1, 30।

9 1 - 1, 20-23।

10 1 : 1, 24।

11 1 : 2, 7।

12 1 : 1, 7।

13 2 : 3, 9।

14. 1 : 1, 5, 1 : 2, 1, 2 : 1, 22, 1 : 1, 22।

15 2 : 3, 7।

जो अन्त्यान्य पदार्थों की सृष्टि को कार्यरूप में परिणत करता है।¹

यह पहले बतलाया जा चुका है कि ब्रह्म ही जगत् का उपादान कारण और ब्रह्म ही निमित्त कारण है।² ब्रह्म सब पदार्थों का स्रष्टा है और अपने को सब पदार्थों के रूप में परिणत कर देता है, जैसेकि मिट्टी अथवा सोना ही मिट्टी तथा सोने के पदार्थों के रूप में परिणत हो जाते हैं। सूत्र में³ कारण तथा कार्य के परस्पर सम्बन्ध के स्वरूप के विषय में अर्थात् ब्रह्म तथा जगत् पर विचार किया गया है। कारण और कार्य के तादात्म्य-सम्बन्ध को दो दृष्टान्तों के द्वारा समझाया गया है। ठीक जिस प्रकार कपड़े का एक धाग जब लिपटा हुआ रहता है, तो अपने स्वरूप को ठीक-ठीक प्रकट नहीं करता, किन्तु जब उसे फैलाया जाता है तभी अपने स्वरूप को पूर्ण रूप से प्रगट करता है, यद्यपि दोनों अवस्थाओं में कपड़ा वही एकसमान है। इसी प्रकार कारण और कार्य एक ही है, भले ही उसके गुण परस्पर-भिन्न प्रतीत होते हों।⁴ फिर जैसे जब श्वास को रोक लिया जाता है तो मनुष्य कोई कर्म नहीं कर सकता, यद्यपि वह बराबर जीवित रहता है और जब वह श्वास को छोड़ देता है तो वह अपने अंगों को हिला सकता है, यद्यपि इस सारी अवस्था में श्वास एक ही है, इसी प्रकार कारण और कार्य भिन्न-भिन्न कर्मों को उत्पन्न करते हैं, यद्यपि वे हैं एक ही।⁵ ब्रह्म और जगत् परस्पर भिन्न नहीं हैं⁶ वैसे ही जैसेकि मिट्टी का पात्र मिट्टी से भिन्न नहीं है।⁷ यद्यपि टीकाकार इस विषय में सहमत हैं कि कारण कार्य से भिन्न नहीं है तो भी ब्रह्म तथा जगत् के तादात्म्य की उन्होंने भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या की है। बादरायण की दृष्टि में अनन्य शब्द के प्रयोग से तात्पर्य भिन्नता का अभाव अथवा परिवर्तन नहीं है। इस परिवर्तन की व्याख्या करने के लिए ही शंकर ने अविद्या की कल्पना की है। जगत् का अस्तित्व ऐसे ही व्यक्तियों के लिए है जो अविद्या के प्रभाव में हैं, जैसेकि कल्पनात्मक साप ऐसे ही मनुष्य के लिए है जिसे रस्सी के विषय में भ्रम हुआ है। अन्य टीकाकारों ने 'परिणाम' अर्थात् परिवर्तन की कल्पना का आश्रय लिया है। छान्दोग्य उपनिषद् में कारण और कार्य के दृष्टान्त के लिए मिट्टी, सोना और लोहा तथा इनसे बने पदार्थों को चुना गया है, रस्सी और साप अथवा सीप और चादी को नहीं। सान्त पदार्थों की यथार्थता ब्रह्म के परिणामस्वरूप होने ही से है। "ब्रह्म जगत् का उपादान कारण है" इस प्रकार के कथन से यही ध्वनित होता है कि यह जगत् ब्रह्म के सारतत्त्व का ही परिणमित रूप है।⁸ जगत् कोई भ्रान्ति अथवा स्वप्न के समान ढाँचा नहीं है किन्तु एक यथार्थ एव विध्यात्मक ठोस पदार्थ है, जिसकी उत्पत्ति, स्थिति तथा विलय भी ब्रह्म के अन्दर होता है।⁹ बादरायण का मत है कि सृष्टि-रचना की शक्ति निर्मल एव निर्दोष ब्रह्म की अपनी शक्ति है, जिस प्रकार से

1 2 : 3, 13 ।

2 1 : 4, 23-27 ।

3 2 : 1, 14-20 ।

4 2 : 1, 19, शांकरभाष्य ।

5 2 : 1, 20, शांकरभाष्य । रामानुज के अनुसार, कार्य कारण की ही परिवर्तित अवस्था का नाम है । शंकर भी स्वीकार करता है कि यह जगत् ब्रह्म का अवस्थान्तर ही है, जैसे कि कपड़ा धागे का ।

6 2 : 1, 14 ।

7 1 : 1, 4, 1 : 4, 22 ।

8 1 : 1, 26, और भी देखें, 2 : 3, 7 ।

9 3 : 2, 3 ।

किं ताप अग्नि की अन्तर्निहित शक्ति है।¹ ब्रह्म अपनी लीला के लिए² अपने को जगत् के रूप में विकसित³ करता है किन्तु इससे उसके अन्दर न तो किञ्चिन्मात्र परिवर्तन होता है⁴ और न उसका ह्रास ही होता है। बादरायण को इस विषय की चिन्ता नहीं है कि वह यह सब कैसे सम्भव है इसकी व्याख्या करे। रामानुज तथा अग्न्याग्न्य आचार्यों की भांति वह यह भी नहीं कहता कि ब्रह्म की शक्ति अद्भुत है जिसके द्वारा अचिन्त्य वस्तु की भी प्राप्ति हो सकती है। वह हमारा ध्यान श्रुति के प्रत्यक्ष में परस्पर-विरोधी वाक्यों की ओर आकृष्ट करते हुए हमें सावधान करता है कि श्रुति के प्रामाण्य के विषय में शंका करने का हमें कोई अधिकार नहीं है। दार्शनिक दृष्टि से यह उत्तर असन्तोषजनक है। इस स्थिति का समाधान शंकर करता है और परस्पर विरोध की श्रुति की अपेक्षा वैयक्तिक विचारों के ऊपर डाल देता है और तर्क करता है कि ब्रह्म ही जगत् के रूप में परिणत नहीं होता है। हम, जिनके अन्दर भ्रान्तिदोष है, यह समझते हैं कि एक दूसरे के रूप में परिवर्तित हो जाता है। उसका मत है कि परम यथार्थसत्ता ब्रह्म है, जो निर्विकल्प आत्मा है, और उसका तर्क है कि ज्ञाता, ज्ञात तथा ज्ञान सब कुछ किसी न किसी प्रकार से ब्रह्म ही के अन्दर निहित है। रामानुज का मत इससे भिन्न है। वह जब एक निर्मल, अद्वितीय ब्रह्म के अतिरिक्त अनादि जगत्प्रवाह की समस्या में आकर घिर जाता है तो श्रुति का आश्रय दूँडता है। असम्भव भी ईश्वर के लिए सम्भव है,⁵ जिसकी अद्भुत शक्तियाँ हैं।⁶

बादरायण⁷ कहता है कि आत्मा ज्ञाता है जिसे शंकर ने बुद्धि का रूप दिया, किन्तु रामानुज इसे बुद्धिसम्पन्न ज्ञाता मानता है। वल्लभ शंकर के साथ सहमत है किन्तु केशव के विचार में आत्मा ज्ञान तथा ज्ञाता दोनों ही हैं। जीवात्मा कर्ता है।⁸ जन्म तथा मृत्यु का सम्बन्ध शरीर से है, आत्मा से नहीं⁹ क्योंकि वह अनादि है। यह अनादि नित्य है।¹⁰ जीवात्मा को सूक्ष्म कहा गया है अर्थात् अणु के आकार का। रामानुज, मध्व, केशव, निम्बार्क, वल्लभ और श्रीकण्ठ इसी मत को मानते हैं। शंकर का मत है कि आत्मा सर्वव्यापक अर्थात् विभु है यद्यपि सासारिक अवस्था में इसे आणविक समझा जाता है।¹¹ बादरायण

1 1 3, 1।

2 2 1, 33।

3 1 4, 26।

4 2 1, 27।

5 देखें रामानुजभाष्य, ब्रह्मसूत्रों पर, 2 : 1, 27।

6 ब्रह्मसूत्र के अनुसार (3 2, 3) यह जगत् स्वप्नों की भांति माया नहीं है। 'माया' शब्द जैसेकि सर्वाचीन वेदान्त से स्पष्ट है अत्यन्त भ्रामक है। हम इसका अर्थ भास्कर से महमत होकर अर्थ-प्रत्ययशून्यत्व, अथवा शंकर से सहमत होकर दृष्टान्तस्वरूपत्व, अथवा रामानुज के साथ मिलकर आश्चर्यात्मकत्व, अथवा वल्लभ के अनुसार सर्वभावनासामग्र्य भी ले सकते हैं।

7 2 3, 18।

8 2 : 3, 33-39।

9 2 3, 16।

10 2 3, 18।

11 देखें, 2 : 2, 19-28। ब्रह्मसूत्र के अनुसार, जीव चार वर्ग के हैं : जरायुज, अण्डज, स्पेदज, तथा उद्भिज। ये सब चेतनायुक्त माने गए हैं, यद्यपि चेतनता की श्रेणियाँ भिन्न-भिन्न हैं। वनस्पति तथा पौधे अपनी चेतना को वाणी से प्रकट नहीं कर सकते, क्योंकि उनमें तमोगुण की प्रधानता है।

का मत है कि ब्रह्म जीवात्मा केन्दर है, यद्यपि ब्रह्म के स्वरूप पर आत्मा के स्वरूप का कोई असर नहीं होता।¹ चूँकि जीव और ब्रह्म भिन्न भिन्न हैं जिस प्रकार सूर्य का प्रकाश और सूर्य भिन्न है और जिस प्रकार प्रकाश को बादल ढक लेते हैं किन्तु सूर्य पर उनका असर नहीं होता, इसी प्रकार जब जीव दुःख भोगता है तो ब्रह्म दुःख का भागी नहीं होता।² अरीरघारी आत्मा कर्म करती है और सुख भोगती है तथा पुण्य और पाप का संचय करती है और सुख व दुःख में लिप्त होती है, किन्तु सर्वोपरि आत्मा का स्वभाव इसके विपरीत है और वह सब प्रकार की बुराई (पाप) से परे है।³ 'तत त्वमग्नि' और 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादि वाक्य यह वशानि का प्रयत्न करते हैं कि दोनों अर्थात् ब्रह्म और आत्मा, ईश्वर और मनुष्य यथार्थ में एक हैं। यदि ब्रह्म सबका कारण है तो यह जीवात्मा का भी कारण है। परम दैवीय तत्त्व इसको सभी अभिव्यक्तियाँ में विद्यमान है। प्रत्येक जीवात्मा ईश्वरीय आत्मा की भागीदार है। बादरायण के कथन से यह स्पष्ट नहीं होता कि ठीक किस रूप में जीवात्मा ब्रह्म के साथ सम्बद्ध है अर्थात् विश्वात्मा के अंश के रूप में अथवा आभास (प्रतिबिम्ब) के रूप में।⁴ बादरायण निर्देश करता है कि आश्चर्य्य, औद्योमि और काशकृत्स्न जीवात्मा वे ब्रह्म के साथ संचय के विषय में भिन्न-भिन्न स्थिति रखते हैं। आश्चर्य्य का विश्वास है कि वेद्य-सम्बन्धी अर्थ में भी आत्मा ब्रह्म का अंश है। औद्योमि का मत है कि प्रगाढ निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था में आत्मा का कुछ समय के लिए ब्रह्म के साथ संयोग हो जाता है। काशकृत्स्न, जिसकी सम्मति का समर्थन शंकर भी करता है, मानता है कि ब्रह्म पूर्ण तथा अविभक्त रूप में जीवात्मा के आकार में विद्यमान रहता है और बादरायण केवल इन भिन्न-भिन्न मतों का वर्णन तो अवश्य करता है, किन्तु इनमें से वह किस मत का समर्थक है यह नहीं कहता।⁵ शंकर से इस वाक्य का कि जीव सर्वोपरि परार्थसत्ता का अंश है अर्थ यह लिया जा सकता है कि मानो यह अंश के समान है।⁶ (अथ इव) चूँकि ब्रह्म हिस्सों से मिलकर नहीं बना है इसलिए यौगिक अर्थ में भी उसके हिस्से नहीं हो सकते। शंकर तथा वल्लभ वल्लभपूर्वक कहते हैं कि जीव प्रभु (ब्रह्म) का एक अंश है क्योंकि उनमें परस्पर भेद भी है और तादात्म्य भी है। रामानुज, निम्बार्क, वल्लभ और श्रीकृष्ण का विचार है कि जीव ब्रह्म का एक वास्तविक अंश है इसी प्रकार जैसा कि किसी प्रकाशमय पुच्छ, यथा अग्नि अथवा सूर्य, से निकलने वाला प्रकाश उक्त पुच्छ का अंश होता है। इस मत का कि जीव सर्वोपरि ब्रह्म से भिन्न भी है और अभिन्न भी है जैसे कि एक साप अपनी कुण्डलियों से भिन्न है भी और भिन्न नहीं भी है,⁷ स्पष्टन किया गया है। किन्तु रामानुज मानता है कि सूत्र में ब्रह्म का प्रकृति के साथ जो सम्बन्ध है उसका प्रतिपादन किया गया है और वह इस मत का स्पष्टन करता है कि प्रकृति केवल ब्रह्म की

1 1 2 8।

2 2 3 46। इसपर केवल की टीका भी रखें।

3 1 1 17 और भी देखें 2 1 22।

4 2 2 43 और 50।

5 1 4 19 22।

6 2 3 43 साक्षरभाष्य।

7 3 2 27।

एक भिन्न मुद्रामात्र है किन्तु ब्रह्म से भिन्न नहीं है, जैसेकि सांप की कुण्डलियां केवल भिन्न मुद्रा ही हैं किन्तु सांप से भिन्न नहीं हैं। रामानुज का तर्क है कि जीव और प्रकृति दोनों ब्रह्म के अंश हैं। केशव का तर्क है कि प्रकृति दोनों है अर्थात् ब्रह्म से भिन्न भी है और ब्रह्म के साथ उसका तादत्म्यभाव भी है, जैसेकि सांप और उसका फल भिन्न-भिन्न हैं किन्तु जब सांप को एक सम्पूर्ण इकाई के रूप में लिया जाता है तो भिन्न नहीं भी है। प्रकृति ब्रह्म के साथ एकरूप है क्योंकि इसका अस्तित्व ही ब्रह्म के ऊपर निर्भर है और यह ब्रह्म से भिन्न है क्योंकि इसका नाम और रूप अलग है। जीव भी, ब्रह्म से भिन्न भी है और अभिन्न भी है और यह भेद निश्चित रूप से यथार्थ है।¹ बादरायण ब्रह्म तथा जीवात्मा के भेद को यथार्थ मानता है इस विषय को प्रबल समर्थन प्राप्त है और यह भेद आत्मा के मोक्ष प्राप्त कर लेने के पश्चात् भी विद्यमान रहता है। जीव आकार में सूक्ष्म होने पर भी समस्त शरीर में व्याप्त रहता है जैसेकि चन्दन का थोड़ा-सा लेप भी सारे शरीर को शीतलता पहुँचा देता है।²

यह जगत् ईश्वर के सकल्प का परिणाम है। यह उसीकी लीला अथवा खेल है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि उसने पाप और दुःख की सृष्टि भी अपनी प्रसन्नता के लिए की, जैसाकि किसी-किसी धार्मिक योजना में लिखा मिलता है कि निम्न श्रेणी के प्राणी रहें जो उसकी अनन्त महत्ता की प्रशंसा करेंगे तथा उसका यश गाएँगे। एक ऐसा ईश्वर जो आनन्दमय है और जो प्राणियों के दुःख में प्रसन्नतासाध करता हो वह ईश्वर ही नहीं है। मनुष्य-जाति में जो विभिन्नता पाई जाती है उसका निर्णय मनुष्यों के अपने कर्म के आधार पर होता है।³ ईश्वर की शक्ति भी मनुष्यों के पूर्वजन्मों के ऊपर विचार करने के कारण से परिमित हो जाती है। सुख का विषम रूप में विभाग जो देखा जाता है वह प्रकट करता है कि इस जगत् में एक ऐसी नैतिक व्यवस्था है जिसे ईश्वरेच्छा कहा जाता है। इस प्रकार से ब्रह्म न तो पक्षपाती ही है और न ही निन्द्य है और उसे स्वेच्छा-पूर्वक इस प्रकार की स्वतन्त्रता अथवा उत्तरदायित्वहीनता भी प्राप्त नहीं है, जिन दोषों का आरोप किसी-किसी ईश्वरज्ञानवेत्ता ने ईश्वर के नाम पर कर दिया है। यदि ईश्वर की कठोर निष्पक्षता के दोष का इस सिद्धान्त से निराकरण हो जाता है कि वह प्रत्येक मनुष्य को उसके अपने कर्म के अनुसार सुख अथवा दुःख प्रदान करता है तो इस दूसरे मत का कि ईश्वर स्वयं उचित एवं अनुचित आचरण⁴ का कारणरूप कर्ता है, कोई समाधान नहीं होता। यदि प्रत्येक प्रकार के कर्म का प्रेरक ईश्वर ही है, तब तो वही कर्ता और दुःख का भोक्ता दोनों हो जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि वह अनन्त परम्परा में

1. 3 : 2, 27-28 पर केशव की टीका।

2. 2 3, 21। सूत्र के अनुसार जीव का निवास स्थान हृदय अथवा हृत्पद्म है जोकि स्नायु-जाल के मेढरों का जटिल वेष्ट है जहाँ कि 101 भिन्न-भिन्न नाडियाँ मिलती हैं। उन सबमें से सुषुम्ना एक नाडी है जो बराबर उनमें से गुजरती हुई शीर्षस्थान तक पहुँचती है। मृत्युकाल समीप जाने पर आता आत्मा प्रभु की कृपा से हृदय की शक्ति को छिन्न-भिन्न करके सुषुम्ना के मार्ग में विष्ट हो जाती है और कपाल में छिद्र करके शरीर से निकल जाती है। (4 : 2, 17)। जब जीव शरीर से बाहर निश्चला है तो यह सूक्ष्म इन्द्रियो से, मन तथा मुख्य प्राण से, आवृत रहता है (3 : 1, 1-7; 4 : 2, 3-21)। यह उन्हींके साथ फिर से जन्म लेता है।

3. 2 1, 34।

4. 3 : 2, 41, कोपीतकि उपनिषद्, 3 : 8।

इस प्रकार से जकड़ा हुआ है कि वह स्वयं ही अपने को अच्छाई और बुराई का फल देने-वाला भी है। यहाँ पर फिर सूत्र श्रुति का ही आश्रय लेता है किन्तु परस्पर विरोध के निराकरण का कोई प्रयत्न नहीं करता।

सूत्र के तीसरे अध्याय में इस विषय का प्रतिपादन किया गया है कि किस प्रकार नैतिक साधना के द्वारा एक मनुष्य को ऐसा शरीर प्राप्त हो सकता है जो परब्रह्म के ज्ञान की प्राप्ति करा सके। उपनिषदों में वर्णित जो साधारण नियम हमारे अपने साधनों की पवित्रता के लिए दिए गए हैं उन्हें सूत्र में स्वीकार किया गया है।¹ साधारण-तथा ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य इन तीनों उच्चवर्णों को यज्ञ आदि करने का अधिकार दिया गया है। इसके अतिरिक्त सूत्र और स्त्रियाँ भी प्रभु की कृपा से मुक्ति को प्राप्त कर सकते हैं।² सूत्र के रचयिता का कहना है कि क्रियात्मक सेवा के भाव तथा ससार के त्याग को भी धर्मग्रन्थों का समर्थन प्राप्त है।³ उक्त ग्रन्थकार का अपना भुकाव भी त्याग-भाव के साथ कर्मवीरता के जीवन⁴ को परस्पर संयुक्त करने की ओर है। अज्ञानता से किया गया कर्म किन्तु समस्त कर्म नहीं, आध्यात्मिक ज्ञान की प्राप्ति में बाधक होता है।⁵ मोक्षप्राप्ति के पश्चात् जो भी स्वतन्त्रता इस लोक में हमें प्राप्त होती है, अर्थात् जीवन्मुक्त की अवस्था, उसमें भी कर्म करने का विधान है।⁶ उपनिषदों का अनुसरण करते हुए सूत्र भी देवताओं की पूजा के विधान की अनुमति देता है जोकि अपने उपासकों को बरदान देते हैं, यद्यपि ये भी सर्वोपरि ब्रह्म से ही शासित होते हैं।⁷ यथार्थता प्रतीकों अथवा लिंगों से परे है और इनके अन्दर सन्निविष्ट नहीं है किन्तु तो भी मनुष्य की दुर्बलता का विचार करके उक्त प्रतीकों को उपासना की अनुमति दी गई है।⁸ परब्रह्म अव्यक्त है अर्थात् उसकी कोई अभिव्यक्ति नहीं है, यद्यपि 'सराधना'⁹ में उसका साक्षात्कार होता है। ईश्वर का साक्षात्कार ही सर्वोच्च कोटि का धर्म है। ऐसे व्यक्ति जो इस प्रकार की आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि को विकसित नहीं कर सकते, शास्त्रों पर भरोसा रखते हैं। मनुष्य का अन्तिम लक्ष्य आत्मा को प्राप्त करना है।¹⁰ हम यह नहीं कह सकते कि आत्मा के साथ इस प्रकार का मिलन तादात्म्यस्वरूप का है अथवा संयोग तथा साहचर्य का है। वादग्रहण जीवन्मुक्ति में विश्वास करता है। ब्रह्मज्ञान हो जाने पर उन कर्मों का, जिन्होंने फल देना अभी प्रारम्भ नहीं किया है, विनाश हो जाता है।¹¹ यद्यपि शरीर तब तक विद्यमान रहता है जब तक कि, वह कर्म जो फल देना प्रारम्भ कर चुके हैं,¹² पूर्णतया शेष नहीं हो जाते।

चौथे अध्याय में हमें वर्णन मिलता है कि किस प्रकार जीवात्मा देवयानमार्ग से

- 1 2 3, 40-42।
- 2 1 3, 34-38 3 4 38।
- 3 3 4, 9।
- 4 3 4, 32-35।
- 5 3 4, 26।
- 6 3 4, 32।
- 7 3 2, 38 (1)।
- 8 4 1, 4।
- 9 3 2, 23 24।
- 10 1 1 9।
- 11 4 1, 13 15।
- 12 4 1, 19।

ब्रह्म को प्राप्त करती है, जहाँ से फिर ससारचक्र में सौटना नहीं होता। चौथे अध्याय के 4, 5-7 सूत्र में मुक्तात्मा के लक्षणों पर विचार-विमर्श किया गया है। औडुलोमि के अनुसार इसका मुख्य स्वरूप 'विचार' है। जैमिनि का मत है कि मुक्तात्मा में उच्च-कोटि के अनेक गुण विद्यमान होते हैं और सूत्रकार अपना मत प्रकट करते हुए भी कहता है कि उक्त दोनों ही विचारों का समन्वय युक्तियुक्त है। मोक्ष प्राप्त करने पर मुक्तात्मा अनन्त वांछित तथा ज्ञान प्राप्त कर लेती है। इसका वर्णन करने के पश्चात् सूत्रकार यह भी स्पष्ट कर देता है कि कोई भी मुक्तात्मा सृष्टिरचना, शासन तथा विश्व के महार की शक्ति प्राप्त नहीं करती¹ क्योंकि ये कार्य केवल एकमात्र ईश्वर के ही हैं। मध्य और रामानुज उक्त वाक्य की व्याख्या सरलता के साथ कर लेते हैं, क्योंकि यह उनके अपने सिद्धान्त अर्थात् जीवात्मा तथा ईश्वर के मध्य स्थायी भेद मानने के सर्वथा अनुकूल पड़ता है।² किन्तु वादरायण का मत इस विषय में विनकुल स्पष्ट नहीं है। जहाँ कुछेक वाक्य उक्त भेद को स्थिर³ बताते हैं, अन्य वाक्य केवलमात्र उसका समाधान कर देते हैं।⁴

5 उपसंहार

वादरायण ससार के अद्वैतवाद-विषयक विचार का मर्मार्थन करता है। उसे बहुदेवतावाद अथवा अनेक स्वतन्त्र और एकसमान परम यथार्थसत्ताओं अथवा अजन्मा जीवात्माओं या ईश्वर तथा सैतान के मध्य द्वैतभाव आदि से कोई सरोकार नहीं। ब्रह्म के विषय में जो दो मत हैं अर्थात् निर्विशेष चिन्मात्रा का स्वरूप, जैसाकि वादरी, काशकृष्ण और औडुलोमि मानते हैं, और सविशेष शरीरपारी प्रभु, जैसाकि आश्वरथ्य तथा जैमिनि मानते हैं, ये दोनों मत सूत्रकार को अभीष्ट हैं। सूत्र की पद्धति से यह ठीक-ठीक निर्णय करना सम्भव नहीं है कि ग्रन्थकार के मन में उक्त दोनों मतों के समन्वय का क्या प्रकार रहा होगा। उपनिषदों का मत स्पष्ट है कि ब्रह्म अविकारी अथवा परिवर्तनरहित तथा नित्य है। यह जगत् परिवर्तनशील तथा अस्थायी है। इस प्रकार का कार्य विपरीत गुण रखनेवाले कारण में कैसे प्रकट हो सकता है? सूत्र श्रुति के आधार पर केवल इतना ही कहना है कि ब्रह्म विश्व के रूप में परिष्कृत हो जाता है और इन्द्रियातीत रहता है।⁵

'ब्रह्मकारणता' की अत्यधिक यथार्थ परिभाषा करने का प्रयत्न करने पर हमें भिन्न-भिन्न मत मिलेंगे। शंकर का तर्क है कि ब्रह्म जगत् की उत्पत्ति करता है किन्तु उसमें ब्रह्म के अन्दर कोई भी विशिष्ट परिवर्तन नहीं होता, रामानुज तथा वल्लभ का मत है कि यह जगत् वस्तुतः ब्रह्म के द्वारा बना है, अर्थात् ब्रह्म वस्तुतः जगत् के रूप में परिणत हो गया है। फिर, वादरायण का कहना है कि यद्यपि ब्रह्म जीवात्मा के अन्दर है तो भी जीव के दोषों के कारण ब्रह्म के अन्दर कोई विकार नहीं हुआ, क्योंकि दोनों के स्वभाव में परस्पर भेद

1 4 : 4, 17।

2 1 : 1, 17।

3 4 : 4, 17 और 21।

4 4 : 2, 13 और 16।

5 1 : 4, 27।

जो है।¹ वह ब्रह्म और जीवात्मा के अन्दर दोनों भावों को अर्थात् तादात्म्य तथा भेदभाव को मानता है। उक्त स्थिति के सम्बन्ध में कोई तर्कसम्मत कथन उसने नहीं किया। शंकर को यह असम्भव जचता है कि किस प्रकार सूत्रकार के ब्रह्म-विषयक विचारों को उपनिषदों के अन्दर प्रतिपादित निर्गुण तथा निर्विशेष ब्रह्म के ऊपर लागू किया जा सकता है। किन्तु अन्य भाष्यकार सूत्रकार की परिभाषाओं को सर्वोपरि ब्रह्म के सम्बन्ध में सर्वथा उपयुक्त मानने को उद्यत हैं। इन भाष्यकारों का तर्क है कि सूत्रकार दो प्रकार के ब्रह्म की कल्पना से अनभिज्ञ है एवं जगत् के मिथ्यात्व से भी अनभिज्ञ है। सूत्रकार साध्य का ऋण्डन तथा सृष्टिरचना सम्बन्धी कल्पनाओं पर इतनी गम्भीरता के साथ विवाद न करता यदि उसके मत में यह केवल आभासमात्र होता, क्योंकि उस अवस्था में इस जगत् के स्रष्टा का कोई प्रश्न ही न उठता। यह भी हो सकता है कि वादरायण दैवीय स्वभाव के वस्तुतः परिवर्तनशील पक्ष में विश्वास करता हो, अर्थात् उसके स्वगत भेद में, जिसके कारण ब्रह्म में विविध पदार्थों के रूप में तथा व्यक्तिगत मनुष्य-जीवन में भी अपने को अभिव्यक्त करने की योग्यता है। तो भी इस विषय में कोई स्पष्ट कथन नहीं मिलता है।

मुक्तात्मा की दशा ब्रह्म से अविभाग की दशा है। इस साधारण से अविभागरूपी नियम की नानाविध व्याख्या हो सकती है, जोकि इसे परवर्ती भाष्यकारों से प्राप्त होती हैं। शंकर इसका तात्पर्य यह समझता है कि विद्वात्मा के साथ इसका सम्पूर्ण भाव से तादात्म्य है, किन्तु रामानुज के अनुसार ईश्वर के साथ आशिक ऐक्य होता है। शंकर की विचार पद्धति में दोनों के लिए गुणादृष्ट है। नीतिशास्त्र के प्रश्न पर वादरायण ने, त्याग का कर्म के साथ क्या सम्बन्ध है, इसपर सर्वथा विचार-विमर्श नहीं दिया है और उद्देश्य-प्राप्ति के लिए इनके अन्दर कहा तक क्षमता है, इस विचार पर भी प्रकाश नहीं डाला है। धर्म के क्षेत्र में वह ब्रह्म की अव्यक्त मानता है, किन्तु तो भी स्वीकार करता है कि उसका आध्यात्मिक रूप में साक्षात्कार हो सकता है। दोनों के समन्वय की आवश्यकता है।

वादरायण के सूत्र में भी उपनिषदों की विशेषता के समान अनिश्चितता तथा सन्दिग्धता पाई जाती है। सूत्र में उपनिषदों की ही शिक्षा का प्रतिपादन करने का प्रयत्न किया गया है और इसीलिए इसके अन्दर अनेक प्रकार के सन्देह तथा वाद-विवाद ने अकुरों का समावेश है। यदि सूत्र के अन्तर्गत विचारों की विशिष्टता को और सूक्ष्मता के साथ समझने का कोई प्रयत्न किया जाएगा तो अनेक विरोधी चट्टानों तथा आध्यात्मिक विघ्नों का सामना करने की सम्भावना हो सकती है। अन्त में हम यह देखने का प्रयत्न करेंगे कि किस प्रकार एक ही समान सूत्रों में आध्यात्मिक मनोदृष्टियों में भिन्नता रहने के कारण नानाविध व्याख्याओं की उत्पत्ति होती है।

वाठवां अध्याय

शंकर का अद्वैत वेदान्त

प्रस्तावना—शंकर का जन्मकाल तथा जीवन—साहित्य—गौडपाद—अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण—सृष्टिरचना—नीतिशास्त्र और धर्म—गौडपाद और वीजयम्—भर्तृ-हरि—भर्तृ प्रपञ्च—उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध—शंकर तथा अन्य सम्प्रदाय—भारमा—ज्ञान का तत्त्व या रचना—अपेक्ष—अनुमान—शास्त्र-प्रमाण—विपरीतिज्ञानवाद का निराकरण—सत्य की कसौटी—तार्किक ज्ञान की अपूर्णता—अनुभव—अनुभव, तर्क तथा युक्ति—परा तथा अपरा विद्या—शंकर के सिद्धान्त और कुछ पाश्चात्य विचारों की तुलना—विषयनिष्ठ मार्ग : देश, काल और कारण—ब्रह्म—ईश्वर अथवा शरीरधारी परमात्मा—ईश्वर का मायिक रूप—जगत् का मिथ्यात्व—मायावाद—अविद्या—यया जगत् एक भ्रांति है—माया और अविद्या—प्राकृतिक जगत्—जीवात्मा—सत्ता और जीव—आत्मा और जीव—ईश्वर और जीव—एक जीववाद तथा अनेकजीववाद—नीतिशास्त्र—शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए कुछ आरोपों पर विचार—कर्म—मोक्ष—परलोक—धर्म—उपसंहार ।

1. प्रस्तावना

शंकर का अद्वैतवाद, एक महान् कल्पनात्मक साहस और तार्किक सूक्ष्मता का दर्शन है। इसका उग्र धुड़िलाव, इसका कठोर तर्क जोकि मनुष्य की भासायी तथा विश्वासों के प्रति उपरामता का भाव लिए अपने मार्ग पर आये ही आये चलता जाता है, इसका धार्मिक तत्त्व-सम्बन्धी उद्देशों से अपेक्षाकृत स्वातन्त्र्य, यह सब एकसाथ मिलकर इसे विशुद्ध दार्शनिक योजना के एक महान् उदाहरण के रूप में उपस्थित करता है। विवक्षित, जिसपर कोई शंकर के प्रति पक्षपात रखने का साधन नहीं सवा सकता, शंकर के दर्शन के विषय में इस प्रकार कहता है : “शंकर द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त जो विशुद्ध दार्शनिक दृष्टिकोण से, सब प्रकार के धर्मतत्त्व-सम्बन्धी विचारों के अतिरिक्त अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथा रोचक है, भारत की भूमि में उभरा है। वेदान्त के उन रूपों में से जो शंकर के मत से भिन्न दिशा में जाते हैं, अथवा वेदान्त-विपरीत दर्शनों में से कोई भी, अहा तक साहस, गाम्भीर्य तथा कल्पना की सूक्ष्मता का सम्बन्ध है, शास्त्रीय वेदान्त की तुलना में नहीं ठहर सकते।”¹ शंकर के ग्रन्थों की पहले समय यह असम्भव है कि पाठक के मन में इस प्रकार का भाव उत्पन्न न हो कि वह एक ऐसे यस्तिष्क के सम्पर्क में आ गया है जो अत्यन्त सूक्ष्मता के साथ गहराई में जानेवाला तथा अगाध आध्यात्मिक ज्ञान से परिपूर्ण है। अपरिमेय चिन्मय के विषय में अपनी अत्यधिक उच्च भावना के कारण, आत्मसम्बन्धी गूढ़ तत्त्वों के स्फूर्तिदायक प्रेक्षण के कारण, जिसे सिद्ध किया जा सके, उसके सम्बन्ध में न अधिक और न कम कथन करने का अविचल संकल्प रखने के कारण,

1. 'इण्डोइज्मन टु ब्रह्मसूत्र', पृष्ठ 14। सर चार्ल्स ब्रिड्जट के मत में शंकर का दर्शन सगति, पूर्णता तथा गाम्भीर्य में भारतीय दर्शन में सबसे प्रथम रचना रखता है। ('हिन्दूइज्म एन्ड बुडिज्म', पृष्ठ 2 पृष्ठ 208)।

शंकर मध्यकालीन भारत के धार्मिक उपदेशकों के नानाविध समूहों के मध्य एक तेजस्वी व्यक्तित्व रखते हैं। उनका दर्शन स्वयं में परिपूर्ण है जिसको न तो अपने आगे और न पीछे ही किसी अन्य सामग्री की आवश्यकता है। यह एक ऐसी स्वतः सिद्ध पूर्ण इकाई है जो कलापूर्ण ग्रन्थों में ही पाई जा सकती है। यह अपनी पूर्वनिर्धारित कल्पनाओं को विस्तृत रूप से प्रस्तुत करता है, अपने ही लक्ष्य द्वारा शासित होता है, और अपने मूल घटक अवयवों को एक स्थायी तथा युक्तियुक्त साम्यावस्था में धारण किए हुए है। दर्शनशास्त्र के किसी विद्यार्थी के अन्दर जो गुण होने चाहिए ऐसे गुणों की जो सूची¹ शंकर ने निर्धारित की है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि उसकी दृष्टि में दर्शन केवल-मान बौद्धिक धर्मा न होकर समर्पित जीवन भी है। सबसे प्रथम गुण, 'नित्य तथा अनित्य वस्तुओं में भेद करने की क्षमता की भाव है कि दर्शनशास्त्र के विद्यार्थी के अन्दर ऐसी विचारशक्ति होनी चाहिए जो उसे अपरिवर्तनशील यथार्थसत्ता तथा परिवर्तनशील सत्ता के अन्दर भेद करने में सहायता प्रदान कर सके। ऐसे व्यक्तियों के लिए जिनके अन्दर यह चिन्तित हो, अध्यात्मविद्या सम्बन्धी साहसिक कार्य से दूर रहना अस्मभव हो जाता है। हमारा आवश्यक गुण है 'पुरस्कार के सुख की आकांक्षा का इस साक तथा परलोक दोनों में त्याग'। आनुभविक जगत् में तथा मनुष्य के ऐहलौकिक जीवन में भी आत्मा की महत्त्वाकांक्षाओं को पूर्ण कर सकने योग्य सामग्री नहीं है। दर्शनज्ञान को उचित अवसर तथा औचित्य दोनों ही जीवन में उपलब्ध आनन्द-निवारण द्वारा प्राप्त होते हैं। मत्स्य का अन्वेषण करनेवाले को चाहिए कि वह वस्तुओं का प्रतीयमान रूप से समझ अपने को नीचे गिराने के स्थान पर अपने अन्दर एक कठोर अनात्मिक के भाव का विकास करे, क्योंकि यही सर्वश्रेष्ठ आत्मा की विशेषता है। तीसरा गुण जिसके ऊपर बल दिया गया है, यह है 'भौतिक व्यवस्था'² और सबसे अन्त में 'धुमधुरव की प्रबल अभिलाषा' का स्थान है। अतः किन्तु लूक ने कहा है, हमारा मन का झुकाव एक नित्य जीवन की ओर होना आवश्यक है।³ शंकर हमारे समस्त दर्शन का जो यथार्थ आदर्श प्रस्तुत करते हैं वह अधिकतर ज्ञानपरक न होकर विवेक-बुद्धिपरक एवं तात्त्विक विद्यापरक न होकर आध्यात्मिक स्वात्मन्य में युक्त है। शंकर की दृष्टि में सत्ता के कमिष्ठ अथवा महान विचारको यथा प्लेटो, प्लाटिनस, स्पिनोजा और हीगल के समान ही दर्शनशास्त्र शास्त्र मत्स्य का शुद्ध निरीक्षण है जोकि मनुष्य के लच्छ जीवन की सब चिन्ताओं से उन्मुक्त होने के कारण दिव्य है। शंकर की महाकाव्य किन्तु सूक्ष्म आन्वीक्षिकी विद्या के अन्दर में एक विजय तथा भावक प्रवृत्ति की झलक मिलती है जिसके बिना दर्शनशास्त्र का झुकाव केवलमान तर्कशील खेल की ओर हो जाना सम्भव है। अत्यन्त कठोर तर्क के ऊपर जहाँ शंकर को पूर्ण अधिकार प्राप्त है वहाँ दूसरी ओर उन्हें एक नृणा तथा मनीष काव्य पर भी उतना ही अधिकार प्राप्त है, यद्यपि यह दर्शन में भिन्न प्रकार का विषय है। उनकी प्रतिभा की किरणों ने विचार-धारा के अन्धकारमय दोनों में भी पशुशंकर उन्हें प्रकाशित किया तथा अत्यन्त निराह-हृदयों के दृष्टि में भी दूर कर उन्हें सान्त्वना प्रदान की। जहाँ एक ओर शंकर का दर्शनशास्त्र अपने को को बल प्रदान करता है तथा सान्त्वना देता है दूसरी ओर नि सन्देह ऐम भी व्यभिचर है जिन्हें शंकर विरोध तथा अन्वकार की एक अगाह खाई प्रतीत होते

हैं। किन्तु हम सहमत हों या न हों, यह मानना ही पड़ेगा कि उनके अस्तित्व का प्रकाश हमें कभी भी जहाँ का तहाँ ही नहीं छोड़ जाता।

2. शंकर का जन्मकाल तथा जीवन

तेलंग के अनुसार, शंकर, ईसा के पश्चात् छठी शताब्दी के मध्य अथवा अन्त में हुए।¹ सर आर. ओ. जी भण्डारकर का कहना है कि शंकर का जन्म सन् 680 ईस्वी में हुआ। वे हमसे कुछ वर्ष पूर्व भी मानने को उद्यत हैं।² संवत्समूलर तथा प्रोफेसर मैकडोनाल्ड का मत है कि शंकर का जन्म 788 ईस्वी का है और 820-ईस्वी में उनका देहान्त हुआ। प्रोफेसर कोथ की सम्मति में भी नवी शताब्दी के प्रथम चरण में शंकर का होना माना गया है।³

हम शंकर के रूप में निःसंग तपस्वी विचारक की कल्पना कर सकते हैं, जो गम्भीर ध्यान में मग्न होने की क्षमता रखता था और साथ ही क्रियात्मक जीवन में भी गम्भीर था। शंकर के कुछ शिष्यों ने उनके जीवन वृत्त-सम्बन्धी घटनाओं का संप्रह किया है, जिनमें से मुख्य है : माधवकृत 'शंकरविजयम्' तथा आनन्दगिरि कृत 'शंकरविजयम्'। शंकर का जन्म मालाबार की मलख-भाव किन्तु विद्वान तथा परिश्रमी नम्बूद्री ब्राह्मण जाति में हुआ और सामान्यतः यह अनुमान किया जाता है कि उनका जन्मस्थान प्रायद्वीप के पश्चिमी समुद्रतट पर स्थित कालडी था।⁴ यद्यपि परम्परा के अनुसार कहा जाता है कि उनके कुलदेवता शिव थे, किन्तु एक मत यह भी है कि वे जन्म से शैव थे। अपनी युवावस्था के प्रारम्भ में वे गोडपाद के शिष्य गोविन्द द्वारा संचालित वैदिक पाठशाला में प्रविष्ट हुए। अपने सब ग्रन्थों में शंकर स्वयं को गोविन्द के शिष्य-रूप में ही बताते हैं। इससे स्पष्ट है कि गोविन्द के ही उन्हें वेदान्त के मुख्य-मूल्य सिद्धान्तों की शिक्षा दी। कहा जाता है कि अपनी व्याख्यावस्था में ही जब वे कैवल्य आठ वर्ष के थे, उन्होंने उत्कट अभिनाया तथा प्रसन्नता के साथ सब वेदों को कण्ठस्थ कर लिया। वे प्रकटरूप में वैदिक विद्या तथा स्वतन्त्र प्रज्ञा से युक्त एक सामान्य प्रतिभा के तेजस्वी व्यक्ति थे। जीवन के मूढ़ रहस्य तथा महर्ष ने उन्हें प्रभावित किया और उन्होंने भगवान की भूलक अपने जीवन के बहुत प्रारम्भिक काल में ही प्राप्त कर ली। इसके पूर्व ही कि वे ससार के व्यवहार में अभिजता प्राप्त करते, उन्होंने ससार का त्याग कर दिया और वे

1. उनका तर्क यह है कि पूर्ववर्तन, जिसका उल्लेख ब्रह्मसूत्र पर किए गए शंकर के भाष्य में आता है, मगध का एक बौद्ध धर्मावलम्बी गया था, जो उन्नी सत्रह में हुआ।

2. देखें रिपोर्ट आन दि सर्व कार इष्टत मैनुस्क्रिप्ट्स, 1872, पृष्ठ 15।

3. 'इतिहास लौकिक एण्ट एटमोज', पृष्ठ 70। कृष्ण मिश्र (नरमण ग्याहकी शताब्दी ईसा के पश्चात) के प्रयोग बन्दोबस्त के अन्वेषणों में माया तथा अमृतनिरास एक वर्ष-१२५० के अवलम्ब प्रकाशित दृष्टान्त दिए गए हैं।

4. विद्वान तथा सदानन्द के वृद्ध वृत्तान्त दिए हैं। स्कन्दपुराण के कुछ तत्त्व दिए गए हैं (देखें, 9)। एक मध्य पथकार नारायणाचार्य ने अपने 'मध्वविजय' और 'मध्वमञ्जरी' में कुछ विवरण दिये हैं। किन्तु इनमें दिए गए कई तत्त्व निवर्तनिक हैं और उनके ऐतिहासिक होने में सन्देह है। देखें 'साधन एण्ट टाइम आफ अकर', सी० ए००। कृष्णरावो वायस, मडाम, द्वारा विवरित।

5. आनन्दगिरि का मत है कि शंकर का जन्म विदम्बरम् में 44 वर्ष ईसा से पूर्व हुआ तथा 12 वर्ष ईसा से पूर्व उनका देहान्त हुआ। किन्तु उनके रक्त मत की अधिक समर्थन प्राप्त नहीं है।

सत्यासी हो गए। किन्तु वे एक वीतराग परिव्राजक नहीं थे। सत्य की विरुद्ध ज्वाला उनके अन्तःस्थल में प्रज्वलित हो रही थी। एक आचार्य के रूप में उन्होंने स्थान-स्थान पर भ्रमण किया, और वे विभिन्न मतों के नेताओं के साथ सवाद और आस्त्रार्थ में प्रवृत्त हुए। परम्परागत वर्णनों के अनुसार, वे इन अपनी विजययात्राओं में कुमारिल¹ और मण्डनमिश्र के सम्पर्क में आए, जिनसे वे आगे चलकर मण्डनमिश्र उनका शिष्य बन गया और सुखेन्द्राचार्य² के नाम से प्रसिद्ध हुआ। अमरुत के मृत शरीर में शकर के प्रवेश करने की कहानी यह प्रकट करती है कि शकर योग-सम्बन्धी क्रियाओं में निपुण थे। उन्होंने चार मठों की स्थापना की, जिनमें मुख्य वह है जो मंसूर प्रान्त में शृंगेरी में है। अन्य तीन मठ क्रमशः पूर्व में पुरी में, पश्चिम में द्वारका में और हिमालय प्रदेश में बदरीनाथ में हैं। एक कथनावलोकन घटना, जिसका विषय में परम्परा में सब एकमत है, यह दर्शाती है कि शकर का हृदय किस प्रकार मानवीय कथना तथा माता-पिता की भक्ति से भरा हुआ था। सत्यासाश्रम की व्यवस्था के नियमों को प्रकट रूप में भंग करके शकर ने अपनी माता की अन्त्येष्टि-क्रिया में पूर्ण भाग लिया और इस प्रकार अपने समुदाय के विकट विरोध का सामना किया। परम्परा से पता लगता है कि 32 वर्ष की अवस्था में हिमालय के अचल में केदारनाथ में उनका देहान्त हुआ। हम जैसे साधारण मनुष्यों को, जिनका जीवन भावुकतामय का है, शकर के जीवन में एक प्रकार का सूनापन प्रतीत होता है जो प्रसन्नतादायक साहचर्य के रंगीले सुख से वंचित था और सामाजिक मनोरंजन का भी जिसमें अभाव था, किन्तु सामान्यरूप में यही अवस्था उन सब महापुरुषों की होती है जो उच्चतर कोटि के जीवन का अवलम्बन करते हैं और यह अनुभव करते हैं कि उनकी पुकार ईश्वर की न्याय-परायणता का प्रचार करने तथा आत्मा के दावों को पूरा करने के लिए हुई है। वे एक ऐसे देवदूत की तरह थे जो मनुष्य समाज को धर्म के मार्ग का पथ-प्रदर्शन करने के लिए अवतरित हुआ था और भारत में ऐसा कोई भी व्यक्ति इस कार्य को नहीं सभाल सकता जिसके सन्देश की पृष्ठभूमि में ससार की चिन्ताओं के प्रति अनासक्ति न हो।

थोड़े ही वर्षों में शकर ने जीवन-यात्रा के नाना उपायों का अवलम्बन किया जिनमें से प्रत्येक एक साधारण पुरुष के लिए सन्तोषप्रद हो सकता था। कल्पना के क्षेत्र में उनकी सबसे महान सिद्धि अद्वैतदर्शन है, जिस उन्होंने प्राचीन सूत्रों के ऊपर भाष्यों के द्वारा विकसित किया। उन्होंने इसे ज्ञान के समकालीन मानदण्डों तथा विश्वास का प्राचीन सूत्रों तथा परम्पराओं के साथ समन्वय करने का सबसे उत्तम मार्ग समझा। छठी तथा सातवीं शताब्दियों ने प्रचलित हिन्दू धर्म के उदय को देखा था। दक्षिण भारत में चौद्वर्ष के अन्त में मार्ग

1 दक्षिण भारत की एक परम्परा के अनुसार यह कहा जाता है कि शकर कुमारिल के निपुण

2 मैसूर के प्राच्यर हिमिया न सुखेन्द्र तथा मण्डनमिश्र के एक ही होने के विरोध में आग्रह-पूर्ण निम्नलिखित प्रमाण उपस्थित किए हैं। देखें 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', अप्रैल 1923 और जनवरी, 1924।

की ओर जा रहा था।¹ और जैनमत अपने उच्च शिखर पर आसीन था। वैदिक क्रियाकलाप अप्रतिष्ठा को प्राप्त होने लगा था। जैनमतानुसंगी भवन (अद्विचार) तथा जैनधर्ममतानुसंगी श्रवण (आत्मचार) ईश्वर-भक्ति के मार्ग का प्रचार कर रहे थे। मन्दिरों में पूजा तथा त्योहार, जिनका सम्बन्ध पौराणिक हिन्दूधर्म से था, सर्वत्र प्रसार पा रहे थे। दक्षिण भारत में पल्लव साम्राज्य सर्वप्रथम था और स्वातन्त्र्य तथा सम आन्ति के गमय में, जो एक केन्द्रीय शासन के कारण प्राप्त थी, ब्राह्मणधर्म जन-जनः हिन्दूधर्म में परिणत हो रहा था। पल्लव राजाओं की धार्मिक प्रेरणाएं उस समय हो रहे पुनः सध-दम का स्पष्ट संकेत करती हैं। जहाँ पल्लव वंश के शासक बौद्धमतानुसंगी थे वहाँ क्रमानुसार उनके पीछे जानेवाले जैनमतानुसंगी थे और सबसे अर्थात्तीय जैनमत को माननेवाले थे। बौद्धधर्म की त्यागपरक प्रवृत्ति की प्रति-क्रियाम्बरूप तथा ईश्वरवाद की भक्तिपरक प्रवृत्ति के विरुद्ध भीमांशक भोग वैदिक क्रियाकलापों के महत्त्व को अवश्य बड़ाकर जनता के समक्ष प्रस्तुत कर रहे थे। कुमारिल तथा मण्डनमिथ ने ज्ञान और सत्यास के महत्त्व को दूषित उन्हावा तथा कर्म के महत्त्व एवं गृहस्थाश्रम की उपयोगिता पर बल दिया। शकर एक साथ और एक ही समय में कट्टर सनातनधर्म के उन्हाही रखक एवं धार्मिक सुधारक के रूप में भी प्रकट हुए। उन्होंने पुराणों के उज्ज्वल वितास-मय युग के स्थान में उपनिषदों के रहस्यमय सत्य के युग को फिर से लोटा जाने का प्रयत्न किया। शास्त्रा को उच्चतर जीवन की ओर मोड़ने की जो शक्ति धर्म में है उसे उसके बल को परखने की कमीटी माना। उन्होंने अपने युग को धार्मिक दिशा में मोड़ने के लिए प्रयत्न करने में अपने को विवश पाया और इसकी सिद्धि उन्होंने एक ऐसे दर्शन व धर्म की व्यवस्था के द्वारा सम्पन्न की जो बौद्धधर्म, मीमांसा तथा भक्तिधर्म की अपेक्षा बलता की आधुनिकताओं को काही अधिक सन्तोषप्रद सिद्ध हो सकती थी। आस्तिकवादी सद्धम को भाववेग के कुहरे से आवृत किए हुए थे। रहस्यवादी अनुभव प्राप्त करने-वादी अपनी प्रतिभा से सम्पन्न थे लोक जीवन की क्रियात्मक समस्याओं के प्रति उदासीन थे। मीमांसकों द्वारा कर्म के ऊपर दिए गए बल से एक आत्मविहीन क्रियाकलाप का विकास हुआ। धर्म जीवन के अन्धकारमय सङ्कोच का सामना करने के वेग उसी अवस्था में जीवित रह सकता है जबकि यह विचार का उत्तम परिणाम हो। शकर की सम्मति में, अद्वैतदर्शन ही एकमात्र परस्पर-विरोधी सम्प्रदायों के अन्दर निहित सत्य है तथा उसकी व्याप्योचितता का प्रति-पादन कर सकता है और इस प्रकार उन्होंने अपने सब ग्रन्थों का निर्माण एक ही उद्देश्य को लेकर किया, अर्थात् जीवात्मा को यज्ञ के साथ अपने एकत्व को पहचानने में सहायक सिद्ध होना और यही संसार से मोक्षप्राप्ति का उपाय है।² मानवानु-स्थित अपने जन्म-स्थान से उत्तर दिशा में स्थित हिमालय तक की अपनी यात्राओं में उन्हें पूजा के अनेक रूप देखने को मिले और उन्होंने उन

1. जहाँ प्राद्विष्ट के बौद्धधर्म की प्रकृति प्रकट होने के पहले देखा, मुक्त पर ज्ञान है, जो उनके पीछे अर्थात् यही और मानवी शास्त्रों में बलता, उसके बल के बिना ही स्पष्ट रूप में देखा। भाग का हर्षवर्णन उनके प्रभाव की धृष्टि करता है।

2. महाप्रवृत्तिनिष्ठताधनश्रुतिनिष्ठताधनविचारप्रतिपत्तये। देव्य, शास्त्रभाष्य, 1 : 1, 1।

सबको स्वीकार किया जिनके अन्दर मनुष्य को ऊँचा उठाकर जीवन को निर्मल बना देने की शक्ति थी । उन्होंने मुक्ति के केवलमात्र एक ही उपाय का प्रचार नहीं किया अपितु प्रचलित हिन्दूधर्म के भिन्न-भिन्न देवताओं, यथा विष्णु, शिव, शक्ति तथा सूर्य आदि को लक्ष्य करके असंदिग्ध रूप से महत्त्वपूर्ण छान्दोग्य की रचना की । यह सब उनकी सार्वजनिक सहानुभूतियों तथा प्राकृतिक देन की सम्पत्ति का अद्भुत प्रमाण उपस्थित करता है । प्रचलित धर्म में फिर से जीवन डालने के अतिरिक्त उन्होंने धर्म का सुधार भी किया । उन्होंने दक्षिण भारत में शक्तिपूजा की मूर्तरूप अभिव्यक्ति को हटा दिया और यह दुःख की बात है कि उसका असर कलकत्ता के बड़े काली मन्दिर में देखने में नहीं मिलता । कहा जाता है कि दक्षिण भारत में उन्होंने कुत्ते के रूप में प्रचलित शिव की भ्रष्ट पूजा का दमन किया जो मल्लारि के नाम से होती थी, और कापालिकों की घातक प्रक्रियाओं का दमन किया, जिनका देवता भैरव नरवलि की अभिलाषा रखता है । उन्होंने शरीर को विविध धिक्कों से दागने की प्रथा को दूषित ठहराया । उन्होंने बौद्धसंघ से यह सीखा कि अनुशासन, मिथ्या-विश्वास से मुक्ति और धार्मिक संघटन धार्मिक विद्वांस को म्वच्छ तथा बल-शाली बनाए रखने में सहायता करते हैं, और उन्होंने स्वयं दस धार्मिक संघों की स्थापना की, जिनमें से चार में आज तक अपनी प्रतिष्ठा को स्थिर बनाए रखा है ।

शंकर के जीवन में विरोधी भावों का एकत्र संग्रह मिलता है । वे दार्शनिक भी हैं और कवि भी, ज्ञानी पंडित भी हैं और सन्त भी, वैरागी भी हैं और धार्मिक सुधारक भी । उनमें इतने भिन्न-भिन्न प्रकार के दिव्य गुण निहित थे कि यदि हम उनके व्यक्तित्व का स्मरण करें तो भिन्न भिन्न मूर्तरूप हमारे सम्मुख उपस्थित हो जाते हैं । युवावस्था में वे बौद्धिक महत्त्वाकांक्षा के आवेग से पूर्ण, एक अदम्य और निर्मय आस्त्रार्थ-महारथी प्रतीत होते हैं । कुछ व्यक्ति उन्हें तीक्ष्ण राजनैतिक प्रतिभा से सम्पन्न मानते हैं जिन्होंने जनता की एकता की भावना का महत्त्व समझाया । तीसरे वर्ग के वे लोग भी हैं जिनकी दृष्टि में वे एक ज्ञान्त दार्शनिक हैं जिनका एकमात्र प्रयत्न जीवन तथा विचार के विरोधों का अपनी असामान्य तीक्ष्ण बुद्धि के द्वारा भेद खोल देने के प्रति था । और चौथे वर्ग के लोगों की दृष्टि में वे एक रहस्यवादी हैं जो धोपणा-पूर्वक कहते हैं कि हम सब उनसे कहीं अधिक महान हैं जितना कि हम जानते हैं । उनके समान सार्वजनिक मेधावी पुरुष बहुत कम देखने में आते हैं ।

3 साहित्य

इस दार्शनिक मत के मुख्य-मुख्य ग्रन्थ हैं प्रमुख उपनिषदों¹ पर तथा भगवद्गीता और वेदान्तसूत्र पर किए गए आकरभाष्य । उपदेशसहस्रत्री और चिदम्बूट्टा-मणि ग्रंथों से उनकी सामान्य स्थिति हमारे समक्ष आ जाती है । ईश्वर के

1 छांदोग्य बृहदारण्यक तैत्तिरीय ऐतरेय, श्वेताश्वतर, कैम वठ, ईश्वर प्रश्न, मुण्डक और माण्डूक्य । कर्तुं चाहते हैं कि उन्होंने अव्यवस्थित अव्यवस्थित और नृसिंहानुसंग उपनिषदों का भाष्य किए थे ।

भिन्न-भिन्न स्वरूपों को लक्ष्य करके निर्माण किए गए स्तोत्र, इस जीवन में उनकी आस्था कहाँ तक थी, इसे भलीभाँति प्रकट करते हैं। इन स्तोत्रों के नाम हैं : दक्षिणःपूर्तिस्तोत्र, हरिभोडैस्तोत्र, आनन्दलहरी और सोन्दर्यलहरी। जीवन के प्रति उनकी आस्था थी उमका औचित्य भी इन स्तोत्रों से प्रकट होता है। अग्र्य ग्रन्थ, जो शंकर के रचित बनाए जाते हैं, ये हैं : आप्तवज्र सूची, आत्मबोध महामुद्गर, दशस्तोत्री और अपरांशानुभूति तथा विष्णुमहत्तनाम और मन्त्र मुद्रातीर्थ के ऊपर भाष्य। ऐसे अनेक सूत्रों की अभिव्यक्ति उनके ग्रन्थों में प्रकट है जिन्होंने उसके व्यक्तित्व के जटिल विन्यास का निर्माण किया था। उनकी दौली के विषय में विशेष बात जो लक्ष्य करने की है, वह यह है कि किस प्रकार से वह शंकर के मानसिक गुणों को, अपनी शक्ति को, अपने तर्क को अपने मनोभावों तथा विनोदप्रियता के भाव को अपने अन्दर प्रतिबिम्बित कर देती है। शंकर के द्वारा प्रतिपादित दर्शनशास्त्र का इतिहास बहुत लम्बा है और आज तक भी वह प्रगतिशील है। अन्य मतावलम्बी सामान्यतः अपनी स्थिति का समर्थन शंकर के विचारों का खण्डन करके करते हैं। इसके कारण शंकर की स्थिति का पक्षपोषण प्रत्येक काल में आवश्यक हो गया है। किन्तु हमारे लिए शंकर के दर्शन में उनके अपने समय की समृद्धि के अतिरिक्त बाद में हुई समृद्धि का ठीक-ठीक पता लगाना सम्भव नहीं है।¹

1. मुरेश्वराचार्य के बार्हिक और नैष्कर्म्य सिद्धि, वाचस्पति की भासनी, पद्मपाद की पञ्चपादिका और आनन्दगिरि का व्यास-विर्णय, ये अद्वैत के प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं जिनकी रचना शंकर के समय के ही प्रथम अर्धशताब्दी के अन्तर्गत (तैरहवीं शताब्दी का मध्य भाग) भासनी के ऊपर किया गया एक भाष्य है। अण्ण्य दीक्षित (सोहर्वी शताब्दी) ने अपने कल्पतरुपरिमल नामक ग्रन्थ का निर्माण, जो एक महाकाव्य ग्रन्थ है, कल्पतरु के आधार पर किया। उनका 'सिद्धांत लेख' वेदाङ्ग के भिन्न-भिन्न विहित अर्थों का एक महत्त्वपूर्ण मारमग्रह है। प्रकाशादत्ता ने (1200 ईस्वी) के अपने 'पञ्च-पादिकाविशरण' में पद्मपाद को 'पञ्चपादिना' के ऊपर टीका की है, जो प्रथम बार सूत्रों के ऊपर एक परिष्कृत धृति है। विद्यारथ ने, जो चौदहवीं शताब्दी में हुआ और जिसे सामान्यतः माधव माना जाता है अपने, 'विद्वत्प्रमेयसंग्रह' की रचना की, जो प्रकाशादत्ता के ग्रन्थ का भाष्य है। 'पञ्चदशी' जहाँ अर्धशताब्दी अद्वैत का एक शास्त्रीय ग्रन्थ है, वहाँ उसका 'जीवमुक्तिचिदेक' भी अत्यन्त महत्त्व का ग्रन्थ है। पञ्चदशी के रचयिता के सम्बन्ध में परम्परागत मतभेद है। ऐसा कहा जाता है कि पहले छ अष्टमाय विद्यारथ के द्वारा रचित हुए तथा अन्य नौ अष्टमाय भारतीतीर्थ ने रचे (देखें, पीताम्बरस्वामी का सम्मरण, पृष्ठ 6)। निम्बलक्ष्म ने अपने 'वृत्तिप्रकाश' (पृष्ठ 424) में प्रथम दस अष्टमायों का वर्णन किया है जो माना है तथा अन्य पांच का वर्णन भारतीयों को माना है। सर्वशास्त्रमुनि ने (900 ईस्वी) अपने 'संक्षेपशास्त्रीय' में शंकर की स्थिति का सर्वोत्तम विचार है और रामतीर्थ ने इसके ऊपर टीका लिखी है। श्रीधर का छन्दनखण्डलाख (1190 ईस्वी) अद्वैत दर्शन का सबसे महान् ग्रन्थ है। यह दर्शनशास्त्र को नि सारता के ऊपर लिखा गया एक अत्यन्त विस्तृत विचार प्रवृत्त ग्रन्थ है, जो मानवोपमन्त्रि की उन उच्च श्रेणी के विषयों को मानने की अवगति का प्रतिपादन करता है जिन्हें यह अपनी कल्पनात्मक विरासत का द्वारा खोज देने योग्य समझता है। नामाङ्कन के ही प्रेरकभाव का अनुसरण करने हुए यह सामान्य वर्गीकरण का विनियोजन सुदृढता तथा परिशुद्धता के साथ करता हुआ एक सुदोष तथा परिश्रममाध्य प्रक्रिया द्वारा पाठक के सम्मुख इस सरल सरल का मिट्ट करता है कि किसी विषय को भी अन्तिम एवं निश्चित रूप में गहरा अन्वेषण अवश्य नहीं कहा जा सकता। मार्गभोग चैतन्य के अतिरिक्त अन्य सब वस्तुएँ सन्दिग्ध हैं। निरपेक्ष परमात्मा की स्यायता के अन्दर जो उमरा विश्वास है वह उसे बीजधर्म के गुण्यपाद (1-5) से पुष्टि लाति करता है। अन्त में जाकर वह न्याय के प्रमाणों तथा उसके कारणभावमाद की प्रकल्पना के ऊपर वादविवाद उठता है तथा तर्क करता है कि न्याय केवल प्रतीयमान वस्तुओं तक ही सीमित है, यथार्थसत्ता तक नहीं पहुँचता। वस्तुओं के अन्दर की विविधता परम यथार्थ नहीं है, किन्तु निरपेक्ष ब्रह्म परम यथार्थ है (1:9), यद्यपि यह कभी जाना नहीं

4 गौडपाद

अद्वैत वेदान्त पर क्रमबद्ध भाष्य लिखनेवालों में गौडपाद¹ सबसे प्रथम है। वह शङ्कराचार्य के गुरु गोविन्द के नाम से प्रसिद्ध है और कहा जाता है कि या तो आठवीं सताब्दी में प्रारम्भ में या सातवीं सताब्दी के अन्त में लगभग हुआ।² यह भी कहा जाता है कि गौडपाद ने उक्त गीता पर भी एक भाष्य लिखा था। कारिका में अद्वैतदर्शन के मुख्य मुख्य सिद्धांतों का प्रतिपादन किया गया है जबकि यथाथसत्ता के अनुक्रम द्वारा गीत आत्मा का एकत्र माया परमनिरपेक्ष सत्ता पर कारण कायभाव को लागू करना

[illegible]

यदिद दृश्यते किञ्चित् तन्नास्ति किमपि २ वम

यथा गच्छन्तग यथा वा ति इत्यने (2)

अब तबेदाल का ऊपर अर्थ कितन हा शब्द लिख गए हैं किन्तु व सब शक का बचन का साम्प्रदायिक तथा आधुनिक तक नहीं पहुँचते सुरे—वाचस्पति पदम्पाद रोहप विचारण्य विचारण्य सधाराग्युनि मधुसूदन सरस्वती अप्पयदाहित ये सब यद्यपि एक ही समान विचार प्रणाली न अत ह ता भी नवीन विषय का कुछ न कुछ प्रतिपादन करत ह तथा विपक्ष भादशवाद का साम्प्रदायिक किंस किंस पद पर प्रकाश डालते हैं जिसक समान प्रशा विचार पहले कभी नामिन न अत ये सब यद्यपि एक ही सामान्य विधि का प्रयोग करत ह तथा एक ही सामान्य मत का धारण करत ह और किं भी अपने विपक्ष पक्षित्व का भी ध्यान किए हुए है

1. सम्भवतः यह गौडपाद नहीं है जो कि मायदान के ज्ञापक था।

2 इसे बहुत अधिक प्रचार होना चाहिए क्योंकि वालसर का कहना है कि भवविचक्रानुसार तब जब नाक तिलवत्ता भाषा के स्थापित म कारिका का उद्धारण आता है १-तीं प्रयका अवस्थ में चार से पहल हुआ और इसलिये ब्रह्माव क समय लग १ 550 ईसा या ऐसे ही न चाहिए (दख जकोबी जनल आफ दि अमेरिकन आरिएण्टल सोसाइटी अप्रिल 1913) जकोबी का मत कि कारिका ब्रह्मसूत्र से अवाच न है प्राचान वीदध यो न ब्रह्मसूत्र का कोई उत्तर न हन न हम त म का अन्तर नहा आता क्योंकि ब्रह्मसूत्र के अत्यम रूप के का अ विज्ञातीय के लिए दात दशन क विवादायिको क दण्ठातस्वरूप म इसका उद्घटना सम्भव हा जाता ह सक अति बोधम सङ्क वादरायण क पूतन वेदान्त की उपेक्षा भा क इ सकत ब निस प्रका कि तान्य न वाय चलन नव जाता भी किवा कि तु व योण्यादी को उपेक्षा हा सकत ये योवि त अप न ए ऐसे इन की शिक्षा दी जोकि अन अशो मे नक अपन समान थी जनत आफ दि अमेरिकन ओरिएण्टल सोसाइटी अप्रिल 1913) अनक भारतीय विद्वानों का एक कोवा दा सम्मति की हो है यद्यपि ये उसक तक का वालसर के तक से मिल्न म्हा म नते

ज्ञान अथवा विद्या का मोक्ष का प्रत्यक्ष साधन होना, तथा निरपेक्ष शून्य का अचिन्त्य होना। यह ग्रन्थ चार अध्यामों में विभक्त है। प्रथम के अन्दर, जिसे आरम्भ कहा जाता है, माण्डूक्योपनिषद् के प्रतिपाद्य विषय की व्याख्या की गई है। गौडपाद ने यह दर्शाने का प्रयत्न किया है कि यथावसत्ता के विषय में जो उसका मत है उसे श्रुति की मान्यता प्राप्त है और तर्क उसका समर्थन करता है।¹ दूसरे अध्याय में, जिसका नाम वैतथ्य है, युक्तियों द्वारा संसार के प्रतीयमान स्वरूप की व्याख्या की गई है, क्योंकि इसकी विशिष्टता द्वैतभाव और परस्पर-विरोध से लक्षित होती है। तीसरे भाग में अद्वैत सिद्धांत को सिद्ध किया गया है। अन्तिम भाग में, जिसका नाम असातशान्ति है और जिसका अर्थ होता है ज्वाला को बुझाना, आत्मा को एकमात्र मध्याय अस्तित्व के तथा उससे सम्बद्ध हमारे साधारण अनुभव के स्वरूप के विषय में अद्वैत सिद्धांत की जो स्थिति है उसका और अधिक परिष्कार किया गया है। जिस प्रकार एक सिरे पर जलती हुई लकड़ी जब चारों ओर घुमाई जाती है तो बड़ी शीघ्रता से एक प्रकार का भ्रम उत्पन्न करती है कि यह अग्निचक्र (अलातचक्र) है यही हाल संसार के अनेकत्व का है।² यह योगाचार मत का भी उल्लेख करती है और बुद्ध का नाम भी इसमें कम से कम आधी दर्ज़न बार आया है।

गौडपाद ऐसे समय में हुआ जबकि बौद्धधर्म विस्तृत रूप में प्रचलित था। स्वभावतः यह बौद्धधर्म के सिद्धान्तों से अभिन्न था और जहाँ पर वे उसके अपने अद्वैत-वाद के सिद्धान्तों के साथ विरोध में नहीं जाते थे, वहाँ पर उन्हें गौडपाद ने स्वीकार भी किया था। बौद्धधर्मियों से उसने यह कहा कि उसके मत का आधार कोई धर्म-शास्त्रीय मूलग्रन्थ या दैवीय वाणी नहीं है। सनातनी हिन्दू को उसने यह कहा कि इसकी धुनि प्रमाण की भी मान्यता प्राप्त है। अपने उदार विचारों के कारण उसे बौद्ध धर्म से सम्बद्ध सिद्धान्तों की स्वीकार करके उन्हें अद्वैत की शैली पर अपने अनुकूल बना लेने की सुविधा प्राप्त हो गई।

5 अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण

एक अन्य स्थान पर हमने चेतना की योगियों तथा प्रकारों के विषय में जो सिद्धान्त है, और जिसका वर्णन माण्डूक्योपनिषद् में किया गया है, उसका उल्लेख किया है।³ गौडपाद इसी विश्लेषण को अपना आधार मानकर ब्रह्मपूर्वक कहता है कि स्वप्नावस्था के अनुभव तथा जागरित अवस्था के अनुभव एकसमान हैं। यदि स्वप्नावस्थाएँ हमारे अन्य सायी मनुष्यों के सामान्य अनुभवों तथा हमारे अपने भी साधारण अनुभव की अवस्थाओं के अनुकूल नहीं हैं⁴ तो अवश्य यह समझना चाहिए कि इसका कारण यह नहीं है कि

1 3-23।

2. मैत्रायणी उपनिषद् भी देखें, 6 : 24। इसी उपमा का प्रयोग बौद्ध ग्रंथों में भी किया गया है। निरुद्धे जापा तथा विचार की दृष्टि से गौडपाद की कारिका तथा माध्यमिक ग्रंथों में अद्भुत समानता पाई जाती है, और उनमें प्रयुक्त दुष्प्रान्त भी इसमें मिलते हैं। विशेष रूप में तुलना कीजिए, 2 : 32, 4 : 59। देखें, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', 1910, पृष्ठ 136 से आगे।

3 देखें खण्ड 1, पृष्ठ 32-33, 159 ॥ आगे। तुलना कीजिए, श्रुतः : 'दृ-प एव रिपयिती', पृष्ठ 462-64।

4. 2 : 203।

वे निरपेक्ष यथार्थसत्ता में न्यून हैं, अपितु इसका कारण यह है कि वे हमारे अपने परम्परागत मानदण्डों के अनुकूल नहीं हैं। अनुभवों की उनकी अपनी एक पृथक् ही श्रेणी है और अपने सब वे अन्दर वे सश्लिष्ट हैं। स्वप्न में का पानी स्वप्नगत प्यास को बुझा सकता है और यह कहना कि यह वास्तविक प्यास को नहीं बुझाता है, अस-मत्त है। ऐसा कहने का तात्पर्य होगा कि हम मान लेते हैं कि जागरित अवस्था का अनुभव अपने-आपमें यथार्थ है और वही एकमात्र यथार्थ है। जागरित तथा स्वप्न अव-स्थाएँ दोनों ही अपने-अपने स्थानों पर यथार्थ हैं, अथवा निरपेक्ष भाव से दोनों ही एक समान अयथार्थ हैं।¹ गौडपाद का मत है कि जागरितावस्था के अनुभूत यथार्थ हम सबके लिए एकसमान है जबकि स्वप्नावस्था में जाने गए पदार्थ केवल स्वप्नद्रष्टा की निजी सम्पत्ति है।² फिर भी उसका कहना है कि “क्या स्वप्न में और क्या जागरित अवस्था में जो भी पदार्थ ज्ञान में आते हैं वे सब अयथार्थ हैं।”³ उसका तर्क यह है कि पदार्थ के रूप में जो कुछ भी प्रस्तुत होता है वह सब अयथार्थ है। यह तर्क कि सब पदार्थ अयथार्थ हैं और केवल मात्र प्रमाता (ज्ञाता) जो निरन्तर साक्षीरूप आत्मा के रूप में है वही यथार्थ है, कुछ उपनिषदों में उपस्थित किया गया है और इसे बौद्ध विचारवारा में निषेधात्मक परिणामों के साथ विकसित किया गया है। इसी तर्क का प्रयोग बागे चलकर गौडपाद ने यह सिद्ध करने के लिए किया है कि यह जीवन जागरित अवस्था का स्वप्न है।⁴ हम जागरित अवस्था के ससार को बाह्य मान लेते हैं; इसलिए नहीं कि हमें अन्य लोगों की मानसिक अवस्थाओं का ज्ञान होता है, किन्तु इसलिए कि हम उनकी साक्षी को मान लेते हैं। देश, काल और कारण के सम्बन्ध, जो जागरित ससार के पदार्थों का नियमन करते हैं, आवश्यक नहीं कि यथार्थ ही मान लिए जाए। गौडपाद के अनुसार, “एक वस्तु के स्वरूप से जो कुछ समझा जाता है, वह वह है जोकि अपने में पूर्ण होता है, वह जोकि इसको वास्तविक अवस्था है, वह जोकि अन्तर्निहित है, वह जोकि आकस्मिक नहीं है अथवा वह जो अपने-आपसे नष्ट नहीं हो जाता।”⁵ इस कसौटी को उपयोग में लाने पर हमें प्रतीत होता है कि आत्माएँ तथा ससार अपने-आपमें दोनों ही कुछ नहीं हैं, और केवल आत्मा ही सत् है।⁶

अनुभूत ज्ञान की ये घटनाएँ हमारे अस्तित्व के अन्दर प्रविष्ट होती हैं, किन्हीं निश्चित नियमों का पालन करती हैं तथा किन्हीं निश्चित सम्बन्धों से आवृत्त हैं, जिनमें प्रधान सम्बन्ध है कारण। वह कौन-सा क्रम है जिसके अनुसार कारण और कार्य एक-

1 “अब मैं इस विषय पर ध्यान देकर विचार करता हूँ तो मुझे एक भी ऐसा लक्षण नहीं मिलता जिसके द्वारा मैं निश्चित रूप से निर्णय कर सकूँ कि क्या मैं जागता हूँ या स्वप्न देख रहा हूँ। स्वप्नावस्था के अनुभव तथा जागरिता के अनुभव इतने अधिक समान हैं कि मैं पूर्णतः से हैरान हो जाता हूँ और वस्तुतः मैं नहीं जानता कि मैं इस क्षण में स्वप्न नहीं देख रहा हूँ।” ‘उन्सफ़र्ड मेडिटेशन’, पृष्ठ 1 का पास्कल का कथन ठीक है कि यदि हर रात एक ही स्वप्न दिखाई दे तो हम उसमें ही ठीक उसी प्रकार निष्ठ हो जाएंगे जैसे कि उन वस्तुओं में हो जाते हैं जिन्हें हम प्रतिदिन देखते हैं। उसके अर्थ हैं, “यदि कोई कारीगर निश्चित रूप से पूरे बारह घण्टे तक यह स्वप्न देखे कि वह राजा है तो मेरा विश्वास है कि वह भी सही राजा के समान सुखी होगा जो हर रात में *मरानर शाह* अपने एक ही स्वप्न देखता है कि वह *राजीव* है।”

2 2 14।

3 2 4।

4 2 31।

5 4.9।

6 4 10, 28, 61।

दूसरे के पीछे आते हैं ? यदि वे युगपत् आते हैं, जैसेकि एक वस्तु के दो सींग साथ-साथ आते हैं, तो वे कारण और कार्य के रूप में एक-दूसरे से सम्बद्ध नहीं हो सकते। बीज और वृक्ष का दृष्टान्त अधिक उपयुक्त नहीं हो सकता। हम किसी भी वस्तु को कार्य नहीं कह सकते यदि हम उसके कारण को नहीं जानते।¹ बाह्य आवरण के स्वरूप में कारण-कार्य-सम्बन्धी व्याख्या पूर्ण नहीं हो सकती। वस्तुओं की किसी भी प्रस्तुत अवस्था को हम सोपाधिक मानते हैं और उनकी उपाधियों का पता लगाते हैं और जब उपाधियों का पता नष्ट आता है तो हमें उसकी गूढभूमि में जाना होता है। इस प्रकार की प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं है।² किन्तु यदि हम विश्वास करें कि ऐसे अनादि नित्य कारण भी वर्तमान हैं जो स्वयं में कारणरहित हैं और जो भी कार्यों को उत्पन्न करते हैं, तब फिर गौडपाद कैसे पूछ सकता है कि क्या वह पदार्थ जो कार्य को उत्पन्न करता है, स्वयं अज (अर्थात् न उत्पन्न होने वाला) हो सकता है ? और एक परिवर्तनशील पदार्थ कैसे निरर्थक हो सकता है ? स्वयं अनुत्पन्न वस्तुओं को अन्य वस्तुओं को उत्पन्न करते हुए हम बाधा पाएँगे ? कारण और कार्य, स्पष्ट है कि परस्पर सापेक्ष हैं, जिनमें से एक दूसरे को सहारा देता है और जो निरर्थक भी साथ-साथ हैं।³ कारण-कार्य-सम्बन्ध का स्वरूप पदार्थमत्ता के स्वरूप-मात्र नहीं है किन्तु केवल ज्ञान की एक दशा है। गौडपाद कहता है : “न तो अवधार्य का और न प्रपार्य का हो कारण कभी अवधार्य हो सकता है और न ही प्रपार्य का कारण पदार्थ हो सकता है... और प्रपार्य कैसे अवधार्य का कारण हो सकता है ?”⁴ कारणकार्यभाव की समस्याओं के कारण गौडपाद यह कहने के लिए विवश हुआ कि “कोई भी वस्तु न तो अपने से और न अन्य के द्वारा उत्पन्न हो सकती है। वस्तुतः कोई वस्तु उत्पन्न होती ही नहीं, चाहे वह सत् हो या चाहे असत् हो अथवा दोनों में से एक हो।”⁵ कारणकार्यभाव असम्भव है। हम न तो यही कह सकते हैं कि ईश्वर समार का कारण है अथवा और न यह कि जागरित अवस्था का अनुभूत ज्ञान स्वप्नावस्थाओं का कारण है।⁶ साक्षाद्विषय पदार्थ—विषयनिष्ठ और पदार्थनिष्ठ, जीवात्मामात्र तथा समार—मभी अवधार्य हैं।⁷ वे नभी तक प्रपार्य प्रतीत होते हैं जब तक कि हम कारणकार्य के सिद्धात्म को स्वीकार करते हैं।⁸ “प्रत्येक पदार्थ सवर्ति (अर्थात् सापेक्ष सत्य) की दृष्टि से उत्पन्न होता है और दुर्गति कुछ भी नित्य नहीं है; फिर प्रत्येक पदार्थ उत्पत्तिरहित होता है क्योंकि वह सत् से पृथक् नहीं हो सकता और इसलिए विनाश नाम की कोई वस्तु नहीं है।”⁹ उत्पत्ति और विनाश केवल प्रतीति-मात्र हैं और प्रपार्य में न तो कुछ

1. 4 16, 21।

2. 4 11-13, 21, 23, 25।

3. 4 14-15।

4. 4 40।

5. 4 23। अर्थ इसका इस प्रकार टीका करते हैं, “वस्तुतः किसी भी वस्तु से सत् का उत्पन्न होता किसी प्रकार भी निष्ठ नहीं है अथवा। अपने-आपसे, अर्थान् अपने किसी कारण से कुछ नहीं उत्पन्न हो सकता। कोई भी पदार्थ फिर से अपने को उत्पन्न नहीं कर सकता जैसे घड़े में फिर घड़ा नहीं उत्पन्न हो सकता, और न ही किसी अन्य वस्तु से कोई वस्तु उत्पन्न हो सकती है जैसे घड़े से घड़ा नहीं उत्पन्न हो सकता, और अपने-पहले से दूसरा पदार्थ नहीं उत्पन्न हो सकता, और अपने तथा अपने में अन्य दोनों से कुछ नहीं उत्पन्न हो सकता; क्योंकि एक पदार्थ और एक पदार्थ दोनों एक साथ नित्यरूप किसी एक को या दूसरे को उत्पन्न नहीं कर सकते।”

6. 4 39।

7. 4 51-52, 67।

8. 4 55-56, 4 42।

9. 4 57।

उत्पन्न होता है और न विनष्ट ही होता है।¹ यथायसत्ता तक पहुँचने के लिए हम कारण कायभाव तथा अन्य सम्बन्धों को अस्वीकार करना होगा क्योंकि यथायसत्ता प्रतीतिरूप जगत से अतीन्द्रिय है।²

यह ध्यान देने योग्य विषय है कि आत्मनिष्ठ तथा पदार्थनिष्ठ का भेद वेदान्त में वैसे नहीं है जैसा कि साधारणतः होता है। मानसिक जगत् वैसे ही पदार्थनिष्ठ अथवा अयथाय है जैसा कि भौतिक जगत है क्योंकि एकमात्र ज्ञाता अथवा यथार्थसत्ता केवल आत्मा ही है। यद्यपि गौडपाद और शंकर दोनों ही इस विचार के माननेवाले हैं तो भी शंकर स्वप्नलोक तथा आधरित लोक में परस्पर भेद करने का विशेष ध्यान रखते हैं जब्हा एक ओर शंकर इस बात पर बल देता है कि दोनों जगत मानसिक और भौतिक एक ही प्रकार तथा एक ही व्यवस्था के नहीं हैं यद्यपि तात्त्विक रूप से वे दोनों ही ब्रह्म हैं। गौडपाद के ऊपर यह दोष आ सकता है कि वह परम्परागत अर्थों में आत्मनिष्ठता को मानता है क्योंकि उसने बाह्य वस्तुओं की अयथायता को सिद्ध करने तथा उन्हें मानसिक विचार के रूप में प्रस्तुत करने के लिए उन्हीं युक्तियों का प्रयोग किया है जिनका प्रयोग गौडपाद का विज्ञानवाद करता है।³ यह चैतन्य की गति (विज्ञान-स्फूर्ति) है जो प्रत्यक्ष ज्ञान के कर्ता तथा ज्ञात पदार्थ को प्रतीति को उत्पन्न करती है और जहाँ यह नहीं होती वहाँ हम नानाविध वस्तुओं की कल्पना कर लेते हैं।⁴ ससार का अस्तित्व केवल मात्र मनुष्य के मन में है।⁵ गौडपाद की दृष्टि में कुल यथायसत्ता मानसिक प्रभावमात्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं और वह यह भी घोषणा करता है कि मानसिक प्रभाव के कोई पदार्थनिष्ठ कारण नहीं हैं। वस्तुओं के स्वभाव के आधार पर निर्धारित युक्तियाँ सकेत करती हैं कि कारण का कारण नहीं होता।⁶ चित्त (अथवा विचार) अपने को पदार्थों के साथ सम्बद्ध नहीं करता और न यह पदार्थों को ही अपने अन्दर प्रतिबिम्बित होने देता है क्योंकि पदार्थ अयथाय हैं और उनका प्रतिबिम्ब उससे (चित्त से) पृथक् नहीं है।⁷

यथायवादी तक करता है कि विचार तथा मनोभावनाएँ उदय ही नहीं होया यदि बाह्य पदार्थ उन्हें उत्पन्न न कर। गौडपाद विचारों से स्वतन्त्र प्रमेय पदार्थों के अस्तित्व की कल्पना को अयुक्तियुक्त वतलाता है और शंकर यह स्वीकार करने के लिए विवश है कि यह प्रतिवाद गौडपाद के विज्ञानवादी सम्प्रदाय का तक है जो यथायवादियों (बाह्यायवादियों) की सम्मति को अमान्य ठहराते हैं और आचार्य उनसे यहाँ तक

1 2 32।

2 प्रपञ्चोपशम 2 35।

3 अन्तर्ही गौडपाद के तक की इस तर्कक्रम में प्रस्तुत करता है आधरित व्यवस्था में वह यह पदार्थ यथाय नहीं है वह प्रतिता (प्रयोगीक) है हेतु यह है कि वे देने गए हैं जैसे कि किसी रूप में देते गए पदार्थ वह दृष्टात है जिस प्रकार स्वप्न में देते गए पर वह यथाय नहीं है वह प्रकार दृश्यमानता या गुण आधरितावस्था के पदार्थ से भी सम्बद्ध रखता है यह हेतु का उपयोग (हेतुपत्त्य) है इसलिए आधरित अवस्था में देते गए पदार्थ भी अयथाय हैं यह निष्पत्ति (निगमन अनुमान) है। पञ्चम आकाश वि अर्थैकिक कोरिएटस सोसाइटी खण्ड 33 भाग 1 अक्टूबर 1913। और भी देख 2 29 31 4 61 66 72 73

4 2 15 और 17 और 4 47।

5 4 45-48 72 4 77 1 17

6 4 25 अपने ऊपर शान्ति करते हुए शंकर निश्चिन्ता है यह वादिका जिन्हें हम विषय निष्ठ प्रभावों का पदार्थनिष्ठ कारण मानते हैं अपना कोई कारण नहीं है न कोई आधार ही है इसलिए वे विषयनिष्ठ प्रभावों के कारण नहीं हैं

7 4 26।

सहमत है।¹

किन्तु विचारों के यथार्थप्रवाह की कल्पना भी बौद्धवाद के लिए अधिकार है। वह विज्ञानवाद की मुख्य स्थिति अर्थात् चित्त की यथार्थता का भी प्रतिवाद करता है। "इसलिए मन (चित्त) का उद्भव नहीं होता और न मन के द्वारा जाने गए पदार्थ ही उत्पन्न होते हैं। ऐसे व्यक्ति जो उनके उद्भव को जानने का अभिनय करते हैं, केवल हवाई किले बनाते हैं।² यदि सम्पूर्ण ज्ञान केवल प्रतीतिमात्र है, तो फिर यथार्थ और मिथ्या ज्ञान में अन्तर ही क्या रहा? निरपेक्ष परमसत्ता की दृष्टि में कुछ भी अन्तर नहीं है। रस्सी का रस्सी के रूप में ज्ञान भी फिर उसी ही निराधार है जितना कि रस्सी को साप के रूप में जानने का ज्ञान है। जागरित तथा स्वप्न अवस्थाओं में प्रस्तुत पदार्थों की चेतना निरन्तर रहनेवाला घटक साधन नहीं है। सुषुप्ति अवस्था में न तो बाह्य और न आन्तरिक पदार्थों का बोध हो सकता है। केवल एक ऐसा एतत्त्व है जिसके साक्षर सब पदार्थ आकर एक चेतना के पुनरुप में एकत्र होते हुए प्रतीत होते हैं जहाँ वे अलग-अलग पहचाने नहीं जा सकते।³ इस अवस्था का अस्तित्व इस विषय का स्पष्ट प्रमाण है कि ज्ञान, जिसमें सात्ता और शात पदार्थों का भेद है, निरपेक्ष परम नहीं है। स्वप्न तभी तक यथार्थ है, जब तक कि हम स्वप्न देखते हैं। इसी प्रकार जागरित अवस्था का ज्ञान भी तभी तक यथार्थ है जब तक कि हम निद्रामिथुन नहीं होते एवं स्वप्न नहीं देखते। सुषुप्ति (अर्थात् स्वप्नरहित निद्रा), जिसमें से गुजरकर हम जागरित अवस्था स्वप्नावस्था में आते हैं उसी ही अवयवार्थ है जिसकी कि अन्य अवस्थाएं, और तीनों अवस्थाएं उस समय अपने सापेक्ष रूप को प्रकट करती हैं, जब मनुष्य "भ्रांतिरूप निद्रा से जाग जाता है, जिसका कोई आदि नहीं है और वह उस अशब्दा, नदा जागरित, स्वप्नविहीन को पहचान जाता है जिसके समान दूसरा कोई नहीं है।"⁴

ससार के मिथ्यात्व की दृष्टि का दूसरा तर्क यह है कि "प्रत्येक वस्तु जो प्रारंभ में असत् थी, और अन्त में भी असत् रूप से परिणत हो जाएगी, मानना चाहिए कि मध्य-काल में भी असत् है।"⁵ दूसरे शब्दों में यह सब जिसका आदि व अन्त है, अवयवार्थ या मिथ्या है।⁶ यथार्थता का प्रमाण पदार्थनिष्ठता अपना किमात्मक समता नहीं है किन्तु सब काल में निरन्तर अस्तित्व अवयव निरपेक्ष आत्मसत्ता है। जागरितावस्था के अनुभूत पदार्थ स्वप्नावस्था में असत् हो जाते हैं और स्वप्नावस्था के पदार्थ जागरितावस्था में भ्रमत् रूप हो जाते हैं। इस प्रकार बौद्धवाद अनुभूत जगत् के अवयवार्थस्वरूप को सिद्ध करता है अर्थात् (1) इसकी स्वप्नावस्था के साथ समानता के कारण; (2) इसके प्रस्तुत होनेवाले अर्थात् पदार्थनिष्ठ स्वरूप के कारण, (3) इसके उन सम्बन्धों के दुर्बोध होने के कारण जो इसका समर्थन करते हैं, और (4) इसके सब कालों में स्थिर रहने के कारण।

यह स्वीकार करते हुए कि सापेक्षता एक सर्वव्यापी शक्ति है जो अनुभूत ज्ञान के क्षेत्र में नियामक है, वह एक ऐसी वस्तु की यथार्थता की स्थापना करता है जो अनुभव, ज्ञान तथा सापेक्षता से भी ऊपर हो। सापेक्ष की सम्भावना ही निरपेक्ष यथार्थता को

1 4 : 21, 25-27।

2 4 : 28

3 "यथा एतस्मै वैज्ञेन समता विभज्यमान सर्व धनविष पदवृ प्रज्ञानम एव।" शाक्यभाष्य, माधुर्योपनिषद्, 5।

4 1 : 16।

5 2 : 6।

6 2 : 7।

उपलक्षित करती है। यदि हम यथार्थसत्ता को अस्वीकार करते हैं तो हम सापेक्ष को भी अस्वीकार करते हैं।¹ उपनिषदों में प्रतिपादित किया गया है कि जागरित, स्वप्न तथा सुषुप्ति तीनों ही अवस्थाओं से परे उन सबका एक सामान्य आधार आत्मा है।² केवल-मान यही सत् है। यह अखण्ड है क्योंकि यदि इसके खण्ड होते तो बहुत्व का दोष आ जाता। सत् के अन्दर कोई भेद नहीं रह सकता क्योंकि जो सत् से भिन्न है वह असत् है, और असत् अभावात्मक है। “वह वस्तु जो सत् है वन नहीं सकती जिस प्रकार जो नहीं है वह हा नहीं सकती।”³ सत् का विचार के साथ तादात्म्य है क्योंकि यदि वह तादात्म्य न होता तो यह अन्य प्रकार से नितान्त रूप में एक न होता। विचार वही है जो सत् है किन्तु यह विचार बहु मानवीय विचार नहीं है जिसे एक प्रमेय पदार्थ की आवश्यकता होती है। इस प्रकार का विचार सम्बन्धों से और इसीलिए बहुत्व से संपृक्त होगा। विचार से जहां तात्पर्य है सरल आत्मप्रकाश की ज्योति से जो सब प्रकार के सापेक्ष ज्ञान को सम्भव बनाती है। “सदा अजन्मा, जागरित, स्वप्नरहित, अपने को स्वयं से प्रकाशित करता है। यह अपने स्वरूप ही के कारण सदा प्रकाशमान रहता है।”⁴ निरपेक्ष परम-सत्ता को निषेधात्मक शून्यता के साथ न मिला देना चाहिए जो सुषुप्ति की अवस्था है। सुषुप्ति में हमें अवोध रहता है किन्तु जहां के अन्दर हमें विशुद्ध बोध होता है।⁵ जागृति, सुषुप्ति तथा निद्रा, ये तीन प्रकार की अवस्थाएँ हैं जिनमें एकमात्र निरुपाधिक आत्मा अपने को अभिव्यक्त करती है जबकि यह भिन्न भिन्न उपाधियों (सीमाओं) से भरावित रहती है।⁶

6 सृष्टिरचना

गीष्पाद सर्वश्रेष्ठ तत्त्व अर्थात् आत्मा तथा आनुभविक जगत् के मध्य क्या सम्बन्ध है इस विषय के प्रश्न को उठाता है। यदि हम सत्य के नैष्ठिक विद्यार्थी (परमार्थचिन्तक) और सृष्टि के सम्बन्ध में केवल कल्पना ही कल्पना करनेवाले (सृष्टिचिन्तक) नहीं हैं तो हम देखेंगे कि सृष्टिरचना नाम की कोई वस्तु है ही नहीं। यथार्थसत्ता में कोई परिवर्तन सम्भव नहीं है। यदि वह सम्भव होता तो “अमर मरणधर्मा हो जाता।”⁷ किसी प्रकार से भी यह सम्भव नहीं है कि कोई वस्तु अपने से सर्वथा विपरीत गुणवाली वस्तु के रूप में परिणत हो जाए।⁸ प्रत्येक परिणमन अवास्तविक है एवं केवल आनुभविक

1 3 28 ।

2 1 1 । एक एव विद्या स्मृत । तुलना कीजिए

सत्ताञ्ज्वालय विद्याज्ञता स्वप्नमादिषु ।

प्रस्थापनं तु तमसा तुयीम विपु सततम् ॥

देव मातृप्रवचनभाष्य 1 91 ।

3 4 4 ।

4 4 81 । और ‘तो देखें 3 33, 35 36 ।

5 3 34 । और भी देखें, 1 26 29 3 26 4 9

6 स्पष्ट, सूक्ष्म तथा कारणकारी से सम्बद्ध आत्मा का जन्म शब्द विश्व सृजन और प्राण सत्ता होता है। इसके साथ तुलना कीजिए हीमन्त के विचार ‘मैं अवाप्त एवं ऐसी अप्रवृद्ध शरीर जिससे’ द्वारा मनुष्य का मानस सृजन करने ‘सूक्ष्मतर यथाय स अवस्थाया ये अधिकतर सही विचारों पर पहुँचता है, एत प्रनिया की लक्षणाया व अनुकूल है जिनसे’ द्वारा यथायथा स्वयं सदा बटती रहनेवाली यथेष्टता ये’ नाम पटनायो वे ऊपर उठनेवाले ‘मैं में स्वयं अभिव्यक्त होती है।

7 3 19 ।

8 3 21 ।

जगत् में ही वह सत्य अथवा सप्रमाण है। यथार्थ में भेद नामक कोई वस्तु नहीं है। (नास्ति भेदः कथंचन)।¹ आत्मा ही जो, एकमात्र निरुपाधिक यथार्थसत्ता है, अपने अतिरिक्त और किसी के विषय में अभिज्ञ नहीं है। जैसा कि शंकर कहता है : “प्रमेय पदार्थों का बोध एक श्रियाशील प्रमाता को होता है, साधारण सत्ता मात्र को नहीं होता।” यह बताना संभव नहीं है कि यह अध्यास अथवा आत्मा का अनात्म के साथ असामंजस्य कैसे उत्पन्न होता है, किस प्रकार से एक अनेकरूप में प्रकट होता है, क्योंकि अखण्ड आत्मा के यथार्थ में विभाग नहीं हो सकते और कभी-कभी यह तर्क किया जाता है कि जगत् की व्याख्या का पता लगाना, यदि यह यथार्थ नहीं है तो भी, आवश्यक है।² सृष्टि-रचना के विषय में प्रस्तुत किए गए भिन्न-भिन्न विकल्पों पर गौडपाद ने इस प्रकार विचार किया है, “कुछ इसे ईश्वर की अभिव्यक्ति (विभूति) रूप में मानते हैं किन्तु अन्य कई इसे स्वप्नरूप अथवा भ्रांति (स्वप्नमाया) के रूप में मानते हैं : अन्य कई का मत है कि यह ईश्वर की इच्छा रूपी एक सकल्प है, किन्तु ऐसे व्यक्ति जो काल में विश्वास रखते हैं, बलपूर्वक कहते हैं कि सब कुछ काल से ही प्रादुर्भूत हुआ है। कुछ का कहना है कि सृष्टि भोग के लिए है, दूसरी ओर ऐसे भी व्यक्ति हैं जिनका कहना है यह क्रीड़ा के लिए है।” गौडपाद उक्त सब मतों का विराकरण करते हुए बलपूर्वक कहता है कि “यह उस तेजोमय का अन्तःस्थित स्वभाव (देवस्यैव स्वभावोऽग्रम्) है जिसे सब कुछ प्राप्त है क्योंकि उसकी इच्छा और क्या हो सकती है ?”³ इसलिए इस मत का निराकरण करते हुए कि जगत् की तुलना एक स्वप्न अथवा भ्रांति के साथ की जा सकती है, गौडपाद तर्क करता है कि यह ईश्वर के अपने स्वभाव का व्यक्तरूप है, अर्थात् उसकी शक्ति का अभिव्यक्त स्वरूप है। अन्य बातों में भी जगत् का यथायथादी विचार प्रकट होता है तथा “आत्मा अपनी माया की शक्ति द्वारा (स्वमाया से) अर्थात् अपने-अपने अपनी कल्पना करता है। वही एकमात्र बाह्य विषयो (प्रमेय पदार्थों) का बोध ग्रहण करता है। इस विषय पर वेदान्त का यह अन्तिम मत है।”⁴ यहाँ पर गौडपाद ने माया शब्द का प्रयोग अव्युक्त शक्ति के अर्थ में किया है; यह आत्मा का स्वभाव बन जाता है “जो उस सर्वदा ज्योतिष्मान् में पुण्य नहीं हो सकता और जो इसके द्वारा आवृत है।”⁵ माया के विषय में यह भी कहा गया है कि यह अनादि सृष्टितत्त्व है जो मनुष्य की दृष्टि से यथार्थसत्ता को छिपाए रहती है।⁶ वह परमतत्त्व इस माया रूपी तत्त्व अथवा स्वभाव से संयुक्त होकर जो अस्माकृत है, ईश्वर कहाता है “जो समस्त चैतन्य के केन्द्रों का वितरण करता है।”⁷

पृथ्वी, लोहा और आग के स्फुलिंगों के दृष्टान्त जिनका उपयोग उपनिषदों में किया गया है यह हमें केवल परमार्थसत्ता के प्रत्यक्षीकरण में सहायता प्रदान करने के लिए है।⁸ अर्वाचीन वेदान्त में इस स्थिति को परिष्कार करके अध्यारोपापवाद अथवा एक अध्यास के रूप में, जिसके आगे अपसरण आता है, प्रतिपादन किया गया है।⁹ उक्त सब कथनों में जो आध्यात्मिक सत्य निहित है वह यह है कि इस आनुभविक जगत् का

1 3 . 15, 9 और 24 ।

2 1 . 17-18 ।

3 1 : 7-9 ।

4 2 . 12 और भी देखें, 3 . 10 ।

5 2 : 19 ।

6 1 : 16 ।

7 1 . 6 ।

8 3 : 15 ।

9. वेदान्तसार, 2 ।

अधिष्ठान आत्मा है जो यथार्थ में किसी प्रकार के द्वैत को स्वीकार नहीं करता (द्वैतस्याग्रहणम्)।¹ द्वैतपरक जगत् केवल माया है यथार्थसत्ता ब्रह्म है।² शंकर कहते हैं, "ज्ञान की विविधता आत्मा के गन्दर ठीक उसी भाँति रहती है जैसे कि साप रस्सी में।"³ हमें यह न कहना चाहिए कि आत्मा अपने को जगत् के रूप में परिणत करती है। यह वस्तुओं को उत्पन्न करती है केवल उसी भाँति जिस भाँति कि एक रस्सी साप का रूप धारण करती है, किन्तु यथार्थरूप में वह साप नहीं।⁴ यह केवल माया के द्वारा ही अनेक रूप में परिणत होती केवल प्रतीत होती है किन्तु अपने आपमें नहीं (वतत्त्व)।⁵ "अनुभूत ज्ञान की विविधता को आत्मा के अनुरूप नहीं कहा जा सकता और न अपने आपमें स्वतन्त्र रूप में अवस्थित ही कह सकते हैं, और कुछ भी भिन्न अथवा तादात्म्य सूचक नहीं है।"⁶ यह जगत् न तो आत्मा के साथ तादात्म्यरूप है और न उससे पृथक् तथा भिन्न ही है। जिस समय गौटपाद का ध्यान सर्वोपरि यथार्थसत्ता के ऊपर होता है तो वह अनपूर्वक कहता है कि जगत् केवल स्वप्नमात्र अथवा भ्रांति है और भेद सब केवल प्रतीतिस्वरूप है।⁷

गौटपाद ने माया शब्द का प्रयोग ठीक एक ही अर्थ में नहीं किया है। इसका प्रयोग (1) जगत् तथा आत्मा के मध्यगत सम्बन्ध की व्याख्यायना के अर्थों में किया है, (2) ईश्वर के स्वभाव अथवा शक्ति के अर्थों में तथा (3) जगत् की स्वप्नसदृश प्रतीति के अर्थों में किया है। शंकर ने माया के पहले अर्थों की ही अधिकतर प्रधानता दी है और तीसरे प्रकार के अर्थों के प्रति बड़ा उदासीन है। वह तीसरे प्रकार ■ अर्थों की गौटपाद की स्थिति को माध्यमिकों के सवृत्ति सत्य अथवा असत्य के सदृश बना देती है, किन्तु व्यावहारिक सत्य अथवा क्रियात्मक सत्य के सदृश नहीं।⁸

यदि यह जगत् चित्तनिष्ठ पदार्थों से ही बना है (चित्तवशम्) और निरपेक्ष परमार्थस्वरूप आत्मा के ऊपर आरोपित किया गया है तो यही जीव की वना है। आत्मा का अनेक जीवों में विभक्त होना केवल प्रतीतिमात्र है। आत्मा की तुलना सर्व-व्यापी देश के साथ की गई है और जीव की तुलना भी उसीक समान घटे में सीमित आकाश (देश) के साथ की गई है। और जब ढकनेवाला बाह्य आवरण गूट हो जाता है तो सीमावद्ध देश (घटाकाश) व्यापक देश (महाकाश) में मिल जाता है। भेद केवल ऐसे आनुपमिक पदार्थों में रहते हैं, यथा आकृति, क्षमता और नाम, किन्तु स्वयं व्यापक देश (आकाश) में यह भेद नहीं है। जैसे कि हम यह नहीं कह सकते कि सीमावद्ध आकाश (देश) व्यापक आकाश का अवयव है अथवा एक विचार है इसी प्रकार हम यह भी नहीं कह सकते कि जीव आत्मा का अवयव है या विकार है। ये दोनों एक ही हैं और भेद केवल प्रतीतिपरक है। यद्यपि व्यावहारिक रूप में हमें इन दोनों को भिन्न

1 1 13, 17।

2 माया मातृभिर्द्वैत इति परमार्थतः (2, 17)।

3 यदुसूत्र पर शांकरभाष्य 2 12 19।

4 3 27, 2 17।

5 3 27।

6 2 34।

7 3 19 24, 4 45। और भी देखें, 2 18।

8 गौटपाद की दृष्टि में आनुपमिक जगत् के पदार्थ (समं) केवल प्रतीतिमात्र हैं जैसा कि आकाश (व्यतीतम्)। ज्ञान को भी वह आकाश के समान वस्तुनात्मक और अर्थ पदार्थों से अविन्न मानता है।¹

मानना होता है ।¹

7. नीतिशास्त्र और धर्म

मनुष्य का सबसे थोड़ा हित इसीमें है कि वह उन बन्धनों को तोड़ फेंके जो उसे उस यथार्थसत्ता से दूर रखे हुए हैं, जो उसका अपना स्वरूप है। जीवात्मा के अन्दर आत्मा का साक्षात्कार कर लेने का नाम ही मोक्ष है।² “मुक्त आत्मा कभी जन्म नहीं लेती क्योंकि वह कारणकार्य की परिधि से दूर हो जाती है।”³ जब मनुष्य सत्य का माक्षात् कर लेता है तो वह ससार में उच्चकोटि के अनासक्तिभाव से युक्त रहता है जिसकी तुलना जड़ प्रकृति की पूर्ण उदासीनता के साथ (जड़वत्) हो सकती है।⁴ वह परम्परागत नियमों तथा विधानों के बन्धन में नहीं रहता।⁵

नैतिक प्रयत्न उच्चकोटि के कल्याण के प्रगतिशील साग्निक में है। पुण्य और पाप के भेद आनुभविक जगत से ही सम्बन्ध रखते हैं जहां कि जीव व्यक्तित्व का भाव रखते हैं। चूँकि अविद्या एक ऐसी वस्तु है जिसका प्रभाव मनुष्य के व्यक्तित्व के ऊपर सम्पूर्णरूप में होता है। इसमें मुक्त होने के लिए न केवल सत्य ज्ञान अपितु सदाचरण और ईश्वर में भक्ति आवश्यक है। धर्म सर्वोपरि निःश्रेयस् की प्राप्ति में हमारा साधक होता है। परिमित शक्तिवाले जीवात्मा को पूजा तथा उपासना के विषय में पूरी स्वतन्त्रता दी गई है, जो उस अनन्त सत्ता की जिस किसी भी रूप में कल्पना कर सकता है क्योंकि जितनी भी आकृतियाँ हैं उसी एक परम सत्ता में व्यस्त हैं।⁶ मानवीय आत्मा तथा ईश्वर में परस्पर भेद के ऊपर निर्मल धर्म का स्वरूप सापेक्ष है और इसको साधन के रूप में महत्त्वपूर्ण होने के कारण स्वीकार किया गया है।⁷ गौडपाद योगशास्त्रविहित पद्धति को साधन के रूप में स्वीकार करता है। “जब चित्त कल्पना करते-करते आत्म-विषयक सत्यज्ञान के कारण विरत हो जाता है तो यह गूँथ हो जाता है और तब चूँकि इसे किसी वस्तु का बोध ग्रहण करना शेष नहीं रहता इसलिए विश्रान्ति लाभ करता है।”⁸ इस अवस्था को सुषुप्ति-अवस्था के साथ नहीं मिला देना चाहिए क्योंकि यह एक ज्ञान की अवस्था है जिसका ज्ञेय विषय है ब्रह्म।⁹ यह भावात्मक वर्णन से परे है, सब प्रकार के द्वैतभाव से परे है, यह एक ऐसे क्षेत्र में है जहाँ कि ज्ञान आत्मा के अन्दर केन्द्रित है।¹⁰ योग की प्रक्रिया कठिन है क्योंकि इसके लिए मन का निग्रह अत्यन्त आवश्यक है जो इतना कठिन है कि गौडपाद इस कष्टमाध्य प्रयत्न की तुलना एक ऐसे व्यक्ति के प्रयत्न से करता है जो घास के एक तिनके से बूढ़-बूढ़ लेकर समुद्र को सुखाने का प्रयत्न करता है।¹¹ तो भी जब तक परम आनन्द की प्राप्ति न हो जाए, चित्त को

1 3 : 3-14 ।

2 2 18, 38 ।

3 4 : 75, 3 * 38 ।

4 2 36 ।

5 2 37 ।

6 2 : 29-30 ।

7 3 : 1 ।

8 3 : 32 ।

9 3 : 33-34 ।

10 3 : 35-38 ।

11 3 : 40-41 ।

बीच में प्रयत्न न छोड़ना चाहिए ।

8 गौडपाद और बौद्धधर्म

गौडपाद के ग्रन्थ में जो सामान्य विचार हमें आदि से अन्त तक मिलता है—अर्थात् बन्धन और मोक्ष, जीवात्मा तथा जगत, यह सब अर्थार्थ है—एवं मर्मभेदी समा-लोचक को इस परिणाम पर पहुँचाता है कि वह प्रकल्पना जो इससे अधिक कुछ नहीं कह सकती कि एक अर्थार्थ आत्मा इस अर्थार्थ जगत में सर्वश्रेष्ठ कल्याण की प्राप्ति के लिए अर्थार्थ बन्धनों से मुक्त होने का प्रयत्न कर रही है, स्वयं अपने में भी अर्थार्थ है । एक ओर यह कहना कि अस्तित्व का रहस्य कि किस प्रकार निविकार यथार्थसत्ता इस परिवर्तनशील विश्व में बिना अपने स्वरूप को नष्ट किए अपने को अनिव्यक्त करती है, स्वयं रहस्य है और साथ साथ समस्त परिवर्तनशील विश्व को केवल भूतृष्णिका-मात्र बताकर निराकरण करना दूसरी बात है । यदि हमें जीवन के क्रीडाक्षेत्र में खेलना है तो हम अपने अन्दर इस प्रकार की धारणा रखकर कि यह सब केवल दिखानामान है और इसमें अन्दर जितने भी पुरस्कार हैं वे सब शून्य हैं, कभी खेल में भाग नहीं ले सकते । कोई भी दर्शन इस प्रकार के मत को युक्तिसंगत मानते हुए ज्ञानि नहीं प्राप्त करा सकता । इस प्रकार की प्रकल्पना में सबसे बड़ा दोष यह है कि हम ऐसे प्रमेय पदार्थों में लगे रहने के लिए बाध्य होते हैं कि जिनके अस्तित्व तथा महत्त्व का हम अपनी इस प्रकल्पना में बराबर निषेध कर रहे होते हैं । यह ससाररूपी तथ्य रहस्यमय तथा अनिर्वचनीय हो सकता है । यह केवल यही दर्शाता है कि एक अन्य सत्ता ऐसी अवश्य है जो इस ससार के अन्दर निहित है और इससे भी ऊपर है किन्तु तो भी इस प्रकार का संकेत नहीं करता कि ससार एक स्वप्न है, अर्वाचीन बौद्धधर्म से ही गौडपाद को इस प्रकल्पना में ऐसी अतिशयोक्ति का समावेश हुआ । ऐसा प्रतीत होता है कि उस बौद्धदर्शन के कुछ रूपों के साथ अपने दर्शन की समानता होने का ज्ञान था । इसलिए यह कुछ अधिक आगे बढ़कर विरोध के रूप में कहता है कि उसका मत बौद्धमत नहीं है । अपने ग्रन्थ के अन्तिम भाग में वह कहता है “यह बुद्ध ने नहीं कहा था ।”¹ इसके ऊपर टिप्पणी करते हुए शंकर लिखता है, “बौद्धधर्म का सिद्धान्त अद्वैत के साथ सादृश्य रखता है किन्तु बौद्धधर्म वैसा निरपेक्षवाद नहीं जो अद्वैतदर्शन का प्रधान आधार है ।”

गौडपाद के ग्रन्थ (कारिका) में बौद्धदर्शन के चिह्न मिलते हैं,² विशेषकर विज्ञानवाद तथा माध्यमिक सम्प्रदाय के । गौडपाद ठीक उन्हीं युक्तियों का प्रयोग करता है जिनका प्रयोग विज्ञानवाद ने बाह्य पदार्थों की अवधारणा को मिटाने के लिए किया है । बादरामण और शंकर दोनों ही बलपूर्वक कहते हैं कि स्वप्नावस्था के तथा जागरित अवस्था के प्रभावों में भीलिंग भेद है³ और वह कि जागरित अवस्था के प्रभावों का आधार बाह्य पदार्थों का अस्तित्व है । किन्तु गौडपाद जागरित तथा स्वप्न अवस्था दोनों के प्रभावों को एकगुण जोड़ देता है⁴ शंकर जहाँ एक ओर अपने दर्शन को

1 नैतद बुद्धेन भाषितम् (4 99) ।

2 ऐसे जो व्यक्ति हैं जिनका विज्ञान है कि गौडपाद अपने वाक्यों बौद्धशास्त्रवादी थे और उसमें माध्यमिकविद्या पर टीका की है तथा उसकी सम्मति में बौद्धधर्म उपनिषद् की पद्धति के समान है । वज्र, रामकुलार्ति शिन्दरी बाण इतिद्वयन पितामही, पृष्ठ 423 428 ।

3 2 2 28 32 ।

4 2 4 ।

विषयीविज्ञानवाद से अछूता रखने के लिए उत्सुक है, जोकि विज्ञानवाद का सच्चायी है, वही गौडपाद उसका स्वागत करता है।¹ विज्ञानवाद को अन्तिम रूप में स्वीकार करने के लिए उद्यत न होने के कारण वह ऐसी घोषणा करता है कि विषयी (प्रमाता) भी प्रमेय विषय के समान ही अयथार्थ और इस प्रकार संकट में पड़कर शून्यवादियों की स्थिति के ही समीप पहुँच जाता है। नागार्जुन के समान वह कारणकार्यभाव तथा परि-वर्तन की समावृत्तता का भी निराकरण करता है।² "विनाश नाम की कोई वस्तु नहीं है नृष्टिरचना भी नहीं है, वायुतो में जकड़ा हुआ कोई नहीं है, मोक्ष के लिए प्रयत्न करने-वाला भी नहीं है, न कोई मोक्ष की ही अभिलाषा करनेवाला है, न कोई भुक्त है, यही परमसत्य है।"³ यह दार्शनिक जगत् अविद्या के कारण है अथवा नागार्जुन की भाषा में सर्वज्ञ के कारण है। "एक जादू के बीज से जादू का अंकुर निकला है; यह अंकुर न तो स्थायी है और न नाशवान् है। वस्तुएँ भी ऐसी ही हैं और इसी कारण हैं।"⁴ भेदों के परे मदसे ऊँची मान की अवस्था को हम अस्तित्व अथवा अभाव दोनों अथवा इनमें से किसी एक के भी विषयो द्वारा लक्षित नहीं कर सकते। गौडपाद और नागार्जुन के मत में यह एक ऐसी वस्तु है जो प्रतीतिस्वरूप जगत् से ऊपर है।⁵ इन सिद्धान्तविषयक अर्थों के अतिरिक्त पारिभाषिक शब्दों में भी समानताएँ हैं जो निश्चयपूर्वक बौद्धधर्म के प्रभाव का निर्देश करती हैं। किसी वस्तु अथवा सत्ता के लिए धर्म शब्द का प्रयोग, सापेक्ष ज्ञान के लिए सद्बुति शब्द का प्रयोग और सघात शब्द का प्रयोग पक्षार्थों के अस्तित्व के लिए विशिष्ट रूप से बौद्धधर्म से ही सम्मन्य रखते हैं।⁶ आसत्तावक की उपमा का बौद्ध धर्म के ग्रन्थों में प्रायः ही अयथार्थता के प्रतीक रूप में प्रयोग हुआ है।⁷

गौडपाद की कारिका माध्यमिकों के निषेधरूपक तर्कों की उपनिषदों के भावात्मक आदर्शवाद के साथ एक पूर्ण इकाई के अन्दर समुक्त करने का प्रयास है। गौडपाद में निषेधात्मक प्रवृत्ति भावात्मक प्रवृत्ति की अपेक्षा अधिक मात्रा में पाई जाती है। शंकर का दृष्टिकोण अधिक सन्तुलित है।

1 4 : 24-28 ।

2 2 32, 4 : 4, 7, 22, 59 ।

3 2 32, माध्यमिककारिका, 1 : 1 । शीघ्रतश्चित्तं भी देखें, 4 : 38 22 ।

न कथोऽस्मिन् न बोधोऽस्मिन् नावगोऽस्मिन् न कथं नम् ।

अप्रवोधादि दुःखं प्रवोचन् प्रविशोयते ॥

4 4 59 । यह बौद्धधर्म के इस सिद्धान्त का कि "शून्य से वस्तुओं की उत्पत्ति होती है" भाग्यनुवाद है।

5 प्रपञ्चोपशमम्, 2 : 35 । सुलभ कीटिण, माध्यमिककारिका, 3 : 1, और 20 25 ।

समीपसम्प्रोपशम- उपनीषदम् विधि ।

न कश्चित् कश्चित् कश्चित् शर्मो बुद्धेन देशितः ॥

6 3 - 10, 4 22 ।

7 सत्तावतार । श्री० टी० एच० ब्रह्मचर्य, पृष्ठ 95 । इस मत का कि गौडपाद होने बौद्धधर्म के संन्यास का वेदांत रूप देता है कई विद्वानों ने समर्थन दिया है, तथा श्रीबोवी, पूगी, शुद्धदेवकर तथा विष्णुगुप्त भट्टनायक । शुभाश्वरधर शंकर बौद्धधर्म के समस्त स्पष्ट उपदेशों का समाधान कर दाखला दे : देखें ब्रह्मसूत्र पर भाष्यरत्नम्, 4 : 1, 2, 19, 42, 50, अज्ञा पर बुद्ध तथा उसके सिद्धान्त के यद्बुद्ध उपदेशों का समाधान कर दिया गया है।

9. भर्तृहरि

शंकर का एक अन्य पूर्ववर्ती विद्वान् जिसके विचार उनके विचारों के समान हैं भर्तृहरि या जो प्रसिद्ध तांत्रिक तथा वैयाकरण था।¹ मैक्समूलर² की गणना के अनुसार उसकी मृत्यु 650 वर्ष ईसा के पश्चात् के लगभग हुई। उसका महान् दार्शनिक ग्रन्थ 'वाक्यपदीय' है जिसका श्लोक कुछ-कुछ बौद्धधर्म की ओर है। ई-तिथि लिखता है कि भर्तृहरि कई बार बौद्ध भिक्षु बना और कई बार बदल भी गया। उसकी शिखाएँ उक्त कथन का समर्थन करती हैं। ससार के प्रतीति-स्वरूप के प्रति उसका आग्रह तथा वस्तुओं से अनासक्ति के विचारों में बौद्ध-दर्शन की भावना प्रबल रूप में पाई जाती है। "मनुष्यों के लिए सब वस्तुएँ भयप्रद हैं, अनासक्ति ही केवल सुरक्षित उपाय है।"³ यह जगत् अपने समस्त भेदों के साथ काल्पनिक है। सासारिक पदार्थ अनात्म हैं यद्यपि शब्दों के द्वारा उन्हें व्यक्तित्व दिया गया है। किन्तु भर्तृहरि जब ब्रह्म की यथार्थता की स्थापना करता है तो वह बौद्धों से भिन्न है। वह समस्त जगत् को एक विवर्त के रूप में मानता है अर्थात् एक प्रतीति है जिसका आधार ब्रह्म है। वह ब्रह्म तथा शब्द को एक मानता है। "ब्रह्म जो अनादि और अनन्त है और जो शब्द (वाणी) का नित्य सारस्वत है, वस्तुओं के आकार में परिवर्तित हो जाता है जोकि ससार के विकास के समान है।"⁴ नित्य शब्द जिसे 'स्फोट' की शला दी गई और जो अक्षर्य है, निःसन्देह ब्रह्म है।⁵ ग्रीक भाषा में पारिभाषिक शब्द 'लोगोस' की सन्दिग्धता जो तर्क तथा शब्द दोनों के लिए प्रयुक्त होता है, निर्देश करती है कि दैवीय तर्क तथा दैवीय शब्द परस्पर सम्बन्धित हैं।

10. भर्तृप्रपञ्च

बृहदारण्यक उपनिषद्⁶ के अपने द्वारा किए गए भाष्य में शंकर भर्तृप्रपञ्च के द्वैताद्वैत (अथवा भेदाभेद) का उल्लेख करते हैं जिसके अनुसार ब्रह्म एक ही समय में एक भी है और द्वैत भी है। कारणरूप ब्रह्म कार्यरूप ब्रह्म से भिन्न है यद्यपि जब जगत् मूल कारण ब्रह्म में वापस लौट आता है तब दोनों एकसमान हो जाते हैं। शंकर का कहना है कि द्वैत और अद्वैत ये दो विरोधी गुण उसी एक प्रमाता (विषयी) के विषय में सत्य नहीं हो सकते। भिन्नता में अभेद दृश्यमान पदार्थों के विषय में तो सम्भव हो सकता है किन्तु प्रकृतितत्त्व के विषय में यह सम्भव नहीं है। द्वैतभाव उपाधियों से घिरे हुए जीवात्मा के विषय में तो सत्य

1 डाक्टर लिण्टर्नीच कवि भर्तृहरि और तांत्रिक व वैयाकरण भर्तृहरि के एक ही ज्ञान में यह प्रकट करता है। सम्भवतः इस विषय में यह विद्वान् डाक्टर आध्यात्मिकता से कुछ अधिक सावधान हैं।

2 'सिक्स सिस्टम्स ऑफ हिण्डुइज्म फिलोसफी' पृष्ठ 90।

3 गव. वस्तु भयान्वित भुवि नृणाम वैराग्यमेवाधायकः।

4 आगनिधनं ब्रह्म शब्दस्वरूपं यदक्षरम्।

विस्तरेण भाष्ये प्रथितं नान्यतो यत् ॥ वाक्यपदीय 1।1।

5 स्त्रीटात्परी निरवयवो नित्यशब्दो ब्रह्मवेति। (सर्वज्ञसंग्रह पृष्ठ 140)।

6 भाकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 5।1। इसके साथ, बृहदारण्यक उपनिषद् पर सुन्दररत्न का तांत्रिक भी दृष्टि, तथा इनपर आनन्दानन्द की टीका भी।

हो सकता है किन्तु उपाधियों से उन्मुक्त होने पर यह विनष्ट हो जाता है।

11. उपनिषदों तथा ग्रहसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध

दर्शनशास्त्र मनुष्य जाति की विकासमान भावना का व्यक्त रूप है और दार्शनिक विद्वान इसकी वाणी हैं। महान विचारक सब महत्त्वपूर्ण युगों में प्रकट होते हैं और जहाँ वे अपने युगों की उपज हैं वहाँ वे उन्नत युगों के निर्माणकर्ता भी हैं। उनकी प्रतिभा अपने युग के अवसर को पकड़ लेने की शक्ति तथा ऐसी मूक आकांक्षाओं को जो एक दीर्घकाल से मानव-जाति के हृदयों में बाह्यरूप में प्रकट होने के लिए संघर्ष कर रही होती है, वाणी प्रदान करने में निहित रहती है। एक प्रथम श्रेणी के रचनात्मक विचारक के रूप में शंकर ने अपने समय के दार्शनिक उत्तराधिकार में प्रवेश किया और अपने समय की विशेष आवश्यकताओं को दृष्टि में रखकर उसकी नये सिरों से व्याख्या की। यद्यपि हिन्दू विचार-धारा ने बौद्धमत के ऊपर क्रियात्मक रूप में विजय प्राप्त कर ली थी, तो भी बौद्धमत ने जनसाधारण के अन्दर अपनी शक्ति का गुप्त रूप से प्रवेश करा दिया था। बौद्धमत ने पुराने साम्यताप्राप्त विश्वासों के ऊपर जो अविश्वास की छाया डाल दी गई थी वह मध्याह्न लुप्त नहीं हुई थी। भीमासक लोग सब मनुष्यों की तर्कशक्ति को वैदिक कर्मकाण्ड के आध्यात्मिक महत्त्व के विषय में सन्तोष प्रदान करने में असमर्थ थे। भिन्न-भिन्न आस्तिक सम्प्रदाय वाले ऐसे क्रियाकलाप कर रहे थे जिनके समर्थन में वे किसी न किसी श्रुतिवाक्य का उद्धरण दे देते थे। हिन्दू जाति के इतिहास में यह एक सकट का काल था जबकि परस्पर वाक्कलह में पड़े हुए सम्प्रदायों के कारण जनता में सामान्य अर्थों में थकावट जैसा भाव आ गया था। उस समय को एक ऐसे धार्मिक प्रतिभासम्पन्न पुरुष की आवश्यकता थी जो भूतकाल के साथ सम्बन्ध तोड़े बिना नवीन मतों के उत्तम प्रभावों को भी ग्रहण कर सके और जो पुराने ढाँचों को भग किए बिना उनका विस्तार कर सके और परस्पर युद्ध में तत्पर सम्प्रदायों का सत्य के ऐसे उदार आधार पर समन्वय कर सके जिनमें सब बुद्धिमान तथा सस्कृत वर्गों के मनुष्यों को समान स्थान प्राप्त हो। शंकर ने उस ध्वनि के अन्दर, जो लाखों मनुष्यों के कानों में गूँज रही थी, मधुर संगीत का मधार कर दिया। उन्होंने अपने अद्वैत वेदान्त की धार्मिक एकता की सम्पन्न करानेवाले एक समान आधार के रूप में घोषणा की।

अपनी नम्रता के कारण शंकर ने कहा कि जिस सिद्धान्त का वह प्रचार कर रहा है वह उससे अधिक कुछ नहीं है जो वेद के अन्दर निहित है। वह समझता है कि वह एक पुरातन तथा महत्त्वपूर्ण परम्परा का ही प्रचार कर रहा है जोकि हमें आचार्यों की एक अविच्छिन्न शृंखला के द्वारा प्राप्त हुई है।¹ वह इससे अभिज्ञ है कि 'वेदान्तसूत्र' के ऊपर अन्य विचारकों ने एक भिन्न प्रकार से भाष्य किया है। वह एक अन्य भाष्यकार का प्रायः उल्लेख करता है जिससे उसका मतभेद है।² निःसन्देह यह निश्चय करना कठिन

1 शंकर वृत्तिकार के विरोध में अद्वैत के पूर्ववर्ती शिक्षकों का उल्लेख करते हैं। देखें, वह-राधिकरण, जहाँ पर 'अहमदीयाप्रब' वाक्य आया है। 'सम्प्रदायविमर्शकार्य' का बार-बार उल्लेख आया है। तैत्तिरीयोपनिषद् पर आनन्दभाष्य का प्रारम्भिक छन्द देखें।

2 आनन्दभाष्य, ब्रह्मसूत्र पर, 4 : 3, 7; 1 : 3, 19। लिंगेश महाभाष्य पर विचार है कि जिस वृत्तिकार का शंकर ने खण्डन किया है वह बोधायन नहीं है और जिस ब्रह्मिष्ठ का 'सम्प्रदायविद्' के नाम से शंकर ने उल्लेख किया है बुद्धदार्ण्यवोपनिषद् के भाष्य में वह विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय के दामिद से भिन्न है। देखें, 'इण्डियन फिलॉसॉफिकल रिव्यू', खण्ड 4, पृष्ठ 112। मगवान उपनिषद् का नाम आनन्दभाष्य में दो बार आया है, 1 : 3, 28; 3 : 3, 53।

है कि शकर का दर्शन प्राचीन शिक्षा का अनुबन्ध है, अथवा पुनर्व्याख्या है अथवा एक नवीन जोड़ है। हम पुराने को नये से अलग नहीं कर सकते क्योंकि जीवन में पुराना भी नया है और नया भी पुराना है।

जहाँ तक प्राचीन शास्त्रीय उपनिषदों का सम्बन्ध है, यह कहना पड़ेगा कि शकर का मत उनकी प्रमुख प्रवृत्ति को प्रस्तुत करता है। जैसा कि हम देख आए हैं उपनिषदों में विश्व के सम्बन्ध में कोई सुसंगत विचार नहीं दिया गया है। उनके रचयिता अनेक थे और सब एक ही काल में भी नहीं हुए और यह भी सन्दिग्ध है कि उन सबका आशय विश्व सम्बन्धी मत में एक ही प्रकार का था। किन्तु शकर आग्रहपूर्वक उपनिषदों की व्याख्या एक ही सुसंगत विधि से करते हैं। उनके अनुसार ब्रह्म का ज्ञान, जो हमें उपनिषदों से मिलता है, बराबर एक समान तथा निर्विरोध होना चाहिए।¹ शकर उपनिषदों के ऐसे वाक्यों में जो एक दूसरे के सर्वथा विपरीत प्रतीत होते हैं समन्वय करने का प्रयत्न करते हैं।

उपनिषदों में परम यथार्थसत्ता के विषय में निर्गुण और सगुण रूप में विवरण पाए जाते हैं और शकर उनमें परस्पर पराविद्या (उच्चकोटि के ज्ञान) तथा अपराविद्या (निम्न कोटि के ज्ञान) में भेद द्वारा समन्वय करते हैं। परा तथा अपराविद्याओं का यह परस्पर भेद उपनिषदों में पाया जाता है।² यद्यपि इन दोनों के भेद, जो उपनिषदों में वर्णन किए गए हैं, शकर द्वारा किए गए भेदों के सर्वथा समान नहीं हैं तो भी ये शकर की व्याख्या में सहायक हैं। केवल उच्चकोटि की अव्यात्मविद्या तथा निम्नकोटि की साधारण बुद्धि में भेद को स्वीकार करने से ही हम याज्ञवल्क्य के विशुद्ध आदर्शवाद को अपेक्षाकृत न्यूनतम उन्नत विचारों के साथ, जो संसार की यथायंता तथा इसकी एक शरीरधारी ईश्वर के द्वारा रचना का प्रतिपादन करते हैं, समन्वय कर सकते हैं। यह भेद शकर की अनेक कठिनाइयों को दूर करने में सहायक है। उदाहरण के रूप में ईशोपनिषद में³ परस्पर विरोधी विधेयों का सम्बन्ध ब्रह्म के साथ बतलाया गया है जैसे कि "यह गतिविहीन है और फिर भी मन से अधिक वेगवान् है।" शकर का कहना कि "इसमें विरोध कुछ भी नहीं है।" यदि हम उसका विचार निरुपाधिक अथवा सोपाधिक रूप में करें तो यह सम्भव है।⁴ ब्रह्म के निर्विशेष तथा भविष्य विवरणों के विषय में शकर का कहना है कि 'दो विभिन्न दृष्टिकोणों से ब्रह्म एक ही काल में निरुपाधिक तथा सोपाधिक दोनों ही हो सकता है। मुक्तात्मा के दृष्टिकोण से वह निरुपाधिक है, बन्धन में पड़े व्यक्ति के दृष्टिकोण से ब्रह्म विश्व के कारणरूप में प्रकट होता है जिसमें चतन्य तथा अन्य गुण हैं।' शकर ने दो प्रकार के वाक्यों की जो मोक्ष को ब्रह्म के साथ समानता अथवा तादात्म्य का वर्णन करते हैं सरलता के साथ व्याख्या कर दी। यद्यपि माया का सिद्धान्त प्राचीन उपनिषदों में नहीं मिलता तो भी यह उपनिषदों के मत का एक बुद्धि-

1 'ह्युस'स सिस्टम ऑफ वेदात पृष्ठ 95।

2 देखें, 'इण्डियन फिलॉसफी', पृष्ठ 149, मूच्छक 1 1, 45 मैत्रायणी, 6 22।

3 नैष दीप निरुपाधुपाधिमत्त्वोपपत्त।

4 छान्दोग्योपनिषद, 8 1 5 बृहदारण्यक, 4 5 13 भी रहें।

पूर्वक विकास है।¹ अविद्या (अज्ञान) शब्द कठ उपनिषद् में आता है।² यद्यपि इसका प्रयोग मनुष्य के यथार्थ लक्ष्य के अज्ञानरूप सामान्य अर्थों में हुआ है। शंकर की योजना में अविद्या के भाव का प्रमुख भाग है। उपनिषदों के अन्य भाष्यकारों को यह अत्यन्त कठिन प्रतीत हुआ कि किस प्रकार उन सब वाक्यों की व्याख्या की जाए जो ब्रह्म के निर्विकल्प और मोक्ष के ब्रह्म के साथ ऐव्यभाव होने का प्रतिपादन करते हैं। निःसन्देह ऐसे भी वाक्य हैं जिन्हें शंकर अनावश्यक समझकर छोड़ देते हैं।³ तो भी उपनिषदों पर उनका भाष्य अपेक्षाकृत अधिक सन्तोषप्रद है।⁴

जब हम वेदान्तसूत्र के प्रश्न को हाथ में लेते हैं तो वहाँ विषय इतना अधिक सरल नहीं है। यदि हम भाष्यों को एक ओर रख दें तो हमें सूत्र के रचयिता का आशय जानना कठिन है। हिन्दू धर्म की व्याख्याविषयक प्रकल्पना के अनुसार छ. विख्यात कसौटिया हैं जिनके द्वारा हम किसी ग्रन्थ की शिक्षा के विषय में निश्चित ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं और वे ये हैं : (1) उपक्रम (प्रारम्भ) और उपसंहार (अन्तिम निर्णय), (2) अभ्यास, (3) अपूर्वता, (4) फल, (5) अर्थवाद (व्याख्यापरक वाक्य) और (6) उपपत्ति (दृष्टान्त)। उक्त कसौटियों की दृष्टि में शंकर का विश्वास है कि बाद-रामण की दृष्टि में उसी प्रकार का वेदान्त या जिस प्रकार के वेदान्त का प्रतिपादन उन्होंने स्वयं किया है।⁵ यह हम मान्य स्थिति के अनुकूल है कि वेदान्त उपनिषदों की शिक्षाओं का सारसंग्रह प्रस्तुत करता है। वेदान्त के अनेक अध्ययनकर्ता विद्वान् जिनमें पिबोत मुख्य है, इस मत के समर्थक पाए जाते हैं कि रामानुज ब्रह्मसूत्र के रचयिता के आशयों को अधिक समझते थे।⁶ प्रत्येक भारतीय भाष्यकार का विश्वास है कि शंकर

1 कठ उपनिषद्, 2 : 4, 2, छान्दोग्य, 8 : 3, 1-3; 1 1, 10; प्रश्न, 1 : 16। बृहदारण्यक उपनिषद् की प्रार्थना "असत् से हमें सत् की ओर ले जाओ, अन्धकार से प्रकाश की ओर ले जाओ, मृत्यु से अमरत्व की ओर ले जाओ," से माया के सिद्धान्त का सुझाव मिलता है।

2 2 4, और 5. मुण्डकोपनिषद्, 2. 1, 10।

3 देखें 'द्वैतास सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 95।

4 पिबोत, गण और जैकब का भी यही मत है। "सम्पूर्ण उपनिषदों की शिक्षाओं को एक मुसलमान तथा क्रिश्चियन दर्शन में रख देने का कार्य अपने-आपमें एक कठिन कार्य है। किन्तु यह कार्य जब एक बार हमारे सामने आ गया तो हम बहु स्वीकार करने के लिए सर्वथा सज्ज हैं कि शंकर का ही दर्शन सम्भवतः ऐसा सर्वोत्तम दर्शन है जिसका निर्माण इस कार्य के लिए हो सकता था।" (पिबोत : शंकरभाष्य—प्रस्तावना)। "शंकर की शिक्षा उपनिषदों के सिद्धान्तों को स्वाभाविक तथा सुनिश्चित व्याख्या है," (गण 'फलासफी आफ दि उपनिषद्स' पृष्ठ 8)। कर्नेल जैकब कहते हैं : "यह स्वीकार किया जा सकता है कि यदि उपनिषदों के विगोची मतों का समन्वय करने तथा उन्हें एकसमान और स्पष्ट ऐव्य में रखने का सम्भव कार्य किया जा सकता है तो शंकर का दर्शन ही लगभग एकमात्र प्रयास है जो इस कार्य को कर सकता था।" (वेदान्तसार—प्रस्तावना)

5 शंकरभाष्य, दशमस्कंध पर, 1 : 1, 4।

6 "वे ब्रह्म के उच्चतम तथा निम्नतम ज्ञान के परस्पर भेद का प्रतिपादन नहीं करते; वे ब्रह्म और ईश्वर के भेद को शंकर के अर्थों में नहीं मानते, वे शंकर के मयान जीवात्मा तथा उच्चतम आत्मा के परम ऐव्य-भाव की घोषणा नहीं करते" (शंकरभाष्य—प्रस्तावना अंश)। उनके मुख्य-मुद्दम तर्क संक्षेप में इस प्रकार रहे जा सकते हैं : (1) चौथे अध्याय के अन्तिम तीन भाग उस चमिक गति का प्रतिपादन करते हैं जिसके द्वारा उस पुरुष को आत्मा जिसने प्रभु को ज्ञान लिया ब्रह्मलोक में पहुँच जाते हैं और पुनर्जन्म के धक में वापस लौटें बिना वहाँ पर निवास करती हैं। इसके अतिरिक्त समस्त ग्रन्थ का अन्तिम सूत्र अर्थात् "शास्त्र के अनुसार, उनके लिए लौटने का कोई प्रयत्न नहीं रहता" यह उपसंहार है और इसका आशय अवश्य यही लिया जाना चाहिए कि यह पुनर्जन्म से निराला सुख

का अपना मत वही है जो ब्रह्मसूत्र के रचयिता का मत था और यह कि अन्य कोई भी मत इसके विपरीत है।¹

12 शंकर तथा अन्य सम्प्रदाय

यह कहा जाता है और यह सत्य भी है कि ब्राह्मणधर्म ने एक भावपूर्ण स्तुति-लिङ्गन के द्वारा बौद्धधर्म का नाश किया। हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार ब्राह्मण धर्म ने चुपचाप बौद्धधर्म की अनेक प्रतिभ्याओं को अपने अन्दर ले लिया, पशुबलि को दूषित ठहराया बुद्ध को विष्णु के अवतार रूप में मान लिया और इस प्रकार बौद्धमत के सर्वोत्तम अंश को अपने अन्दर समाविष्ट कर लिया। यद्यपि बौद्धमत की प्रारम्भिक तथा सात्त्विक रूप की अप्रत्याशित घटनाएँ विलुप्त हो गईं ता भी बौद्ध मत अन्तःशुद्धि के प्रभाव से देश के जीवन में एक जीवनप्रद शक्ति बन गया। बौद्ध मत न विचार के क्षेत्र में एक ऐसा निश्चित वातावरण उत्पन्न कर दिया जिससे कोई भी मस्तिष्क न

अपि उक्त मार्ग पर एक पड़ाव के रूप में नहीं है जहाँकि शंकर का मत है। शंकर के अनुसार 4 2 12 14 और 4 17 ऐसे पुरुष की समस्या का वधान करते हैं जिनसे सर्वोच्च अथवा निरूपित ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त कर लिया है। इस आशय के उक्त में यह कहा जाता है कि उपनिषद् अथवा प्रस्तावना इस प्रश्न के विषय में उपलब्ध की अपेक्षा अधिक विश्वामय है। अथर्ववेदिक उक्त नाम के एक पत्र में उपक्रम के श्रेष्ठ मूल का (उपक्रम पराक्रम) उल्लेख करते हैं। 4 3 7 14 के सम्बन्ध में धिवीत का जो मत है उसके विरोध में भी वही उत्तर ठीक बैठता है जहाँ पर बादरी जैमिनी तथा बादरायण की सम्प्रतिष्ठा दी गई है जहाँ पर वे प्रतिपादन करते हैं कि जो पक्ष आता है वह पक्ष होता है और जो अन्त में आता है वह सिद्धांत होता है। (2) 1 1 2 में भी यह ब्रह्म विषयक परिभाषा को ईश्वर की परिभाषा नहीं माना जा सकता। यह निश्चित ही इतना असाध्य है कि सुखी का प्रारम्भ एक निम्नकोटि के तत्त्व के साथ हो जिसके ज्ञान से कोई स्थायी लाभ प्राप्त न हो सके जितना कि यह असम्भव है कि ज्ञान अन्त ऐसे व्यक्ति को वचन के साथ हो जो केवल निम्न कोटि के ब्रह्म को ही जानते हैं और इसीलिए ब्रह्म मोक्ष से वंचित रहते हैं। बौद्धभाषियों का तर्क है कि ब्रह्म यद्यपि अपने पञ्चावस्वरूप में अनिवचनीय (अनिर्देश्य) है तथा अज्ञेय (अज्ञेय) है तो भी हमें धीमन्धारिक परिभाषाओं का तो अवलम्बन करना ही होता है। वे ब्रह्म को ऐसे पदार्थों में विलक्षण वक्षाने के लिए जिनके अन्तर् में विभिन्न युग वर्तमान हैं ब्रह्म विवेचनो तथा लक्षणों का ब्रह्म का 'अन्वय' में प्रयोग करते हैं और इस प्रकार हमें प्रस्तुत पदार्थों को समझने में सहायक होते हैं। यह विनिष्ट लक्षण या तो तात्त्विक (स्वल्प लक्षण) है यथ सत चित् और अनन्त अथवा आनुपमिक (तदल्प लक्षण) है यथा विषय क निर्माणकृत्य आदि आदि। दूसरे सूत्र की परिभाषा हम ब्रह्म का ज्ञान में सहायक होती है। (3) इस प्रकार का 'वि' सूत्र में अन्त की अधिपत माया का सिद्धांत नहीं पाया जाता एक ऐसा उचित प्रश्न है कि इसका विवेचन पादटिप्पणी में नहीं किया जा सकता। बाह्य बुद्ध की वीर्य न हो यह सत्य है कि अन्त के विषय में जो श्रवण का मत है वह बुद्ध की शिक्षा का एक युक्तिपूर्ण परिष्कार है। जीवात्मा तथा ब्रह्म के तादात्म्य का प्रश्न माया के समान सिद्धान्त का एक विशिष्ट विनिर्माण है। शंकर बादरायण के धर्म के एक नैतिक व्याख्याकार हैं या नही इस विषय में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। देश धिवीत शंकरभाष्य — प्रस्तावना उक्त वेदान्तसार — प्रस्तावना सुन्दरमण वेदान्तसार — प्रस्तावना आप्टे दि टाविटन आफ माया तथा लिंगेस मह भागवत 71 लख इन्डियन फिनासफिकल रिज्यू लख 4 उद्युक्त स्वीकार करता है कि शंकर तथा बादरायण में परस्पर महान् मतभेद है। देश उद्युक्त सिस्टम आफ वेदान्त पृष्ठ 319।

1 सुखी की 'वि' शंकरभाष्य 2 सुखी के आशयों को एक जोड़ रखते हुए एवं अपने अपने मतों का परिष्कार करते हुए अनेक भाष्यों की रचना हुई है और नये नये भाष्यों भी लिखे जा सकते हैं।

सूत्राधिप्राप्त्यनुत्वा स्वाभिप्रायप्रवाधानात् ।
व्याख्यात वैरिद शास्त्र व्याख्यय उन्निवर्तये ॥

ब्रह्म मका और शंकर के मस्तिष्क पर तो निःसन्देह इसने एक चिरस्थायी प्रभाव उत्पन्न किया। एक शंकरविरोधी भारतीय परम्परा ऐसी भी है जिसके अनुसार शंकर के मत की प्रच्छन्न रूप में बौद्धमत का ही रूप बताया जाता है और उनके मायावाद को प्रच्छन्न बौद्धमत कहा जाता है। पद्मपुराण में कहा है कि ईश्वर ने पार्वती पर प्रकट किया कि "माया की प्रकल्पना एक मिथ्या सिद्धान्त है और बौद्धमत का ही प्रच्छन्न रूप है; हे देवि ! मैंने ही नलियुग में एक ब्राह्मण का रूप धारण करके इस प्रकल्पना का प्रचार किया है।"¹ यामुनाचाये की भी, जो रामानुज के आध्यात्मिक प्रपितामह थे, यही सम्मति है और इसी सम्मति की रामानुज ने भी दोहराया है।² सांख्यदर्शन पर टीका करते हुए विज्ञानभिक्षु कहता है, "एक भी ब्रह्मसूत्र ऐसा नहीं है जिसमें कहा गया हो कि हमारा बन्धन केवल अज्ञान के कारण है। जहां तक माया की विलक्षण प्रकल्पना का संबंध है, जिसका प्रचार अपने की वैशाली कहनेवालों ने किया है, यह केवल बौद्धों के विषयी विज्ञानवाद का ही रूप है। यह प्रकल्पना वेदान्त का मन्त्रव्य नहीं है।"³ यह स्पष्ट है कि शंकर के मायावाद की कटुता को सिद्ध करने के कुछ काल पश्चात् ही इस मत के विरोधियों ने यह कहना प्रारम्भ किया कि यह बौद्धमत के प्रच्छन्न रूप से अधिक कुछ नहीं है और इसलिए वेदों के अनुकूल नहीं है। पद्मपुराण में आगे चलकर उसी अध्याय में शिव के ये शब्द आते हैं : "उस महान् दर्शन अर्थात् माया के सिद्धान्त को वेदों का समर्थन प्राप्त नहीं है यद्यपि हमके अन्दर वेदों के साथ अवश्य निहित है।"⁴ उक्त सब अनुमान इस विषय का संकेत करते हैं कि शंकर ने अपने वेदान्तदर्शन में कतिपय बौद्ध-धर्म के अंशों का समावेश किया जैसेकि माया का सिद्धान्त तथा वैराग्यवाद। यह भी कहा जाता है कि विचारधारा के अविच्छिन्न रूप को सुरक्षित रखने के प्रति अपने प्रयास में उन्होंने तार्किक दृष्टि से परस्पर असंगत कुछ विचारों को भी संयुक्त करने का प्रयत्न किया। शंकर के मस्तिष्क की नमनशीलता तथा उनकी सच्ची सहिष्णुता के भाव के पक्ष में यह विषय कितना ही विद्वत्सनीय क्यों न हो यह उनकी विचारधारा की तार्किक उपता के ऊपर असर किए बिना न रह सका और माया के सिद्धान्त ने उनके दर्शन के अन्तर्गत छिद्रों को ढकने के लिए चोले का काम किया। इस सबके होते हुए भी इसमें मन्देह नहीं कि शंकर ने अपने सम्पूर्ण दर्शन का परिष्कार उपनिषदों तथा वेदान्त-सूत्र के आधार पर किया जिसमें बौद्धदर्शन का कोई अंश तो नहीं है।⁵ भारत के धार्मिक

1. मायावादप्रसङ्गात् प्रच्छन्नं बौद्धमेव च ।

मयैव कथितं देवि । इतो ब्राह्मणरूपिणः ॥ (उत्तर भाग, 236) । सर्वसंनतप्रभु भी देखें ।

2. अपने सिद्धिपत्र में यामुनाचायें कहते हैं, कि बौद्धों तथा वेदान्तिनों, दोनों के लिए जाटाग्रत और शान के मध्य जो भेद है वे असम्बन्धित हैं। अर्थात् इन दोनों का कारण माया को बताया है एवं बौद्ध विषयीविज्ञानवाद इन्हें भुट्टि के कारण बताया है। ('जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', 1910 पृष्ठ [32]) ।

3. साधुप्रवचनमाला, 1, 22 ।

4. वेदापेक्षमहाशास्त्र मायावादवैदिकम् ।

5. अर्थात् सिद्धान्त की माननेवाले अनेक विचारक विरोधी मतों के सम्बन्ध में माध्यमिकों के आध्यात्मिक सन्तुष्ट-सन्तुष्ट से सम्बन्धित पद्धति को अपनाते हैं। छीहूण का मत है कि अनेक दर्शनों की समीक्षा करते समय हमें किसी भी मत को स्वतःसिद्ध मानकर न चलना चाहिए, अपितु केवल माध्यमिकों के तर्क का सदुपयोग करना चाहिए। "विवेकचक्रवर्तीव्यास उच्यते वक्तव्यत्वात् ।" मधुसूदन सरस्वती काट, जल्प और विवेक इन सबका अर्थ सिद्धान्तों की समीक्षा में माध्यम लेते हैं ।

इतिहास के निरन्तर मिथ्या अध्ययन किए जाने का ही परिणाम यह हुआ कि यह विश्वास सर्वसाधारण के अन्दर प्रचलित हो गया कि बौद्धमत वेदों के विरुद्ध तथा विदेशी है। बौद्धदर्शन के विषय में विचार-विमर्श करते हुए हमने बार-बार इस विषय पर बल दिया है कि बुद्ध ने उपनिषदों के ही कुछ विचारों का परिष्कार किया है। बुद्ध को विष्णु के अवतारों में सम्मिलित करने का यही आशय है कि उसका प्रादुर्भाव वैदिकधर्म की स्थापना के लिए हुआ था न कि उसके ऊपर कुठाराघात करने के लिए। इसमें सन्देह नहीं कि बौद्धदर्शन तथा अद्वैत वेदान्त के विचारों में समानताएँ हैं। इसमें कोई आश्चर्य भी नहीं है जबकि हम इस तथ्य को देखते हैं कि उक्त दोनों ही दर्शन-पद्धतियों की पृष्ठभूमि में उपनिषदें हैं।

शकर तो इस तथ्य से स्पष्ट रूप में अभिन्न थे यद्यपि बुद्ध इस तथ्य से अभिन्न प्रतीत नहीं होते। शकर बुद्ध की भांति स्वतन्त्र विचार के प्रति आदरभाव रखते हुए भी परम्परा के लिए सहृदी श्रद्धा रखते थे। दार्शनिक दृष्टि से उन्हें इस विषय का निश्चय हो गया कि कोई भी आन्दोलन निषेधपरक भाव के आधार पर फल-पूल नहीं सकता और इस प्रकार उन्होंने धृति के आधार पर ब्रह्म की यथार्थता का बलपूर्वक प्रतिपादन किया। बौद्धों का प्रतीतिवाद माया के सिद्धान्त की ही कोटि का है। शकर धोषणा करते हैं कि यह आनुभाविक जगत् है भी और नहीं भी है। इसका अन्तर्वर्ती अस्तित्व है जो दोनों ही है अर्थात् है भी और नहीं भी है। बुद्ध चरमस्त्रीमा के दोनों ही विचारों का खण्डन करते हैं जिनके अनुसार हर एक वस्तु है और हर एक वस्तु नहीं भी है और अपना मत प्रकट करते हैं कि केवल 'परिणमन' का ही अस्तित्व है।¹ शकर परमार्थ सत्य तथा व्यवहारिक सत्य के अन्दर जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं और यह मत बौद्ध-धर्म के अभिमत परमार्थ तथा सवृत्ति के अन्दर के भेद के ही अनुकूल है।² प्राचीन बौद्ध धर्म का दृष्टिकोण भावात्मक था और उसने जो कुछ हम प्रत्यक्ष देखते हैं, उस तक ही अपने को सीमित रखा। कुछ प्राचीन बौद्ध तो यहाँ तक चढ़ गए कि उनके अनुसार इस प्रतीयमान जगत् की पृष्ठभूमि में कुछ भी नहीं है। केवल हमारे ही लिए कुछ नहीं, किन्तु सर्वथा कुछ नहीं है। हिन्दू होने के नाते शकर का दावा है कि अपने प्रतीयमान सत्य की असन्तोष-प्रवृत्ति के परे एव अपने गम्भीरतम बह्वर में यथार्थ आत्मा है जिसमें सर्वप्रकार की विशेषताएँ निहित हैं। किन्तु तो भी शकर का मोक्ष-सम्बन्धी विचार बौद्धधर्म के निर्वाण से अधिक भिन्न नहीं है।³ यदि हम प्राचीन बौद्धधर्म में एक निरपेक्ष ब्रह्म के यथार्थ अस्तित्व को प्रविष्ट कर दें तो फिर भी हम अद्वैत वेदान्त पर ही आ जाते हैं। शकर को बौद्ध-विचार के वास्तविक औचित्य तथा प्रतिबन्धों पर पूरा अधिकार प्राप्त था और यदि कहीं-कहीं हमें बौद्धधर्म के सम्प्रदायों पर की गई उनकी समीक्षा से विरोध प्रकट करने की प्रवृत्ति होती है तो हमें यह भी न भूलना चाहिए कि उन्होंने जो कुछ भी लिखा, बुद्ध की शिक्षाओं पर नहीं, अपितु उस समय के प्रचलित बौद्धमत-सम्बन्धी विचारों के रूप में लिखा।

1 ऐयें 'भारतीय दर्शन', खंड 2, पृष्ठ 321। समुत्तनिकाय, 22 90, 16।

2 इन्होंने सत्योपनिषत् के बुद्धिमान धर्मवेदान्त।

सोने सधृतिवत्तय य सत्य परमावत ॥

देजे, स्वोपनिषत् पर 'न्यायशलाकर' निरासम्मानवाद।

3 नासनात्मसर्वविशेष। चौरात्मा के ब्रह्म के साथ साक्षात्त्व का साक्षात्कार (सोऽहम् सयदा वा दृष्टान्ति) "मं भूयः ॥" (भूयस्त्वैवाहम्) माध्यमिकों के इस मत के अनुकूल है यद्यपि वल है एक ही तथ्य के भिन्न-भिन्न पक्ष पर।

प्रत्येक विचार-पद्धति के विषय में जो निर्णय दिया जाता है वह केवल इस आधार पर ही नहीं होता कि वह किस विध्यात्मक विषयवस्तु को प्रस्तुत करने का प्रयास करती है, किन्तु उन विचारों के आधार पर भी दिया जाता है जिनका वह प्रतिवाद करती है। मण्डनमिश्र के साथ जो शास्त्रार्थ शंकर का हुआ उससे यह प्रकट होता है कि शंकर केवल वैदिक कर्मकाण्ड की एकमात्र श्रेष्ठता के विचार के विरोधी थे। शंकर ने इस मिथ्यातत्त्व पर विशेष बल दिया कि सर्वोपरि आत्मा का ज्ञान मनुष्य के पुष्ट्यार्थ का प्रधान उद्देश्य होगा चाहिए। उन्हें मय था कि क्रियाकलापपरक मत मनुष्य को केवलमात्र दुःख की ओर ले जाता है। जिस प्रकार जोसफ् फ्राइस्ट ने फारसी सम्प्रदाय को दूषित ठहराया और पॉल ने विद्यान का प्रतिवाद किया, शंकर ने भी इस प्रकार की घोषणा की कि कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पवित्रता अपने-आपने धर्म का लक्ष्य नहीं है, अपितु प्रायः इसकी घातक शक्ति है। तो भी उन्होंने वैदिक विद्यान को निरर्थक धत्ताकर उसका निराकरण नहीं किया। जीवन के वैदिक नियमों पर तो केवल मन्चे दार्शनिक विद्वान् ही पहुँच सकते हैं। अग्यो के लिए शंकर ने यही विद्यान किया कि उन्हें वैदिक नियमों की अनुकूल ही आचरण करना चाहिए। इस आशा से नहीं कि उन्हें इस लोक में अपना परलोक में उत्तम फल प्राप्त होगा, अपितु कर्तव्य की भावनाओं से और इसलिए भी कि यह वेदान्त के अध्ययन की नैतिक क्षमता में सहायक होगा। वैदिक पवित्रता हमें अपने चित्त को अन्तःस्थित आत्मा की ओर प्रेरणा देने में सहायक होती है और इस प्रकार मनुष्य जाति का जो अन्तिम और निरर्थक लक्ष्य है उसकी प्राप्ति की ओर ले जाती है।

शंकर के अनुसार, पूर्व तथा उत्तर मीमांसाओं के अन्तर्गत विषयवस्तु तथा उद्देश्य सर्वथा एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं। पूर्वमीमांसा में मनुष्य के कर्तव्य-सम्बन्धी प्रश्न पर अनु-सन्धान किया गया है और यह हमारे सम्मुख एक ऐसे परलोक के दृश्य को प्रस्तुत करती है जो हमारे इस मर्त्यलोक के आचरण के ऊपर आश्रित है। उच्चतम सुख जो यह प्रस्तुत करती है केवल दार्शनिक है। किन्तु दूसरी ओर वेदान्त हमें सत्य की उपलब्धि में सहायक होता है। इसका लक्ष्य इस लोक या परलोक में सुख-प्राप्ति (अभ्युदय) न होकर पुनर्जन्म के बन्धन से मोक्ष (निःश्रेयस्) है। और इसकी प्राप्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक कि हम भविष्य जीवन में अपना विश्वास जमाए हुए हैं। ब्रह्मविषयक अनुसन्धान का सम्बन्ध एक ऐसी यथार्थसत्ता से है जो सर्वदा विद्यमान रही और जो हमारे कर्मों के ऊपर निर्भर नहीं है।¹

साधारणतः शंकर प्रतिपक्षी सम्प्रदायों के दार्शनिक विचारों पर ही आक्रमण करते हैं, किन्तु उनके धार्मिक मन्तव्यों पर नहीं करते। भागवतदर्शन के विषय में शंकर स्वीकार करते हैं कि इसके धार्मिक विचार श्रुति तथा स्मृति के प्रामाण्य पर आश्रित हैं, किन्तु इस विषय में कि जीवात्माएं ईश्वर से उत्पन्न होती हैं, आपत्ति प्रकट करते हैं।² वे एक भाकार ईश्वर के सर्वव्योम्बुत्व को भी स्वीकार करते हैं जो जीवात्मा के मोक्ष

1 साधारणतः समविषयक विज्ञप्ति चित्त को ब्रह्म के प्रति विज्ञप्ति के लिए तैयार करती है। ऐसे व्यक्ति जो मोक्ष ही ब्रह्मविज्ञप्ति में उत्तर हो जाते हैं वे हैं जिन्होंने पुनर्जन्म में अवश्य अपने आचरण के बर्तव्यों का पालन किया होगा।

2 पण्डितों का ब्रह्म है कि भगवान् बाबुदेव अपने को आत्मा, मन तथा इन्द्रियज्ञान के अन्तर विभक्त करता है। शंकर का तर्क है कि यदि जीवात्मा की उत्पत्ति भगवान् से है तो इसका विनाश भी हो सकता है और फिर इसके लिए अन्तिम मोक्ष की व्यवस्था भी नहीं हो सकती। भागवत यह भी मानते हैं कि जैसे जीवात्मा की उत्पत्ति भगवान् से है, उसी प्रकार चित्त की भी उत्पत्ति आत्मा से है और अन्तर्मन की उत्पत्ति चित्त से। शंकर कहते हैं कि यह असम्भव है क्योंकि

तथा बन्धन का कारण है। मनुष्य के चित्त में ब्रह्म का ज्ञान किस प्रकार प्रकट होता है, तात्त्विक अन्वेषण के द्वारा तो इसका होना सम्भव नहीं हो सकता, इसलिए उसके क्षेत्र का सम्बन्ध अविद्या से होने के कारण उक्त समस्या को हल करने की इच्छा से शंकर ईश्वरेच्छा को प्रस्तुत करते हैं।¹

जैसा कि हम देख आए हैं, शंकर सांख्यविचारको की क्रमविहीन, शिथिल तथा विवेकरहित कल्पनाओं की समीक्षा करते हैं और न्यायवैशेषिक की प्रतीतिपरक अनुभव-प्रवृत्तियों की भी समीक्षा करते हैं। उन्होंने नैयायिकों की साधारण बुद्धिसम्मत पद्धति का परित्याग करना उचित समझा और उसके स्थान पर एक ऐसी तर्कसम्मत समीक्षा की स्थापना की जो बौद्ध विचारको के समान ही सूक्ष्म गहराई तक पहुँचने वाली थी।

13 आत्मा

अनुभवरूपी तथ्य से जिसका सकेत मिलता है उसी के विमर्श का नाम अध्यात्मविद्या है। इसकी समस्या केवलमात्र चेतनता के तथ्यों का निरीक्षण करना तथा उन्हें क्रमबद्धता का रूप देना ही नहीं है, किन्तु इसका विशेष कार्य यथार्थमत्ता के स्वरूप के विषय में जो उपस्थित तथ्य सकेत करते हैं, उन पर ध्यान देना भी है। शंकर भौतिक विज्ञान के तथ्यों की भाँति मनोवैज्ञानिक तथ्यों में भी कोई शका उपस्थित नहीं करते किन्तु उक्त तथ्यों की पूर्वकल्पना के ऊपर आगे आपत्ति उपस्थित करते हैं और उक्त समस्या का अध्ययन विषयीनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ पक्षों की दृष्टि से करते हैं, और उनका मत है कि ये दोनों पक्ष परमार्थ रूप में एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं। वेदान्तसूत्र पर अपने भाष्य की प्रस्तावना में वे प्रश्न करते हैं कि क्या अनुभव में ऐसी कोई वस्तु है जिसे मौलिक अर्थात् आधारभूत माना जा सके और वे अनुभव के ऐसे समस्त दावों पर विचार करते हैं। हमारी

यह अनुभव का विषय नहीं है। आत्मा अपने अन्दर से अपने साधनों को उत्पन्न नहीं कर सकती ठीक जैसे कि खेत में कार्य करनेवाला किसान उस फावड़े को उत्पन्न नहीं कर सकता जिससे वह काम करता है। यदि कहा जाए कि इन चारों में वही शक्ति है और ये एक ही स्तर के हैं तथा एकसमान यथाय हैं तब ये सब एक हैं। यदि इनमें से प्रत्येक क्रमानुसार उत्तरोत्तर एक-दूसरे से उत्पन्न होता है अर्थात् भगवान् से आत्मा आत्मा से चित्त, चित्त से आत्मज्ञान तब कायरूप इन सबमें अनिष्टता दोष आता है। यदि चारों नित्य हैं तब इसका कोई उत्तर नहीं हो सकता कि भगवान् आत्मा को जन्म दे और आत्मा क्यों न भगवान् को जन्म दे। यदि चारों ऐसी आकृतियाँ हैं जिनके द्वारा एक ही मयार्थसत्ता अपने को अभिव्यक्त करती है तो वेदान्तों का कहना यह है कि ब्रह्म असंख्य आकृतियों में विद्यमान है केवल इन चारों में ही नहीं। शंकरभाष्य, 2, 2 42-44।

1 'चूँकि जीवात्मा जो अज्ञान की दशा में आत्मा को कर्मेन्द्रियों (जो शरीर के रूप में प्रकट होती हैं) से पृथक् करने में असमर्थ है और अविद्यारूपी अधकार के द्वारा उस सर्वोच्च आत्मा का नहीं देख पाती, जो काम का अधीश्वर है, प्राणिमात्र में निवास करता है तथा सब ऊपर दृष्टि रखता है। प्रभु है, जो आत्मा का भी कारण है जिससे और जिसकी आज्ञा से ससार की सृष्टि होती है, अर्थात् सब कर्मों का सम्पादन तथा फलोपभोग और उसकी ही कृपा से ज्ञान उत्पन्न होता है और इस ज्ञान द्वारा मोक्ष प्राप्त होता है।' जैसे कहा गया है कि यद्यपि ईश्वर तथा आत्मा का तादात्म्य छिपा हुआ है तो भी जब एक प्राणी निरन्तर चिन्तन करता है तथा सर्वोच्च ईश्वर तब पहुँचने का प्रयत्न करता है, उसी प्रकार जिस प्रकार एक ऐसे व्यक्ति का जिसकी दृष्टिशक्ति नष्ट हो गई है, औपधियों के प्रयोग से अधकार दूर हो जाता है उसके अंदर जिसे ईश्वरकृपा पूर्णता प्राप्त करा दी है, यह अभिव्यक्ति होती है किन्तु स्वभावतः हर किमी प्राणी में नहीं। ऐसा क्या? क्योंकि उसके द्वारा, ईश्वर के द्वारा, जो कारणरूप है आत्मा का बन्धन और मोक्ष सम्पन्न होता है, बन्धन उस अवस्था में जबकि यह ईश्वर तत्त्व को नहीं समझ पाता और मोक्ष तब जबकि यह उसे समझ सता है।' द्यूयसत सिस्टम आफ वेदान्त', पृष्ठ 86 87।

इन्द्रियां हमें घोसा दे सकती हैं और हमारी स्मृति भी भ्रान्तिपूर्ण हो सकती है। भूत और भविष्यत् केवल भावात्मक अमूर्त विषय हैं। मसार की आकृतियां केवल भावनामात्र हो सकती हैं और हमारा समस्त जीवन भी एक दुःखान्त भ्रान्तिमात्र सिद्ध हो सकता है। हम जागरित अवस्था के अनुभव-क्षेत्रों को स्वप्नावस्था के उन लोकों के समान मान सकते हैं जिनमें कि हम स्थान-स्थान का भ्रमण करते हैं, छायामात्र पदार्थों को व्यवहार में लाते हैं और भूत-प्रेतों से युद्ध करते हैं और परियों के देश में किए गए साहसिक भ्रमणों को भी स्मरण कर सकते हैं। यदि स्वप्न तथ्य हों तो तथ्य भी उसी प्रकार स्वप्न हो सकते हैं। यद्यपि समस्त प्रमेय पदार्थ विश्वास के ही विषय हैं और इसीलिए उनमें मन्दह भी हो सकता है, तो भी अनुभव के अन्दर ऐसा कुछ अवश्य हो सकता है जो उससे परे इन्द्रियातीत हो। यदि मनुष्य को अपने अन्दर ऐसा कुछ उपलब्ध होता है जो परिदृष्टियों की देन नहीं है किन्तु तो भी इसका निर्माता तथा परिवर्तनकर्ता कोई है तो मनुष्य के ज्ञान की सम्भाव्य परिधि में तथा इन्द्रियजन्य के अनुमान के अनुसार नर्क की मांग है कि मनुष्य को उस अतीन्द्रिय यथार्थसत्ता की उपस्थिति को अपने अन्दर ही ढूँढ़ना चाहिए। संशयवाद की विज्ञात आत्मा तक ही सीमित है जिसकी हमें सीमे रूप में अभिज्ञता है। प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में अभिज्ञता रखता है और यह कोई नहीं सोचता कि मैं नहीं हूँ।¹ डेस्कार्ट की भ्रान्ति भंकर भी आत्मा की साक्षात् निश्चितता के अन्दर सत्य का आधार पाते हैं जिसे अन्य पदार्थों के विषय में उत्पन्न हो सकने वाले सत्य स्पर्श नहीं करते।² यदि आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान न होता तब प्रत्येक व्यक्ति यह सोचता कि 'मैं नहीं हूँ'। किन्तु यह सत्य नहीं है। आत्मा की सत्ता चेतनता के प्रवाह में पूर्ववर्ती है, सत्य तथा असत्य से भी पूर्ववर्ती है, यथार्थता व भ्रांति से तथा पुण्य व पाप में भी पूर्ववर्ती है। 'ज्ञान के समस्त साधन अर्थात् प्रमाण आत्मा के अस्तित्व पर ही निर्भर करते हैं और चूंकि इस प्रकार का अनुभव अपना प्रमाण स्वयं है इसलिए आत्मा के अस्तित्व की सिद्ध करने की आवश्यकता नहीं है।' "घोषशक्ति तथा उसके कार्यों के अस्तित्व से ही ज्ञानसम्पन्न सत्ता की पूर्वकल्पना होती है जो आत्मा के नाम से जानी जाती है जो उनसे भिन्न है और स्वयंसिद्ध है तथा जिसके अधीन वे सब हैं।"³ प्रत्येक व्यापार और क्षमता, स्थूल शरीर तथा जीवनशक्ति-युक्त प्राण, इन्द्रिया और अन्तःकरण, आनुभविक 'अहं' केवल आत्मा के ही आधार पर तथा उसी के सम्बन्ध में प्रकट होते हैं। वे अपने से परे एक वस्तु की प्रति करते हैं और अस्तित्व के किन्हीं गम्भीरतर आधार पर निर्भर करते हैं। आत्मा के अस्तित्व के विषय में संशय नहीं हो सकता, "क्योंकि यह उसका अनिवार्य स्वरूप है जो इसका निषेध करता है।"⁴

शाकर का तर्क है कि हमारे लिए विचार के द्वारा आत्मा को जानना असम्भव है क्योंकि विचार स्वयं अनात्म के क्षेत्र से सम्बन्ध रखने वाले प्रवाह का एक भाग है। यदि हम इसका ग्रहण अपनी समस्त समासोचनात्मक तथा समाधानात्मक शक्तियों पर एक प्रकार का उपेक्षाभाव प्रदर्शित करते हुए करते हैं तो हम जिस प्रकार के ज्ञान की

1 सर्वो ह्यात्मास्तित्वं प्रत्येति न नाहमस्मीति । शाकरभाष्य, 1 : 1, 1 ।

2 दुपना कीजिए, डेस्कार्ट : 'डिस्कोस ऑन मैनड' ।

3 गुरेश्वरचरित वाकिक, पृष्ठ 189 और 542, 791-95 । और भी देखें, शाकरभाष्य, 2 : 3, 7 ; 1 : 3, 22 ।

4 न एव हि निरावर्ता सदेव तस्य स्वरूपम् (शाकरभाष्य, 2 : 3, 7) ।

इच्छा करते हैं उसे प्राप्त करने में असफल रहे। तो भी हम आत्मा को विचार के क्षेत्र से बाहर भी नहीं कर सकते क्योंकि इसके बिना कोई भी चेतनता अथवा अनुभव सम्भव नहीं है। यद्यपि यह हमारे ज्ञान से वचता है तो भी सर्वथा हमसे वच नहीं सकता। यह आत्मसम्बन्धी भाव का विषय है।¹ और इसका अस्तित्व साक्षात् दर्शन के कारण बताया जाता है।² इसकी सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि समस्त प्रमाणों का यही आधार है। तथा समस्त प्रमाणों से पूर्व इसकी स्थापना आवश्यक है।³ तार्किक दृष्टिकोण से यह एक स्वतः सिद्ध आधार तत्त्व है। हमें इसको स्वतः सिद्ध मान लेना होता है।⁴

शंकर यथार्थ आत्मा को विषय (प्रमेय पदार्थ) से भिन्न करने का प्रयत्न करते हैं और अतः पूर्वक कहते हैं कि विषय तथा विषयी प्रकाश तथा अन्वकार की भाँति दोनों एक-दूसरे के विपरीत हैं अर्थात् जो सच्चे अर्थों में ज्ञाता (विषयी) है वह कभी भी विषय (प्रमेय पदार्थ) नहीं बन सकता। आध्यात्मिक दृष्टि से आत्म अस्तित्व के भाव के अन्तर नित्यता, निर्विकारिता और पूर्णता के भाव समाविष्ट हैं। जो सच्चमुच मे यथार्थ है वह अपने में सत् है और अपने लिए सत् है।⁵ यहां तक कि आत्मा की यथार्थ सत्ता को स्वीकार करना एक नित्य ब्रह्म की यथार्थसत्ता को स्वीकार करना है। आत्मा च ब्रह्म।⁶ ब्रह्म की यथार्थता का प्रमाण यह है कि यह प्रत्येक को आत्मा की आधार भूमि है।⁷

हम यह तो जानते हैं कि आत्मा है, किन्तु यह नहीं जानते कि यह है क्या, सान्त है या अनन्त है, ज्ञान है अथवा परमानन्द है, एकाकी है अथवा अपने समान अनेक में से एक है केवल साक्षीमान है अथवा उपभोक्ता भी है अथवा इन दोनों में से कुछ भी नहीं है। चूँकि आत्मा के स्वरूप के विषय में परस्पर-विरोधी सत् है इसलिए शंकर का कहना है कि यह दोनों ही हैं, अज्ञात ज्ञात भी और अज्ञात भी। 'मैं' और 'मैं नहीं' में अवश्य भेद करना चाहिए क्योंकि 'मैं नहीं' में केवल बाह्य जगत् ही नहीं शरीर, उसकी इन्द्रिया तथा बोधशक्ति की समस्त सामग्री और इन्द्रिया भी आती है। साधारण प्रयोग में हम मानसिक अवस्थाओं को विषयनिष्ठ तथा भौतिक अवस्थाओं को विषयनिष्ठ मानते हैं। किन्तु अध्यात्मशास्त्र की दृष्टि से प्रतीतिरूप जगत् की दोनों अवस्थाएँ अर्थात् भौतिक तथा मानसिक एकसमान विषयनिष्ठ हैं।⁸ भौतिकवादी आत्मा तथा शरीर

1 अमृतप्रत्ययविषयः। तुलना नीचिए वेन 2। प्रतिबोधवितितम्।

2 अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मा प्रतिष्ठे (शंकरभाष्य 1। 1। 1)।

3 आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराव्यवहारात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिद्धयति। (शंकर-भाष्य 2। 3। 7 भावदूरीता पर शंकरभाष्य 18। 50)।

4 शंकर लिखते हैं 'नित्य आत्मा, जो कर्ता न भिन्न है क्योंकि कर्ता 'अहं प्रत्यय का विषय' है, नव प्राणियों में साक्षी रूप से अवस्थित है। एकसमान एकाकी सर्वोच्च सत्ता जिसका बोधग्रहण कोई बंद (विधिकार) न कर सकता अथवा अन्य भी ऐसी किसी पुस्तुतव से नहीं कर सकता या चिन्तन (सर्व) पर आश्रित हो। वह सभ्यत जगत् की आत्मा है (सर्वस्यात्मा) और इसलिए कोई भी उसका निराकरण नहीं कर सकता क्योंकि जो निषेध करता है उसकी भी आत्मा है। (1। 1, 4)।

5 देखें, हुनस 'एस्पेटिक्स', अध्यायी अनुवाद अध्याय 1।

6 शंकरभाष्य, 1। 1। 1।

7 सर्वस्यात्मनस्त्वं ब्रह्मास्तित्वप्रतिदिष्ट शंकरभाष्य 1। 1। 1।

8 'जित प्रकार अपने पुत्र या पत्नी के ऐसे ही किसी विषय के दुःखी या सुखी होने पर अन्धान के कारण कोई व्यक्ति यह कहता है कि मैं दुःखी या सुखी हूँ और इस प्रकार वह बाह्य पदार्थों के गुणों का आत्मा के सम्बन्ध में प्रयोग करता है इसी प्रकार वह शरीर के गुणों का भी आत्मा के साथ नाद देता है जब वह यह कहता है कि मैं मोटा हूँ मैं पतला हूँ मैं श्वेतवर्ण हूँ मैं कृष्ण हूँ।

अथवा इन्द्रियों को एकरूप मानते हैं। किन्तु चेतनता और प्रकृति भिन्न-भिन्न प्रकार का यथार्थता को प्रस्तुत करते हैं और एक को दूसरे के बन्दर परिणत नहीं किया जा सकता। और न ही हम आत्मा तथा इन्द्रियों को एक मान सकते हैं, क्योंकि उस अवस्था में जितनी इन्द्रियाँ हैं उतनी ही आत्माएँ हो जाएँगी और इससे व्यक्तिगत पहचान एक समस्या बन जाएगी। इसके अतिरिक्त यदि भिन्न-भिन्न इन्द्रियाँ मिलकर आत्मा बनती हैं तो दृष्टि तथा श्रवण और रस आदि का एक साथ उपभोग सम्भव होगा। योगाचार के सिद्धान्त के अनुसार अस्थाई मानसिक अवस्थाओं की शृंखला के अतिरिक्त आत्मा कोई वस्तु नहीं है।¹ किन्तु इस सिद्धान्त के आधार पर हम स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञा-सम्बन्धी तथ्यों की व्याख्या नहीं कर सकते। दृष्ट्यवाद का, जो धोषणा करता है कि निरव्य आत्मा सदेया है ही नहीं, शंकर के इस मौलिक सिद्धांत के साथ विरोध होता है कि आत्मा के अस्तित्व में सन्देह नहीं किया जा सकता। यदि हम समस्त जगत् को दृष्ट्य-रूप भी धोषित करें, तो भी यह दृष्ट्यता अपने बोध को ग्रहण करनेवाले की पूर्वकल्पना कर लेती है।² सुषुप्ति अवस्था में भी आत्मा उपस्थित रहती है क्योंकि जब मनुष्य उस अवस्था से जाग जाता है तो इस विषय का ज्ञान रहता है कि वह प्रगाढ़ निद्रा में था जिसमें स्वप्नो ने बिध्न नहीं किया। और यह वह स्मृति के ही द्वारा जानता है। चूँकि स्मृति प्रस्तुत विषयों की ही होती है, निद्रा का परम आनन्द और दृष्ट्य सम्बन्धी चेतना निद्रा की अवस्था में ही प्रस्तुत रहे होंगे। यदि यह कहा जाए कि निद्रा में क्षोभ तथा ज्ञान का अभाव निद्रा से पूर्व अवस्था की स्मृति के द्वारा केवल अनुमान द्वारा जाना जाता है तब उसका उत्तर यह होगा कि हम ऐसी किसी वस्तु का अनुमान नहीं कर सकते जिसके समान वस्तु हमारे आगे प्रस्तुत न हुई हो। यदि यह कहा जाए कि एक नियेधात्मक विचार अपने अनुकूल प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं रख सकता और इसलिए ज्ञान तथा

ह, मैं जाता ह, मैं छलांग मारता ह', और उसी प्रकार इन्द्रियों के गुणों को भी वह आत्मा के साथ जोड़ देता है जब वह कहता है, 'मैं गूँगा ह, अक्षयत ह, बहुरा ह, काना ह, भग्या ह', और अन्त-करण के गुणों को भी, अर्थात् इच्छा, सद्भाव, संशय, निश्चय इत्यादि को भी वह आत्मा के साथ जोड़ देता है। इस प्रकार वह अहं प्रत्ययी 'अहं' को अन्तःस्थ आत्मा से परिणत कर देता है, जो केवल शरीर सम्बन्धी प्रवृत्तियों का साक्षीमात्र है और, इसके विपरीत सबका साक्षी है, अन्तःस्थ आत्मा को अन्त-करण में तथा शेष को भी परिणत कर देता है।" (शांकरभाष्य, 1 : 1, 1)। देखें, 'दृष्ट्यमक सिद्धय आफ वि वेदात', पृष्ठ 54, टिप्पणी; 'आत्मबोध', पृष्ठ 18; सर्वसिद्धांतसारसंग्रह, 12 : 49-62, 72-77। तुलना कीजिए, रेस्कार्ट : "मैं उन अवयवों का पुञ्ज जिसे मानवीय शरीर कहते हैं नहीं ह, मैं एक पतली अन्तःप्रवेण करनेवाली वायु नहीं ह जो उक्त सब अवयवों द्वारा अन्दर ढाल दी गई है, अपना वायु, या खाता, या पाप्य, या प्राण, या अन्य ऐसी कोई भी वस्तु जिसकी मैं कल्पना कर सकता हूँ, क्योंकि मैंने बन्धना की कि ये सब नहीं थे और कल्पना में परिवर्तन किए बिना भी 'मैं' समझता हूँ कि मुझे अभी भी अपने अस्तित्व का निश्चय है" (मिडिलेन्स, पृष्ठ 2)। और भी देखें, छान्दोग्य उपनिषद्, 8 : 7-12, उल्तिरीय उपनिषद्, 2 : 1, 7; माण्डूक्य उपनिषद्। अनुभूत पुञ्ज तथा कषावस्तु की जटिलताएँ समाधान नहीं करती वस्तु व्याख्या को माप करती है। 'काण्ट' ने नातिक सिद्धांत को एक प्रभावशाली देन दी जबकि उसने हमें अपना ध्यान चेतना के वस्तु विषयों से हटाकर उस चेतना को और मोहने के लिए आदेश दिया जो वस्तु विषय से अभिन्न है तथा अन्त-दृष्टि रखती है। किन्तु उसको अपने इस सिद्धांत-सम्बन्धी सबेदों का पूरा ज्ञान नहीं था कि सर्वव्यापी चेतना केवलमात्र एक ही हो सकती है। वह जानता था कि निर्जीव तथा सजीव पदार्थों तथा चेतन-अचेतन का भेद वस्तुरूप जगत् के भेद है। किन्तु वस्तुजगत् के अनेकत्व से उसने वस्तुओं के अपने अन्दर अनेकत्व है यह अनुचित अनुमान किया।

1. सनिक विज्ञानधारा।

2. दृष्ट्यस्यापि स्वर्णसित्वात्।

क्षोभ के अभाव का केवल अनुमान ही होता है तो उत्तर में कहा जाएगा कि ज्ञान आदि का अभाव जिसका अनुमान करता है वह विचारगम्य होना चाहिए अर्थात् उसका प्रत्यक्ष ज्ञान उसके अभाव में साक्षात् होना चाहिए। इस प्रकार सुषुप्ति (प्रगाढ निद्रा) की अवस्था में हमें ज्ञान तथा क्षोभ के अभाव की प्रत्यक्ष चेतना होती है। उस अवस्था में आनुभविक मन निष्क्रिय होता है और केवल विशुद्ध चेतना ही उपस्थित रहती है।¹ आत्मा को अन्त रूपा भावना के साथ न मिलाना चाहिए जो हमारी मानसिक प्रवृत्तियों अथवा आनुभविक 'अह' के निरन्तर हो रहे परिवर्तनों के साथ-साथ रहती है, जिसमें समय समय पर अनेक मानसिक विषय परिष्कृत होते हैं।² यह सत्य है कि क्रिया से पूर्व आत्मचेतना (अर्थात् अहंकार) आती है किन्तु यह आत्मा नहीं है क्योंकि यह ज्ञान की पूर्ववर्ती नहीं है चूंकि यह स्वयं ज्ञान का एक विषय है।³ आत्मा को अवस्थाओं के प्रवाह के समान मानने के लिए एक अविच्छिन्न समर्पण अथवा अवस्थाओं का प्रवाह मानना चेतना के तत्त्व को इसके मूलतत्त्वों के अंशों के साथ मिला देना होगा। अनुभूतिपुरुष और चेतना की चाराएँ उठनी और गिरती हैं, प्रकट होती और विलुप्त होती हैं। यदि इन सब विविध भूततत्त्वों को परस्पर सम्बद्ध किया जाए तो हमें एक सर्वव्यापी चेतना की आवश्यकता प्रतीत होती है जो सदा उनके साथ साहचर्यभाव से रहती है। "जब यह कहा जाता है कि यह मैं हूँ जो जानता हूँ कि वर्तमान में किसका अस्तित्व है, यह मैं हूँ जो भूतकाल को जानता था तथा उसे भी जो भूतकाल से पूर्व था, यह मैं हूँ जो भविष्यत् को तथा भविष्यत् के आगे भी क्या होगा उसे जानूँगा, इन शब्दों से उपलक्षित होता है कि ज्ञान के विषय में जब परिवर्तन हो जाता है तब भी ज्ञाता परिवर्तित नहीं होता

1 अन्त रूपा इन्द्रिय (अन्तःकरण) निष्क्रिय है और विशुद्ध चेतना का सम्बन्ध अविद्या से है। 'विद्वत्स' के प्रकारों में अनुसार सुषुप्ति अवस्था में यदि कोई भी चिया होती है तो वह अविद्या के कारण है जबकि सुरेश्वर का तर्क है कि सुषुप्ति अवस्था में कोई क्रिया ही नहीं होती।

2 एम० बर्गसा हमें एक ऐसा विचार देता है जिनके अनुसार आत्मा एक ऐसी बुद्धिशील सत्ता है जो अपने पूर्व अनुभवों को स्मृति द्वारा साथ लेते हुए भविष्य के संस्य की ओर अग्रसर होती है। ('क्रिये-द्वि इवात्सूयन' पृष्ठ 210)। यदि ध्यमित्व का आधार केवल भूतकाल की चेतना ही होती अर्थात् कि कुछ बौद्ध महावत्सम्प्रदायों का विश्वास है तब काल के विभिन्न क्षणों में वही एक आत्मा नहीं रह सकती थी। जहाँ तक और स्मृति रूप जोड़नेवाली बड़ी से आत्मत्व के साथ को प्रवृत्तता तथा महत्त्व प्राप्त होते हैं वहाँ आत्मतत्त्व के अन्दर निहित काल की अनन्तता के साथ की व्याख्या नहीं की जा सकती। वगैरह को आत्मा के अन्तर्हित बुद्धिशील होने को असन्तोषजनकता का ज्ञान है और इसलिए यह हमें यह शता है कि यद्यपि आत्मा की परिभाषा एक ऐसे विपुल कालकाल से सम्बद्ध होगी चाहिए जिसे न तो भूतकाल और न भूतकाल के ही इतिहास का ज्ञान हो। यह एक अविच्छिन्न वर्तमानकाल है जिसमें समस्त लौकिक व्योमकरण का अभाव है। इस प्रकार वगैरह अनन्तता के प्रति जो सहज प्रवृत्ति होती है उसका सन्तोषजनक समाधान करने का प्रयत्न करता है एव काल का कार्य परिमित करता तथा काला वशि अथवा लौकिक से विपरीत अग्रगति की प्रकल्पना उपस्थापित करता है। किन्तु आत्मा को अपना अस्तित्व स्थिर रखनी है वह बाह्य वस्तुओं के ऊपर नियंत्रण करने की शक्ति रखती है। यह आत्मनिर्भर नहीं है। इस प्रकार वगैरह स्मृति की सहाय सम्पूर्ण यथायथा की प्रगाढ निद्रा (स्वप्नरहित) में भी वर्तमान स्वीकार करने एव चेतना के सात्विक तथा एकता को सिद्ध करने के लिए उसका उपयोग करने के क्षणिक क्षण में अव्यक्त निवृत्त हो जाता है। वह यह भी स्वीकार करता है कि स्मृति में आत्मिक भाव उस समय भी स्थिर रहता है जबकि वस्तुओं के सावर्णीय प्रवाह में अन्य सब रूप नष्ट हो जाते हैं। यह वाग आनेवाले अनुभवा के लिए मयोजब बड़ी का तो कम चलाता है, किन्तु समस्त अनुभवा के भी नष्ट हो जाने पर यह स्थिर रहता है।

3 महाश्वरूपकमपि कर्तृत्वं नान्यविधमविद्युद्वहति अहंकारस्याप्युपलब्धमानत्वात् (शंकर भाष्य 2 3, 40)।

क्योंकि उनका अस्तित्व भूत, वर्तमान और भविष्य में भी है एवं उसका सारस्वर सदा से उपस्थित है।¹¹ हम घटनाओं की सांसारिक शृंखला को केवल शृंखला के रूप में ही जान सकते हैं, यदि तथ्यों को उनसे भिन्न किसी वस्तु के द्वारा एक साथ रखा जा सके और स्वयं वह इसलिए काल के बंध में परे हो।¹² आत्मा प्राकृतिक जगत् का प्राणी नहीं है और इसका कारण निम्नकुल सरल है कि यदि आत्मार्थी सत्त्व की पूर्ण से कल्पना न की जाती तो यह जगत् ही नहीं होता। शरीर का मत है कि यदि हम समस्त चतुर्दिक् वर्तमान पदार्थों से इसे विच्छिन्न कर दें, तथा शरीररूपी ढाँचे से इसे पृथक् करके वितन करें, जिसके अन्दर वह घिरा हुआ है, एवं अनुभव के भी समस्त भूततत्त्वों से इसे पृथक् करके दें तो हमें आत्मा के भाव का ज्ञान होगा अन्यथा नहीं।¹³ हमारे तार्किक मनो को ऐसा प्रतीत हो सकता है कि हमने इसे केवल विचार की क्षमता मात्र ही बना दिया है, हालांकि केवल शून्यता का रूप नहीं भी दिया है तो भी इसे इस प्रकार का भावना कही अधिक उत्तम है वजाय इसके कि इसे अंशों से मिलकर बनी एक पूर्ण इकाई, अथवा गुणों से युक्त एक वस्तु, अथवा गुणों से युक्त एक द्रव्य करके माना जाए। यह निर्विशेष चिन्मात्र है जिसके ऊपर शरीर के भस्मीभूत हो जाने तथा चित्त के नष्ट हो जाने पर भी कोई असर नहीं होता।¹⁴

समस्त दर्शन की कठिन समस्या यह है कि इन्द्रिया, शरीर की स्नायुमण्डल-सम्बन्धी प्रक्रियाएँ तथा जो कुछ देश और काल में है यह सब चेतना को उत्पन्न करता है। निरुपेक्ष ही अचेतन वस्तु चेतन वस्तु का कारण नहीं हो सकती। यदि कुछ सम्भव है तो यह है कि चेतन को अचेतन का कारण अवश्य होगा चाहिए। इन्द्रिया, मन और बोधग्रहण की शक्ति आश्चर्यमय नहीं हैं। "इन इन्द्रियों की क्रिया को साय-साय उपलब्धि की आवश्यकता है और यह आत्मा की ही वस्तु है।" "आत्मा को दमार्थस्वरूप नित्य

1. सर्वज्ञ सर्वमानसमाभावात् (शांकरभाष्य, 2 : 3, 7, और नवमस्कंध पर शंकरभाष्य 2 : 18)। देखें, अद्वैतप्रकाश, पृष्ठ 11 और 13।

2. शरीर बोधने के पक्ष से सहमत है कि दो विचारों की सरलतम तुलना और उनकी समानता अथवा असमानता की स्वीकृति इस प्रकार की पूर्ववर्त्यता कर लेती है कि "जो सत्ता उसकी तुलना करती है वह अविभाज्य रूप से एक है" और यह आत्मा है जो उस व्यक्तित्व से बाह्य है जिसका वह प्रतिपादन करती है ('मेटाफिजिक्स', पृष्ठ 241)।

3. बोधग्रह, इन्द्रिया अदि अचेतन हैं और एक विषयी के लिए विषय हैं। तुलना कीजिए, आत्मतो - 'चित्तस्वभावमात्रा विषयो, परब्रह्मभावा बुद्धीन्द्रियदेहविषया विषयाः।"

4. सर्वसिद्धांतसारसंग्रह, 12, 8, 45। तुलना कीजिए, आणकटाइन : "शरीरो ॥ ऊपर नमः" अपने हुए मैं आत्मा तक पहुँच सका जो शरीरगत इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है, और उसके जाने मैं आत्मा की उस क्षमता तक पहुँचा जिस तक शरीरगत इन्द्रियाँ बाह्य पदार्थों की भुज्जा को पट्टाती हैं और यह प्राणियों को बुद्धि की चरम सीमा है। और उसके आगे तर्कशक्ति तथा पट्टा जिस तक शरीरगत इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान अन्तिम निष्कर्ष के लिए पट्टाया जाता है। और जब यह शक्ति भी मुझे अपने अन्दर परिवर्तनशील प्रतीत हुई हो इससे अपने को और ऊँचा उठाया और अपनी प्रभा तक पहुँची तथा अनुभवजन्य विषयों से इसे अपने को मुक्त किया तथा इन्द्रियाकृतियों के परापर विरोधी जगत् से हटाकर अपने को अतुल्य बनाया इसलिए कि उस प्रकार की खोज निकाल सके, जिसके अंदर वह आवृत था और तब सब वस्तुओं का तन्त्रेद करके हमने योग्यता की कि सत्यता परिवर्तनशील जगत् की अपेक्षा निर्विकार वा हो भाष्य साक्ष्यीय है और वहीं से हमने उस निर्विकार का ज्ञान प्राप्त किया और इस प्रकार एक दृष्टि की श्रवक के प्रकाश में यह उस एक पट्टा को गत है। ('कन्दकश', 7 : 23)।

ज्ञान है।¹ किन्तु यह चेतनसत्ता जो अचेतन जगत् का कारण है, परिमित शक्तिवाली चेतना नहीं है अपितु निरपेक्ष है, क्योंकि अनेक पदार्थ तथा घटनाएँ जो इसमें अथवा उक्त परिमित शक्तिवाली चेतनता में अवस्थित नहीं हैं तो भी उस यथार्थसत्ता में विद्यमान रहती हैं। इस प्रकार हमें अवश्य एक निरपेक्ष परम चेतनता की कल्पना करनी ही होती है जिसका यह परिमित शक्तिवाली चेतनता केवल अंशमात्र है। मूलभूत चेतनता को, जो समस्त यथार्थसत्ता का आधार है, मानवीय चेतनता के साथ नहीं मिलाना चाहिए जोकि विश्व के विकास में सबसे अन्त में प्रकट होती है। प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत पदार्थ उत्पत्ति तथा क्षय के अधीन हैं और स्वप्रकाशित नहीं हैं। और उनका ज्ञान केवल आत्मा के प्रकाश के द्वारा होता है,² जिसका अनिवार्य स्वरूप है आत्म-प्रकाशत्व।³ यह विशुद्ध चैतन्य अथवा केवल अभिज्ञता ही है जो 'सर्वोपरितत्त्व है, जिसके अन्दर ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञात विषय का कोई भेद नहीं है, जो अनन्त है, अतीन्द्रिय है तथा निरपेक्ष ज्ञान का सारतत्त्व है।'⁴ इसका स्वरूप निर्विषय चैतन्य का है।⁵ "आत्मा सर्वाङ्गरूप में प्रज्ञा के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है; प्रज्ञा ही उसका अनन्यस्वरूप है जैसे नमक की राशि का स्वरूप उसके नमकीन स्वाद में है।"⁶ आत्मा का स्वरूप अनात्म कभी नहीं हो सकता। अपनी सत्ता के विधान के अनुसार यह सदा ज्योतिर्मय है। जिस प्रकार प्रकाशित करने के लिए कोई वस्तु उपस्थित न रहने पर भी सूर्य स्वतन्त्र रूप से चमकेगा ही, इसी प्रकार आत्मा के अन्दर चैतन्य सदा विद्यमान रहता है, ऐसी

1 नित्योपलब्धिस्वरूपत्वात् (शाकरभाष्य, 2 : 3, 40)। तुलना कीजिए, 'चित्सुखी', 1 : 7।

चिद्रूपत्वादकर्मत्वात् नव्य ज्योतिरिति श्रुतेः।

आत्मनः स्वप्रकाशत्व को निवारयितुं क्षमः ॥

2 शाकरभाष्य, 2 : 2 28। तुलना कीजिए इसके साथ अरस्तू के 'मोअस' की जो बोधग्रहण की शक्ति आदि का, जो अन्तर्निहित क्षमता द्वारा बुद्धिसम्पन्न हैं, उनकी अपनी क्षमता का ज्ञान प्राप्त करने में सहायक होता है।

3 स्वयं ज्योतिःस्वरूपत्वात् (शाकरभाष्य, 1 : 3, 22)। प्रज्ञोपनिषद् पर शाकरभाष्य को भी देखें, 6 3।

4 विवेकचूडामणि, पृष्ठ 239। नैयायिक (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 432) निम्नलिखित हेतुओं के आधार पर इस प्रकल्पना पर आपत्ति उठाता है। विशुद्ध चैतन्य का ज्ञान कोई भी प्राप्त नहीं कर सकता है क्योंकि हमारा आनुमतिक चैतन्य मदा ही मन और इन्द्रियों की उपाधि से आवृत रहता है। यह कहना कि इसका ज्ञान अन्तःकरण के चैतन्य (अपरोक्ष ज्ञान) से होता है स्वतःविरोधी है। यदि इन प्रकार का तर्क किया जाए कि आत्मा का ज्ञान आत्मप्रकाश के रूप में तात्कालिक होता है तो कहा जाएगा कि एक प्रवाग्मान दीपक एक अन्धे मनुष्य के लिए भी स्थित होता है यद्यपि अन्धा मनुष्य उसे देखता नहीं है। यदि दीपक ऐसा ही मनुष्य के लिए स्थित हो जो उसका बोध ग्रहण करता है तब फिर आत्मा का भी ज्ञान देखने योग्य हो जब उसका ज्ञान प्राप्त किया जाए अर्थात् तब यह चैतन्य का विषय बने और तब यह विशुद्ध तथा निर्मल नहीं रह सकता। कुमारिल प्रश्न करता है कि यदि आत्मा चैतन्यस्वरूप होने के कारण आत्मप्रकाश है तो क्या सुख तथा दुःख को भी आत्मप्रकाश मानना चाहिए? इस मत के अनुसार स्वप्नावस्था में सुख-दुःख के विरत हो जाने का हम कोई ममाधान न कर सकेंगे। यदि यह कहा जाए कि सुषुप्ति अवस्था में केवल आत्मा ही अभिव्यक्ति होती है किन्तु शरीर, अथवा इन्द्रियों अथवा पदार्थों की नहीं होतीं जिन सबकी अभिव्यक्ति जागरित अवस्था में होती है तो कुमारिल इसका निराकरण इन आधार पर करता है कि जानने पर हमें इस विषय की चेतना रहती है कि हमने प्रगाट निद्रा की अवस्था में कुछ ज्ञान प्राप्त नहीं किया। उनका तर्क है कि आत्मा-मानस प्रत्यक्ष का विषय है। देखें, आत्मव्यापिका, पृष्ठ 347 से 350 तक।

5 निर्विषयज्ञानमयम्। तुलना कीजिए, शंकर के 'हिम्न टु हरि', पृष्ठ 4।

6 शाकरभाष्य, 3 : 2, 16। और भी देखें, शाकरभाष्य, 1 : 3, 19, 22।

अवस्था में भी जबकि कोई ज्ञातव्य विषय उपस्थित न भी हो।¹ यह त्रिशुद्ध प्रकाश है, विनाश व्योमिष्मन् है एष न केवल हमारे समस्त ज्ञान का आधार है, अपितु हमारी दृष्टि का प्रकाश भी है।

शकर न्याय तथा विमिष्टाद्वैत के मत का सर्वथा निराकरण करते हैं जिसके अनुसार आत्मा एक बुद्धिमय्यन्न द्रव्य है और यह कि आत्मा का चैतन्य के साथ धर्मी और धर्म का सम्बन्ध है।² बुद्धि तथा आत्मा के मध्य का सम्बन्ध या तो तादात्म्य का हो या भिन्नता का हो अथवा तादात्म्य और भिन्नता दोनों का हो। यदि बुद्धि स्वल्प से आत्मा से भिन्न हो तब उनके मध्य में द्रव्य और गुण का सम्बन्ध नहीं हो सकता।³ इसके अतिरिक्त भिन्न-भिन्न प्रमेय पदार्थों की व्यवस्था में सम्बन्ध या तो बाह्य संपर्क के रूप का हो अथवा आन्तरिक सम्बन्ध अर्थात् समवाय के समान हो। संयोग दो भौतिक वस्तुओं में सम्भव होता है किन्तु आत्मा और बुद्धि भौतिक नहीं हैं। यदि आत्मा तथा बुद्धि के बीच में आन्तरिक समवायसम्बन्ध हो तो यह सम्बन्ध आत्मा से भी सम्बन्ध होना चाहिए और दूसरे सम्बन्ध को भी आत्मा से सम्बन्ध होना चाहिए और इस प्रकार इनका कही गत नहीं होगा। इस प्रकार यदि आत्मा तथा बुद्धि एक-दूसरे से भिन्न हैं तो उनके मध्य द्रव्य और गुण जैसा सम्बन्ध विचार में भी नहीं आ सकता। और यदि दोनों एकसमान हैं तब इस प्रकार के कथन का कोई अर्थ ही नहीं होता कि एक-दूसरे का गुण है। यह मानना संभव नहीं है कि कोई वस्तु अन्य वस्तु के समान भी है और भिन्न है। इस प्रकार आत्मा को बुद्धि के समान ही मानना चाहिए।⁴

चैतन्य अथवा आत्मा को तात्त्विक बोधग्रहण के साथ नहीं मिला देना चाहिए क्योंकि तात्त्विक बोधग्रहण निरपेक्ष तथा परम परमार्थसत्ता नहीं है, जिसकी व्याख्या अपनी परिभाषा में ही सके; किन्तु वह प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय पदार्थ (विषय की) पारस्परिक प्रतिबिम्ब का कार्य होता है। यदि ज्ञान के विषय में इसे एक ऐसे स्तर पर रख-कर विचार किया जाए कि जिस स्तर पर यह अपने विषय (प्रमेय पदार्थ) का निर्माण करनेवाला है तो भी उसके अन्दर ज्ञाता और ज्ञेय का भेद रहेगा ही। और यह प्रतिबन्ध केवल प्रतिबन्ध ही नहीं है केवल इसलिए कि स्वयं ज्ञान ने इसे उत्पन्न किया है। यथार्थ अस्तित्व और बुद्धि का साहचर्य है। बिना बुद्धि के आत्मा का अस्तित्व नहीं हो सकता अथवा बुद्धि बिना अस्तित्व के नहीं हो सकती।⁵ यह भी आत्मन् की प्रकृति का ही है।⁶ सब प्रकार के दुःखों से मुक्ति का नाम आनन्द है।⁷ आत्मा को कुछ स्थापना

1. जागरभाष्य, 2 : 3 18 ।

2. चिदर्श आत्मा न तु जितस्वभावः । तुलना कीजिए, शरनचिन्तो नित्यामेति सिद्धम् । (जिज्ञासा मुक्तावली पृष्ठ 49) ।

3. आत्मवेदादिवर्त्मधर्मिकागुपलः ।

4. देखें, 'हस्तमयक' । देखें, हाजरेन : 'देव वाक रिसेटिविटी' पृष्ठ 196 ।

5. सत्ता एक बोधः एक च सत्ता ।

6. तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 । आत्मा है (अस्ति), चमकती है (चाति) और प्रसन्नता देती है (प्रोणाति) ।

7. तुलना कीजिए, बृहदारण्यक उपनिषद्, 3 : 5 ।

नहीं है और न कुछ प्राप्त ही करना है, न कुछ अन्वकार है, न अव्यवस्थित है। शंकर आत्मा के अन्दर क्रियाशीलता का अभाव मानते हैं, क्योंकि क्रियाशीलता स्वभाव से अनित्य है।¹ "आत्मा किसी क्रिया का स्थान नहीं हो सकती क्योंकि क्रिया जिस वस्तु के अन्दर रहती है उसमें कुछ परिवर्तन अवश्य उत्पन्न करती है।"² सब प्रकार की क्रिया आत्मभाव की पूर्वकल्पना करती है और जहां तक हमें ज्ञान है यह दुःख के आकार की है,³ और इसकी प्रेरक है इच्छा।⁴ क्रिया तथा सुखोपभोग द्वैतात्मक दृष्टिकोण के ऊपर ही निर्भर हैं और द्वैतात्मक दृष्टिकोण सर्वोच्च सत्य नहीं है।⁵ आत्मा में शरीर आदि प्रतिबन्ध के बिना क्रिया नहीं हो सकती और प्रत्येक प्रतिबन्ध अय्यार्थ है।⁶ आत्मा में स्वयं कोई कर्तृत्व नहीं है।⁷ शंकर के मत में आत्मा के गुण हैं—सत्य, अपनी ही महत्ता पर आश्रित रहना, सर्वव्यापकता और समस्त अस्तित्व का स्वत्व होने का लक्षण।⁸ वे आत्मा को एकाकी, सार्वभौम और अनन्त मानते हैं उन्हीं कारणों के आधार पर जिन्होंने हीगल अपने विचार को अनन्त मानता है। यह किसी स्थान पर भी अपने से विपरीत वस्तुओं के द्वारा मर्यादित नहीं होती और न ऐसी किसी अन्य वस्तु से ही मर्यादित होती है जा एतद्रूप तो है ही नहीं, किन्तु तो भी इसके लिए मर्यादा उत्पन्न करती है। यह सदा अपने ही क्षेत्र में वर्तमान रहती है। चैतन्य की कोई मर्यादा नहीं है क्योंकि मर्यादाओं की चेतनता यह दर्शाती है कि चैतन्य मर्यादा से बड़ा है। यदि इसकी मर्यादा होती तो अन्य वस्तुओं से मर्यादित चैतन्य मर्यादाओं के चैतन्य से युक्त न हो सकता। चैतन्य और मर्यादा स्वरूप में एक दूसरे के विपरीत है। मर्यादा वस्तु का स्वभाव है और चैतन्य कोई वस्तु नहीं है।

डेस्कर्ट के विरुद्ध यह बलपूर्वक कहा जाता है कि उसने आत्मा को अनात्म से सर्वथा पृथक् किया तथा आत्मा की यथार्थता को अपने निजी अधिकार से स्वतन्त्र रूप में सिद्ध किया। हमें यह बिलकुल स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि शंकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा वह जीवात्मा नहीं है जो ज्ञाता तथा कर्ता है। यदि शंकर ज्ञान प्राप्त करनेवाली व्यक्तिगत जीवात्मा की यथार्थता को सिद्ध करने का प्रयास करते एवं अनात्म से पृथक् तथा उसके विपरीत रूप में मानते तो उनके आगे मर्यादित और निर्विषय आत्माओं का अनेकत्व उपस्थित होता अथवा एक अमूर्तरूप सार्वभौम आत्मा ही रह जाती। शंकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा न तो शरीरधारी जीवात्मा है और न ही ऐसी आत्माओं का सङ्गृहीत पुञ्ज है। ये आत्माएँ सार्वभौम आत्मा के ऊपर आश्रित हैं। शंकर का कहना है कि "आनुभविक अर्थ में यह एक ऐसी वस्तु नहीं है जिसका निर्देश हम शब्दों के द्वारा कर सकें। और न यह गाय के समान ही कोई ऐसा प्रमेय पदार्थ है जिसका ज्ञान

1 अध्याय 1।

2 शांकरभाष्य, 1. 1. 41।

3 कत त्वस्य दुःखरूपत्वात् (शांकरभाष्य, 2. 3. 40)।

4 कमहेतु काम स्यात् प्रवक्तव्यात्। (तीर्त्तीय उपनिषद् पर शंकर की प्रस्तावना)।

5 अविद्या प्रत्युपस्थापितत्वात् कर्तृभोगतुल्यो। (शांकरभाष्य, 2. 3. 40)। तुलना कौजिए बृहदारण्यक उपनिषद् 4. 5. 15।

6 तुलना कौजिए सुरेश्वर "विद्वान् लोगों ने आत्मा की अपने स्वाभाविक रूप में स्थिति को निःशब्द नाम दिया है और आत्मा का अन्य किसी अवस्था से सम्पृक्त होना अज्ञान का परिणाम है (वास्तिक पृष्ठ 109)।

7 स्वतः अनधिकारिणः। देखें सुरेश्वरकृत वास्तिक पृष्ठ 110-113।

8 सत्यत्वम्, स्वमहिमाप्रतिष्ठितत्वम्, सव्यक्तत्वम्, सर्वात्मत्वम् (शांकरभाष्य 1. 3. 9)।

ज्ञान के साधारण साधनों के द्वारा हो सके। इसका वर्णन भी जातिपत गुणों अथवा विशेष लक्षणों के द्वारा नहीं हो सकता। हम यह नहीं कह सकते कि यह अमुक प्रकार से कर्म करती है। क्योंकि इसे सदा ही निष्क्रिय कहा गया है। इसलिए इसका ठीक ठीक वर्णन नहीं हो सकता।¹ शंकर की प्रतिपादित आत्मा काण्ट के अतीन्द्रिय 'अह' से भी भिन्न है जो केवल एक निःशुद्ध आकृति है जिसका सम्बन्ध अनुभव के सब विषयों के साथ रहता है। यद्यपि कहा यह जाता है कि यह आनुभविक चैतन्य की पहुंच से परे है तो भी इसका एक निजी रूप है क्योंकि यह क्रियात्मक इच्छा का रूप धारण करती है। काण्ट का आनुभविक अहभाव से भिन्नरूप का वर्णन जो अवस्थाओं की उपज है, शंकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा में लागू होता है। शंकर केवल यही कहता है कि सदा रहनेवाला चैतन्य का प्रकाश सदा एक पूर्ण वस्तु है किन्तु प्रकृति की प्रक्रिया में नहीं है।² काण्ट का क्रियात्मक सकल्प आनुभविक आत्मा है, जिसके लिए सदा ही अतीत का अनिर्वचनीय भाव बना रहता है। फिरते का निरपेक्ष 'अहभाव' तात्त्विक रूप में आनुभविक आत्मा से भिन्न नहीं है। क्योंकि उस क्रिया का निर्णय, जिसके द्वारा यह उस अवस्था को प्राप्त हुआ है जो इसका मौलिक रूप है, अनात्म की ही क्रिया है। चूंकि शंकर के मत में व्यक्तित्व का सारस्वत उसका अन्य सत्ताओं से भेद होने के कारण ही है इसलिए उनका तर्क है कि आत्मा का पृथक् व्यक्तित्व इसलिए नहीं है चूंकि उसके अतिरिक्त अन्य कोई सत्ता ही नहीं है। यह सत्य अवश्य है कि तार्किक दृष्टिकोण से आनुभविक आत्मा ही एकमात्र पदार्थसत्ता है और विभुद्ध आत्मा केवल छायामात्र है। किन्तु जब हम ऊंचे उठकर अन्तर्ज्ञान तक पहुंचते हैं जहां कि प्रमाता तथा प्रमेय मिलकर एक हो जाते हैं, हम परमात्मक चैतन्य का साक्षात् कर सकते हैं।³ यह परमरूप का दर्शन ही है जो अपना दर्शन स्वयं कराता है। यही सारस्वत प्रत्येक का है जो यह सोचकर कि "मैं हूँ जो मैं हूँ" इस प्रकार अपने को जानता है। यह नितान्त रूप से यथार्थ है जिसे कोई भी अनुभव कभी भी परिवर्तित नहीं करेगा। इसका कोई परिमाण नहीं है। हम इसके विषय में यह नहीं सोच सकते कि यह विस्तृत हो सकता या विभक्त हो सकता है। यह सदा और सब कालों में एकसमान है। इसमें अनेकत्व नहीं है। यह जितना एक में है उतना ही अन्य में है। इसकी विनिश्चिदरूप नहीं दिया जा सकता। हम जीवन धारण किए हुए हैं क्योंकि हम सार्वभौम जीवन के भागीदार हैं; और हम सोचते हैं क्योंकि हम सार्वभौम विचार में अपना भाग रखते हैं। हमारे अन्दर सार्वभौम आत्मा की उपस्थिति के कारण से ही अनुभव सम्भव होता है।⁴

1 तुलना कीजिए, जैम्हाइस की विभुद्ध प्रमाताविषयक कल्पना से विवेक विषय (प्रमेय पदार्थ) का रूप नहीं दिया जा सकता ('विषयी ऑफ साइण्ड ऐंड थ्योर एण्ट', पृष्ठ 6-7)।

2 तुलना कीजिए, कैपट "अदि प्रमेय पदार्थ का चेतन प्रमाता (विषयी) के साथ सम्बन्ध होना ज्ञान है तो यह जितना ही पूर्ण होगा उतना ही अनिश्चित सम्बन्ध होगा और यह पूर्ण हो जाती है, जब ईतभाव प्रत्यक्ष पारदर्शी हो जाता है अर्थात् जब प्रमाता और प्रमेय में एकत्व हो जाता है और जब ईतभाव केवल मात्र एकत्व की शब्दों में प्रकट करने के लिए ही आवश्यक रह जाता है—संक्षेप में जब चैतन्य आत्मचैतन्य के रूप में परिणत हो जाता है।" ('विटिगन क्लॉसरो ऑफ वाट', पृष्ठ 46)।

3 माण्डूक्य उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 2 : 7। तुलना कीजिए, एक्वार्ट्स : "मात्मा के अंदर एक ऐसी वस्तु है जो मात्मा से ऊपर है, ईश्वर है, सत्य है, परम शुद्ध है, नाम रूप न होकर ज्ञान है, शून्य न होकर अज्ञान है, यह ज्ञान से ऊपर है, प्रेम से भी ऊंचा है, कृपा से भी ऊंचा है, क्योंकि इन सबमें भी भेद विद्यमान है। इस प्रकार की संज्ञा होना है केवल सर्वोच्च अनिर्वाच्य तत्त्व

14 ज्ञान का तन्त्र या रचना

साधारण बुद्धि की पूर्वमान्यताओं तथा विचार के प्राथमिक सिद्धान्तों के विषय में संशय करना शंकर को अपने पूर्ववर्ती बौद्ध विचारकों से दाय के रूप में प्राप्त हुआ। यह उन्हें स्पष्ट प्रतीत हो गया कि दार्शनिक विचार के निमाण का कोई भी प्रयास प्राथमिक सिद्धान्तों के दर्शन का स्वतः माय मानकर आगे नहीं बढ़ सकता। इस प्रकार उन्होंने ज्ञान के समालोचनात्मक विश्लेषण को तथा मनुष्य के बोधग्रहण तंत्र को भी हाथ में लिया। हमारे अन्तःस्थल के गह्वर में हमारी आत्मा का एक ऐसा अस्तित्व है जिसके विषय में यह कुछ कथन नहीं करता। परम यथायस्य अद्वैतरूप आत्मा है। किन्तु समस्त निश्चयात्मक ज्ञान परम चैतन्य के परिवर्तन की इन विभागों में पूर कल्पना कर लेता है (1) एक ज्ञाता (प्रमातृचैतन्य) बोधग्रहण करनेवाली चेतनता जिसका निणय अन्तःकरण के द्वारा होता है (2) ज्ञान की प्रक्रिया (प्रमाणचैतन्य) बोधग्रहण करनेवाली चेतनता जिसका निणय बुद्धि अथवा अन्तःकरण के पञ्चवर्तन के द्वारा होता है और (3) ज्ञात पदार्थ प्रमेय विषय या विषयचैतन्य) यह वह चेतनता है जिसका निणय ज्ञात विषय के द्वारा होता है। परमचैतन्य एक ही है (एकमेव), जो सबव्यापी है जो सबको प्रकाशित करता है यह अन्तःकरण है इसका परिवर्तित रूप तथा विषय है।¹ इन्द्रियों के अतिरिक्त आभ्यन्तर इन्द्रिय अर्थात् अन्तःकरण² के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए जो युक्तियाँ उपस्थित की जाती हैं वे पहले से ही हमें भली भाँति ज्ञात हैं।³ इसे अन्तःकरण का नाम इसलिए दिया गया है कि यह इन्द्रिय के व्यापारों का स्थान है और उनके बाह्य गोलकों से भिन्न है। बाह्य इन्द्रियों के द्वारा जो कुछ सामग्री इसे प्राप्त होती है उसे यह ग्रहण करता है तथा उसकी क्रमबद्ध व्यवस्था करता है। इसे अपने आपमें इन्द्रिय नहीं माना गया क्योंकि यदि यह इन्द्रिय होता तो इसे अपना तथा अपने परिवर्तनों का साक्षात् प्रत्यक्ष ज्ञान न हो सकता। इसे भिन्न भिन्न अवयवों से मिलकर बना बताया जाता है और यह मध्यम आकार का है न तो आज विक है और न बहुदाकार में अनन्त है। इसमें पारदर्शिता का गुण है जिसके द्वारा इसमें प्रमेय पदार्थ प्रतिबिम्बित होते हैं जिस प्रकार एक दर्पण में उसकी चमक के कारण हमारे चेहरे उसमें प्रतिबिम्बित हो जाते हैं। पदार्थों के प्रतिबिम्बित करने की क्षमता

से। इसका मुकाब सरल भूमि में मीन निजन स्थान में प्रवेश करने की ओर है जहाँ पर न पित्त का न पूर या और न पवित्र आत्मा का ही कोई भेद रहता है। यह उस एकात्म में प्रविष्ट होना चाहती है जहाँ किसी मनुष्य का निवास नहीं है। तब यह उस प्रकाश में संतुष्ट होती है जब यह एकाका है तब यह अपने में एक है चकि यह भूमि एक सरल स्थिरता है अपने आपमें अचल है किन्तु ताँपा इस क्षमता से ही सब वस्तुएँ गति प्राप्त करती हैं (दृष्ट कृत एवमेव आन पानदीदृश्य में उद्धृत पृष्ठ 180)

1 तुलना कीजिए पञ्चदशी 7 91।

2 वाचस्पति मम को भी एक इन्द्रिय के रूप में मानते हैं।

3 आत्म तथा इन्द्रियों के मध्य एक जोड़न वाली श्रृंखला का होना आवश्यक है यदि हम अन्तःकरण को स्वीकार नहीं करते तो या तो परिणाम में निरन्तर प्रत्यक्ष होगा अथवा निरन्तर अप्रत्यक्ष होगा पहला अवस्था जबकि आत्मा इन्द्रियों और विषय का संयोग हासिल अथवा य तोना प्रत्यक्ष के संप्रदान है। और यदि इन तीनों कारणों के संयोग से कार्य सम्पन्न नहीं होता है तब निरन्तर अप्रत्यक्ष रहेगा। किन्तु यह तर्क के विपरीत है। इसलिए हम अन्तःकरण के अस्तित्व का स्वीकार करना होगा। जिसके अवधान तथा अनवधान से प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष उत्पन्न होते हैं (वाचस्पत्य 2 3 32)

अर्थात् उनके विषय में अभिज्ञ होना अन्तःकरण का स्वाभाविक अन्तर्निहित गुण नहीं है, किन्तु आत्मा के साथ सम्बद्ध होने के कारण उसमें यह आ गया है। यद्यपि कहा यह जाता है कि अन्तःकरण प्रमेय पदार्थों पर अपना प्रकाश डालता है तथा उन्हें प्रतिबिम्बित करता है तो भी यह आत्मा है जो उसके अन्दर प्रतिबिम्बित होती है।¹ आत्मा ही प्रकाश देनेवाली है और अन्तःकरण इसी के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है।² अन्तःकरण की आकृति में परिवर्तन होता रहता है। उस परिवर्तन को जो विषय का प्रकाश करता है वृत्ति की संज्ञा दी गई है।³ अन्तःकरण की प्रवृत्तियाँ अथवा आकृतियाँ चार प्रकार की हैं - निश्चय (सद्य), निश्चय, गर्व (आत्मचेतना) और स्मरण। एक अन्तःकरण को तब मन कहते हैं जब यह संशय की स्थिति में होता है; उसे बुद्धि अथवा बोध ग्रहण की क्षमता कहा जाता है, जब वह निश्चयात्मक स्थिति में होता है, और अहंकार के नाम से पुकारा जाता है, जब वह आत्मचेतन्य की स्थिति में होता है, तथा चित्त नाम से पुकारा जाता है जब वह एकाग्रता और स्मरण की स्थिति में होता है।⁴ बोध का कारण अन्तिम चेतन्य ही अकेला नहीं है किन्तु अन्तःकरण की उपाधि से युक्त चेतन्य है। यह अन्तःकरण प्रत्येक व्यक्ति में भिन्न है और इस प्रकार एक मनुष्य का बोध सब मनुष्यों का बोध नहीं होता। चूँकि अन्तःकरण एक मर्यादित वस्तुतत्त्व है यह संसार के सब पदार्थों पर लागू नहीं हो सकता। यह विभिन्न प्रकार की परिधिओं के अन्दर ही कार्य करना है जिसकी व्याख्या प्रत्येक व्यक्ति के भूतकाल के आचरण के आधार पर हो सकती है जिस व्यक्ति के साथ उस अन्तःकरण का सम्बन्ध है।⁵

1 देखें मनीषा पत्रकम् । यहाँ पर शकर भाष्य के इस मत का अनुसरण करते हैं कि बुद्धि, मनम् आदि अपने-आपने प्रज्ञासहित हैं यद्यपि ये पुरुष के साम्निध्य से प्रज्ञासहित को प्राप्त कर लेते हैं। अद्वैत में आत्मा, जो केवल आत्मयोग्योति है पुरुष का स्थान ग्रहण करती है।

2 उपदेशसाहस्री, 18 : 33-34 । देखें, शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 2 : 1 । शक्ति, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 2 : 1 ।

3 भावनाओं आदि का अनुभव करने में इसके अन्य परिवर्तितरूप होते हैं जिन्हें वृत्ति के नाम से नहीं पुकारा जाता।

4 बुद्धिरूपी पदार्थ की केवल तीन अवस्थाएँ हैं जिनमें यह उत्पन्न होती है, स्थिर रहती तथा मष्ट हो जाती है, जबकि चित्त भिन्न रहता है। पुनः के दृष्टिकोण से चित्त का कार्य महत्त्वपूर्ण है जिसमें चिन्तन तथा एकाग्रता अनिवार्य है। शकर मन तथा बुद्धि में भेद करते हैं; मन का कार्य सगय तथा बुद्धि का क्षेत्रनिर्णय करने में है (2 : 3 : 32)। मन के अन्दर सकल्प, विकल्प, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, स्मृति, इच्छाएँ तथा मनोभाव आते हैं। बुद्धि उच्चश्रेणी की शक्ति है जिसके द्वारा विचार, निर्णय, तर्क तथा आत्मचेतन्य सम्भव हो सकते हैं। जैसाकि हम देख आए हैं, साध्य ने बुद्धि की अतिरिक्त अहंकार को भी स्वीकार किया, यद्यपि उसने चित्त की बुद्धि के अन्तर्गत मान लिया। 'परिभाषा' चारों को हमारे सम्मुख उपस्थित करती है। वेदान्त-सम्बन्धी अन्य धन्य तथा 'वेदान्तसार' और 'वेदान्त सिद्धान्तसारसंग्रह' उक्त विभागों में मन तथा चित्त को एवं बुद्धि को अहंकार के साथ एक समान मानकर समन्वय स्थापित करते हैं। परन्तु अद्वैत मानसिक अवस्थाओं को, संवेदन, ज्ञान और सकल्प के रूप में न मानकर मानसिक क्रिया के विचार तथा प्रत्यक्ष से सम्बन्धित स्तर पर इसकी चेतन्य की समस्त विधियों, प्रेम-सम्बन्धी, ज्ञान सम्बन्धी तथा सकल्प-सम्बन्धी विधियों समेत मानना है।

5 जीव अपनी तारिख बुद्धि से जीव विषयों को प्रकाशित नहीं कर सकता बिना अन्तःकरण की वृत्तियों की सहायता के जैसाकि ईश्वर करता है क्योंकि जीव के साथ अविद्या का प्रतिबध लगा हुआ है, किन्तु निरपेक्ष चेतन्य सब वस्तुओं के उपादान कारणरूप में उनके साथ एकात्मभाव रखता है और इसलिए उनका प्रकाश अपने सम्बन्ध से कर सकता है। जीव अपने निजी रचनात्मक मण्डन के कारण बाह्य पदार्थों के साथ सम्बद्ध नहीं है किन्तु केवल अन्तःकरण के साथ सम्बद्ध है। देखें, पिंडादालेग।

15 प्रत्यक्ष

शंकर ज्ञान के तीन स्रोतों का उल्लेख करते हैं प्रत्यक्ष, अनुमान और शास्त्रप्रमाण (आप्तोपदेश) ।¹ उनके परवर्ती लेखकों ने इनमें तीन और जोड़े हैं उपमान, अर्थात्-पक्ष और अमात्र ।² स्मृति को यथार्थ ज्ञान में सम्मिलित नहीं किया गया क्योंकि विचित्रता को समस्त ज्ञान का एक लक्षण बताया गया है ।³

चूँकि शंकर ने प्रत्यक्ष तथा अनुमान विषयक मनोविज्ञान के विषय में विचारविमर्श नहीं किया है, हम उसके मत के विषय में कुछ नहीं कह सकते । 'वेदान्त परिभाषा' में दिए गए वर्णन से ही हमें सन्तोष करना पड़ेगा और वह स्पष्ट ही असन्तोषप्रद है । इसके अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो चैतन्य पदार्थों के विषय में बिना किसी माध्यम के और साधारणतः इन्द्रियों की क्रिया के द्वारा चैतन्य प्राप्त होता है । इन्द्रिय प्रत्यक्ष में ज्ञाता तथा प्रत्यक्ष विषयक पदार्थ में वास्तविक सम्पर्क होता है ।⁴ जब आत्मा एक घड़े पर जमती है तो अन्तःकरण उसकी ओर अभिसर होता है, उसे अपने प्रकाश में प्रकाशित करता है, उसकी आकृति धारण करता और इस प्रकार उसका बोध ग्रहण करता है । यह आन्तरिक व्यापार ऐसा समझा जाता है कि भौतिक कम्पनों को मानसिक अवस्थाओं में परिणत कर देता है । यदि हम केवल नीले आकाश की ओर ताकते रहे तो हमें कुछ नहीं दिखाई देता । अन्तःकरण प्रकाश के समान कार्य करता है एक विस्तृत प्रकाश-किरण के रूप में, इसकी वृत्ति बाहर की ओर गति करती है । यह वृत्ति सूर्य की किरण के समान निश्चित दूरी तक ही जाती है । यही कारण है कि दूरस्थ पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं होता । वृत्ति प्रमेय पदार्थ का रूप धारण करके पदार्थ के साथ एकाकार हो जाती है और इसका तादात्म्य समस्त समीपवर्ती क्षेत्र तक फैल जा सकता है । हम जो कुछ प्रत्यक्ष करते हैं वह वृत्ति के ऊपर निर्भर करता है । यदि वृत्ति पदार्थ के वजन की आकृति धारण करती है तो हम वजन का प्रत्यक्ष करते हैं, और यदि रंग की वृत्ति है तो हमें रंग का प्रत्यक्ष होता है । धुएँ से आग का अनुमान करने में वृत्ति गति करके आग के पास तक नहीं जाती और उसका कारण स्पष्ट है कि आग चक्षु इन्द्रिय के सम्पर्क में नहीं है, चक्षु इन्द्रिय का सम्पर्क धुएँ से है । घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्था में घड़े के द्वारा निर्धारित चेतनता उस घड़े पर पड़ती हुई अन्तःकरण की वृत्ति

1 सुरेश्वर अपने नैष्कर्म्यसिद्धि नामक ग्रंथ में आगम प्रमाणों तथा लौकिक प्रमाणों में भेद प्रतिपादन करता है । और भी देखें सङ्गोप आरीरिक, 2 * 21 ।

2 देखें वेदान्त परिभाषा ।

3 अनधिगतावाधितार्थविषयज्ञानत्व प्रमात्वम् (वही, 1) । यह परिभाषा उसी एक पदार्थ के 'धाराबाहिक बुद्धि' के विषय में भी लागू होती है, क्योंकि इसके अन्दर प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है ।

4 सम्पर्क छ प्रकार का माना गया है सङ्गोप, अथवा घड़े रूप पदार्थ (विषय) तथा चक्षु, इन्द्रिय वः समुन्नत तादात्म्य अथवा घड़े के घटत्व का सम्पर्क, समुन्नत भिन्न तादात्म्य अथवा घड़े के रंग वा रजित्व के साथ सम्पर्क तादात्म्य अथवा शब्द के साथ सम्पर्क जो कि आकाश का गुण है और उससे भिन्न नहीं है, तादात्म्यशब्दभिन्न, अथवा शब्द के शब्दत्व के साथ सम्पर्क और विशिष्ट-विशेषण-भाव अथवा सौपाधिक का उपाधिक के साथ सम्पर्क । देखें, वेदान्तपरिभाषा और शिवामणि ।

द्वारा निर्धारित चेतनता के समान हो जात है ठीक जैसेकि एक कमरे के अन्दर रहे हुए पाय का अन्तर्गत आकाश स्वयं कमरे के अन्तर्गत आकाश के साथ एक समान हो जाता है। परमार्थ चैतन्य की परिमितता साने वाली अवस्थाएं अर्थात् परिवर्तन तथा पदार्थभेद सत्पन्न नहीं करते क्योंकि वे दोनों एक ही स्थान में हैं। यह एकीकरण यहाँ के बोध को स्वरूप से निरन्तर स्थायी बना देता है।¹ और प्रत्यक्ष को अनुमान से स्पष्टरूप में भिन्न लक्षित कर देता है। फलितार्थ यह है कि प्रत्यक्ष में प्रस्तुत तत्त्व तथा उसकी व्याख्या भिन्नकर एक समुक्त इकाई हो जाती है। किन्तु अनुमान के व्यापार में प्रस्तुत तथा अनुमित तत्त्व एक दूसरे से भिन्न रहे जाते हैं। अनुमान में मन केवल पदार्थ का चिन्तन करता है किन्तु बाहर उससे सम्पर्क करने नहीं जाता। प्रत्यक्ष स्मृति से सर्वथा भिन्न है क्योंकि स्मृति केवल भूतकाल की घटनाओं की ही होती है। इससे बढ़कर भी एक और प्रति-बन्ध का वर्णन किया गया है वह यह कि पदार्थ (विषय) और मानसिक वृत्ति अवश्य वर्तमान काल के साथ सम्बद्ध होने चाहिए।²

अनुमान भिन्न-भिन्न प्रकार का माना गया है। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान से वह प्रत्यक्ष ज्ञान भिन्न है जो इन्द्रियजन्य नहीं है। इच्छा इत्यादि का जो आंतरिक प्रपञ्च है वह दूसरे प्रकार के प्रत्यक्ष की कौटि में आता है। प्रत्यक्ष की व्याख्या के लक्षण की विशेषता ज्ञानेन्द्रिय की मध्यस्थता में नहीं है अपितु पदार्थ-सम्बन्धी विशिष्ट चेतनता तथा प्रमाण-सम्बन्धी चेतनता के तादात्म्य में है।³ जब हम सुख का और दुःख के समान अन्य आंतरिक अवस्थाओं का प्रत्यक्ष करते हैं तो दो मर्यादा बांधने वाली अवस्थाओं का, अर्थात् सुख तथा दुःख की मानसिक वृत्ति का, एक ही स्थान में उपस्थित होना आवश्यक है। सो भी यह मान लिया गया है कि धर्म और अधर्म (पुण्य और पाप), यद्यपि ये अन्तःकरण के गुण हैं, प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं। इसके समायान में इससे अधिक उत्तम और कुछ नहीं कहा जाता कि ये प्रत्यक्ष के लिए उपयुक्त विषय नहीं हैं। उपयुक्तता एक अनिवार्य आवश्यकता है।⁴ यह निर्देश करने के लिए कि कौन-से पदार्थ उपयुक्त हैं और कौन-से नहीं, अनुभव ही हमारा एकमात्र मार्ग-प्रदर्शक है। जबकि दृश्य-मान पदार्थ मानसिक वृत्ति के साथ सम्बन्धित हैं जैसेकि इस कथन में कि "तू दमबा है"⁵ तो प्रत्यक्ष-सम्बन्धी बोध भौतिक कथन द्वारा होता है। "मैं मधुर चन्दन

1 जहाँ एक ओर समग्रग्रहण करने तथा रख देनेवाली तथा स्वयं सुखदात्री इन्द्रिया अपने-अपने विषयों का ज्ञान अपने स्थानों को बिना छोड़े भी कछोई है वहाँ दूसरी ओर दृष्टि तथा श्रवणविषयक इन्द्रिया अपने विषयों तक चलकर पहुँचती हैं। शब्द के सम्बन्ध में सहृदय की प्रकल्पना को तत्पर्यन्त प्राप्त नहीं है।

2 वर्तमानत्वम्।

3 प्रमाणवैतन्यस्य विषयावधिर्नचैतन्याभेद इति।

4 योग्यत्व। जब अन्तःकरण तथा उसके युक्तों को वास्तव में द्वारा प्रत्यक्ष का विषय कहा जाता है तब भी ज्ञाता विषयी का सादृश्य वृत्ति के साथ रहता है और यह वृत्ति अन्तःकरण तथा इसके गुणों के रूप में होती है। वास्तविक वास्तव के द्वारा बोधग्रहण का तात्पर्य बिना वृत्ति की बोध-क्षमता नहीं है किन्तु इसका तात्पर्य केवल इन्द्रियों की मध्यस्थता का अभाव अथवा अनुमान अथवा ऐसी ही अन्य प्रमाणों का अभाव होता है। जब अन्तःकरण की वृत्ति का बोध होता है तो बोधकर्ता का दूसरी वृत्ति के साथ सादृश्य होता आवश्यक नहीं है और इसी प्रकार अन्तःकरण तक, क्योंकि पहली वृत्ति अपनी विषय अपने-आप बन जाती है। वृत्ते-स्वविषयत्वामुपपन्नम्।

5 देखो, पञ्चरत्नो, 7: 23 और ज्ञाने।

की लकड़ी को देखता हूँ” इस प्रकार के कथन द्वारा प्रकट किया गया ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है। जहाँ तक चन्दन की लकड़ी का सम्बन्ध है तथा जहाँ तक मधुरगन्ध का सम्बन्ध है वह दृष्टि का विषय नहीं है, इसलिए ज्ञान का उतना अंश अप्रत्यक्ष है। इसलिए प्रत्यक्ष की परिभाषा, इस प्रकार की जाती है, “यह वह अन्तिम चेतना है जो ऐसे पदार्थ से विशेष रूप से सम्बद्ध है जो वर्तमान काल में अवस्थित है और इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष रूप में ज्ञात होने की क्षमता भी रखती है तथा उस वृत्ति की अन्तिम चेतना में जिसने पदार्थ की आकृति धारण की है तादात्म्य रूप धारण कर लेती है।”¹

सविकल्प तथा निर्विकल्प प्रत्यक्ष में भेद है, इसे स्वीकार किया गया है। सविकल्प प्रत्यक्ष में हमें निर्णीत वस्तु अर्थात् घड़े तथा निर्णय करने वाली प्रवृत्ति घटत्व में भेद प्रतीत होता है।² निर्विकल्प ज्ञान में निर्णायक सब गुण-दृष्टि से ओझल रहते हैं। ‘स’ और ‘प’ में ऐसा कोई भेद वर्तमान नहीं है जैसा कि इन कथनों में भेद है जैसे ‘वह तू है’, ‘यह वह देवदत्त है।’ ‘वह तू है’ इस कथन में ब्रह्म बोधकर्ता पदार्थ है। बोधवर्ता की चेतना तथा उस वृत्ति की चेतना में जो बोधकर्ता की आकृति में है, कोई भेद नहीं है।³ हम इस कथन के आशय का ग्रहण इसके विभिन्न अंशों के सम्बन्ध का ग्रहण किए बिना भी कर लेते हैं।

एक अन्य भेद बोधकर्ता के आधार पर भी किया जाता है। चाहे वह जीवशक्ति हो, चाहे ईश्वरशक्ति हो। जबकि जीव अन्तःकरणविशिष्ट अन्तिम चैतन्य है, जीवशक्ति भी वही चेतना है, जिसमें अन्तःकरण की उपाधि लगी हुई है। अन्तःकरण जीव के मगठन में अन्तःकरण प्रवेश करता है किन्तु जीवशक्ति का निरीक्षण करते समय वह बाहर अवस्थित होता है। पहली अवस्था में वह विशेषण है एवं पिछली अवस्था में एक उपाधि (मर्यादा) है।⁴ ईश्वर तथा ईश्वरशक्ति के सम्बन्ध में अन्तःकरण का यह स्थान माया ले लेती है। जबकि माया से विशिष्ट परम चैतन्य ईश्वर है, वही चैतन्य माया की उपाधि से ईश्वरशक्ति है। ईश्वर का साकार केन्द्र के रूप में जगत् के साथ वही सम्बन्ध है जो जीव का इस शरीर के साथ है।

प्रातिमूलक प्रत्यक्ष ज्ञान का, जैसे सीप को चांदी समझ लेने के प्रत्यक्ष ज्ञान का, भी अध्ययन मनोवैज्ञानिक दृष्टि से लिया गया है। जब किसी प्रकार के दोष से ग्रस्त आँख का सम्पर्क किसी प्रस्तुत प्रमेय पदार्थ के साथ होता है, जैसे कि मोतियाबिन्द और तत्समान रोगों में, तो अन्तःकरण का एक परिवर्तित रूप, इस

1 तत्तदिन्द्रिययोग्यवस्तुमात्रविषयावच्छिन्नचैतन्याभिन्नत्वम्, तत्तदाकारवृत्त्यवच्छिन्नज्ञानस्य नान्यदंशे प्रत्यक्षत्वम्। और भी देख, विवरणप्रमेयसंग्रह, 1, 1।

2 घटघटत्वयोर्वैशिष्ट्यम्।

3 यह कहा जाता है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में केवल सब प्रकार के विशेषों से रहित होना ही बोध होता है। “महासांख्यमन्ये तु सत्ताम्” (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 98)। जयन्त उक्त मत की समीक्षा इस आधार पर करता है कि यदि निर्विकल्प प्रत्यक्ष हम केवल सत् की ही प्रतीति कराता है तो सविकल्प प्रत्यक्ष में विशेष लक्षणों का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इसका अतिरिक्त किसी पदार्थ का अस्तित्व या प्रत्यक्ष उक्त गुणों से पूर्ण नहीं किया जा सकता। न च येदं बिना सत्ता गहीतुमपि शक्यते (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 98)।

4 किसी पदार्थ का गुण उसकी पहचान करने वाला अविचार्य लक्षण है जैसे विक्रम में उनकी नीतिम। उपाधि पहचान करने वाला लक्षण है किन्तु यह लक्षण पृथक् हो सकता है जैसे कि किसी स्फटिकमणि में समीप का सात फुल जो उसकी उपस्थिति में कारण सात प्रतीत होता है।

पदार्थ तथा इसकी चमक की आकृति में, उदय होता है। अविद्या¹ के बल से जिनके साथ चांदी के भूतकाल के बोध के अवशेष भी संयुक्त हो जाते हैं भ्राति-रूप चांदी देखनेवाले के आगे प्रस्तुत होती है और चांदी के समान सीप की चमक से वे अवशेष पुनरुज्जीवित हो उठते हैं। अविद्या के परिवर्तित रूप में चांदी पदार्थ विरोध (इदम्) की चेतना के अन्दर निवास करती है। भ्रातिरूप चांदी का अधिष्ठान अन्तिम चैतन्य अपने-आपमें नहीं है अपितु उसी पदार्थ विरोध में है। भ्रातिमय प्रत्यक्ष ज्ञान में हमारे आगे दो वृत्तियाँ होती हैं, एक इदम् की और दूसरी प्रतीतिरूप चांदी की। पहला तो यथार्थ प्रत्यक्ष है और दूसरे के कारणों में से एक स्मृति है। वहाँ पर कुछ समय के लिए 'शुक्तपविद्या परिणाम' के रूप में चांदी के होने की कल्पना की जाती है। वही चेतनता दोनों वृत्तियों को एकसाथ मिला देती है जिनमें से एक यथार्थ और दूसरी मिथ्या है और इस प्रकार मिथ्या ज्ञान उत्पन्न होता है। यहाँ तक कि भ्रातिरूप पदार्थ भी केवल कुछ भी न हो ऐसा नहीं है अन्यथा भ्राति ही न होती। जब हम किसी पदार्थ को भ्रातिरूप कहते हैं तब हम स्वीकार कर लेते हैं कि यह कुछ है किंतु इसे हम भ्रातियुक्त इसलिए कहते हैं कि ससार में इसका वह रूप नहीं है जिस रूप का यह दावा रखता है।² यद्यपि शंकर के अभ्यात्म ज्ञान की दृष्टि में यथार्थ चांदी भी निताम्य रूप में यथार्थ नहीं है अर्थात् आनुभविकरूप, यथार्थ चांदी तथा प्रतीतिरूप चांदी में अन्तर है। प्रतीतिरूप चांदी का प्रत्यक्ष केवल वैयक्तिक है। इस प्रतीतिरूप चांदी का बोध केवल साक्षीरूप आत्मा को ही होता है³ और सुख व दुःख के समान अन्य आत्माओं के लिए इसका बोध अगोचर है।⁴

अद्वैत के अनुसार प्रत्यभिज्ञा (पहचान) एक प्रत्यक्ष सम्बन्धी प्रक्रिया है जिसमें भूतकाल के अनुभवों के अवशेषों के कारण परिवर्तन होता है। अद्वैत प्रत्यभिज्ञा के लिए न केवल पदार्थ के तादात्म्य पर ही बल देता है अपितु बोध

1 व्याकृत का रक्षिता प्रश्न करता है कि क्या वह अविद्या भी अन्तर्दिष्ट है जोकि जब हम राक्षसी को साप समझ लेते हैं उस समय अपना कार्य करती है। हमारे विज्ञेय मिथ्या ज्ञान प्रारम्भिक अविद्या के पूर्णरूप अभिव्यक्तव्य है। तुलना कीजिए, मुस अथवा प्रारम्भिक अविद्या तथा 'तूना' अथवा गौतम अविद्या के रूपों में।

2 इस मत के आधार पर बोध के स्थान पर चांदी की उत्पत्ति उसी प्रकार से यथार्थ है जितने प्रकार ज्ञान किसी पदार्थ की उत्पत्ति हम ससार में है, क्योंकि प्रत्येक कार्य उस अविद्या के अधिष्ठान में रहता है कि जिसमें से यह उत्पन्न होता है। नैयायिकों का मत है कि प्रतीतिरूप चांदी की स्थापना की कोई आवश्यकता नहीं है। अन्य स्थान पर देखी गई चारों भ्रातिरूप बोध का विषय है और भ्राति एक अनुष्ठान निर्णय की अवस्था है। अद्वैतवादी उत्तर में कहता है कि बोध का विषय यद्यपि भ्रातिमय है फिर भी तत्काल उपस्थित है और इसलिए अन्यत्र और एक घिनने काम में देखा गया एक चांदी का टुकड़ा वर्तमान प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता। इस कठिनाई से उद्धार के लिए नैयायिक कहता है कि विषय के साथ सीधा इन्द्रियो का सम्पर्क नहीं है किन्तु केवल मध्यस्थयुक्त इन्द्रियपरिणाम (प्रत्यक्षमति) है। किन्तु यदि हम इसे स्वीकार करें तो अनुमान भी कोई स्वतंत्रप्रमाण नहीं रहेगा। यह वास्तविकता कि यदि भ्रातिरूप चांदी सुख दुःख को भ्राति हो आत्मा के ऊपर एक प्रकार के अभ्यास का रूप है तब हमें अवश्य ऐसा कहना चाहिए 'मैं चांदी हूँ' ठीक जैसे हम कहते हैं, 'मैं खुशी हूँ, अथवा दुःखी हूँ'। इसका निराकरण हम आधार पर किया जाता है कि 'मैं' और 'चांदी' दोनों का एक साथ अनुभव नहीं होता।

3 केवलसाक्षिवेध।

4 सत्यादिबद् अनन्तवेध।

ग्रहण करनेवाली आत्मा के तादात्म्य पर भी बल देता है।

शंकर आनुभविक जगत् को, जिसकी स्थापना तर्क के द्वारा होती है, स्वप्न तथा भ्रांतिमय जगत् से पृथक् करते हैं।¹ तार्किक यथार्थता की पहचान के लिए स्थान, काल, कारण और विरोधाभास इन चर्तों की पूर्ति आवश्यक है।² स्वप्न के पदार्थ उक्त पहचान में सही नहीं उतरते।

यदि स्वप्न-जगत् कुछ भी यथार्थता का दावा रखता है, तो उसे चाहे वह अन्य पर ही क्यों न हो बराबर स्थिर रहना चाहिए किन्तु स्वप्न के अनुभवों का विरोध न केवल जागरित अवस्था के अनुभवों से ही होता है स्वयं उसी स्वप्नावस्था में भी विरोध हो जाता है। शंकर इतना मानने की अनुमति देते हैं कि ऐसी स्वप्नावस्थाएँ जिनका महत्त्व भविष्यवाणीपूर्ण है, अपना अस्तित्व रखती हैं, यद्यपि स्वप्नगत पदार्थ अयथार्थ है। इस प्रकार जिन अर्थों में जागरित जगत् यथार्थ है उन अर्थों में तो स्वप्न-जगत् यथार्थ नहीं है।³ स्वप्न में देखे गए भ्रांतिकरूप कल्पनाजन्य पदार्थ बराबर रहते हैं जब तक कि इसकी पृष्ठभूमि में वर्तमान यथार्थता का अन्तर्ज्ञान उदय नहीं होता। आपत्ति की जाती है कि स्वप्न के पदार्थों को जागरित अवस्था में अवश्य रहना चाहिए क्योंकि परमचैतन्य विषयक अन्तर्ज्ञान जो एकमात्र यथार्थसत्ता है जागरित अवस्था के अनुभव में उत्पन्न नहीं होता। अद्वैतवादी बाघा और निवृत्ति में भेद करता है। 'बाघा' में कार्य अपने उपादान कारण के सहित नष्ट हो जाता है, किन्तु निवृत्ति में कारण वर्तमान रहता है यद्यपि कार्य का अस्तित्व लोप हो जाता है। केवल यथार्थता का अन्तर्ज्ञान ही अविद्या का नाश कर सकता है क्योंकि अविद्या ही प्रतीतिरूप जगत् का उपादान कारण है। जब कभी एक नई मानसिक वृत्ति का उदय होता है अथवा कोई मौलिक दोष विलुप्त होता है तो निवृत्ति होती है। स्वप्न के पदार्थों का जागने पर तिरोभाव हो जाता है इसलिए नहीं कि यथार्थता का अन्तर्ज्ञान नहीं हुआ किन्तु इसलिए कि अन्य वृत्तियाँ उदय होती हैं तथा स्वप्नावस्था के दोष विलुप्त हो जाते हैं। सोप का ज्ञान होने पर चादीविषयक भ्रांति अपने-आप दूर हो जाती है। स्वप्नावस्था की चेतनता स्मृति का एक रूप है और इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्थाओं से तात्त्विक रूप में भिन्न है।⁴

1 शंकरभाष्य 3 2 1, 3।

2 देशकालनिमित्त सम्पत्तिरसंश्रयः।

3 परमार्थिकस्तु नाय सध्याश्रयः सर्वो विषयविसर्गवत् (शंकरभाष्य, 3 24)।

4 शंकरभाष्य 2 2 29। १२वर्ती टीकाकारों का मत है कि यहाँ शंकर अन्य सम्प्रदाय के मत का उल्लेख करते हैं (शंकरभाष्य 1 1 9)। और भी देखें 3 2 1 10। शंकर का विश्वास है कि स्वप्न भी व्यक्ति के भूतपूर्व पुण्य व पाप के कारण प्रसन्नता तथा भय को उत्तेजना देते हैं (शंकरभाष्य, 2 3 18)। स्वप्नावस्था के अनुभव के आधार के विषय में सभी सभी यह कहा जाता है कि विषुद्ध मायामीय चैतन्य (अनवच्छिन्न चैतन्य) स्वप्ना का आधार है किन्तु इस मत के अनुसार अहंकार से युक्त चैतन्य ने बाहर भी स्वप्ना का जाना आवश्यक है किन्तु यह स्वीकार नहीं किया जा सकता। साक्षीरूप आत्मा केवल ऐसी ही घटनाओं का प्रकाश पर तपती है जिनमें सायण सहस्रस्तित्व रखती हो। दूसरी ओर यदि स्वप्ना का आधार अहंकार द्वारा प्रसिध्दित चैतन्य है (अहंकाराद्यवच्छिन्न चैतन्य) तब स्वप्नद्रष्टा को अपने साथ एकात्म्यभाव से अथवा उनसे अद्वैत निवास करते हुए स्वप्न दीखन चाहिए। प्रस्तावित अधिष्ठान तथा स्वप्न का प्रत्यक्ष एकसमान सम्बन्ध में रहने चाहिए (तादात्म्य-सम्बन्ध) अथवा स्थान विशेष तथा उदये स्थित वस्तु का सम्बन्ध (साधारा-धर्म सम्बन्ध) हो। तब स्वप्न के प्रत्यक्ष या रूप ऐसा होना चाहिए 'अ एह सो ह' अथवा

अद्वैत वेदान्त की प्रत्यक्ष ज्ञान-सम्बन्धी प्रकल्पना वैज्ञानिक पक्ष में एक प्रकार से अपरिष्कृत है यद्यपि इसका आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान का पक्ष अत्यन्त महत्त्व का है। अन्तःकरण तथा इसके उन परिवर्तनों-सम्बन्धी समस्त समस्या, जो पदार्थों की आकृति धारण करते हैं, का प्रतिपादन एक कट्टरता के रूप में किया जाता है। इसमें स्थान तथा आकृतियों के महत्त्व का कोई उल्लेख नहीं है जो इन्द्रियजन्य सामग्री समेत उक्त विचार को बनाते हैं। नीतिवत् चैतन्य एक द्वैतभाव नहीं किन्तु चैतन्य का एक पुञ्ज है और समस्त ज्ञान इसके अन्दर पृथक् भाव से उत्पन्न होता है। प्रत्यक्ष-सम्बन्धी इस प्रकल्पना का शक्ति की प्रकल्पना के समान गुण यह है कि यह चैतन्य की केवल भौतिक परिवर्तन मानने की असम्भाव्यता को स्पष्टरूप में अंगीकार कर लेती है। चैतन्य को अवश्य ही आदिम तथ्य मानना चाहिए, जिसकी व्याख्या अचेतन घटकों की परिभाषा में नहीं हो सकती। जब अद्वैत यह कहता है कि तत्काल प्रत्यक्ष का विषयरूपी पदार्थ ज्ञाता से पृथक् अपना कोई अस्तित्व नहीं रखता तो इसका तात्पर्य केवल यही होता है कि वह अधिष्ठान जो पदार्थ को धारण करके रखता है ज्ञाता के अधिष्ठान से भिन्न नहीं है।¹ वृत्ति समस्त दृष्ट पदार्थों का व्यवित्तव होना आवश्यक है इसलिए नित्य चैतन्य और केवल अभाव प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं।

16 अनुमान

अनुमान की उत्पत्ति व्याप्ति-ज्ञान के द्वारा होती है जोकि इसका निमित्त कारण है। "जब इस प्रकार का ज्ञान होता है कि व्याप्य पद के अन्दर गुण उपस्थित है जैसे 'पर्वत धुएँ वाला है।' इस वाक्य में है और पूर्व प्रत्यक्ष ज्ञान की मानसिक प्रभाव की जागृति भी है इस रूप में कि 'धुआँ बराबर अनिवार्य रूप से आग के साथ रहता है' तब परिणामस्वरूप इस अनुमान की उत्पत्ति होती है कि 'पर्वत पर आग है।' व्याप्ति की परिभाषा यह है कि यह हेतु तथा साध्य के मध्य निरन्तर साहचर्यरूप से रहनेवाला सम्पर्क है जो हेतु के समस्त आधारों अर्थात् पक्षपद (सम्पुपद) में विद्यमान रहता है। इसकी प्राप्ति साध्य पद और हेतु के साहचर्य के पाए जाने तथा इनके पार्थक्य के कभी न पाए जाने से होती है।² निश्चित दृष्टान्त हमें व्याप्ति की ओर ले जाते हैं और इस व्याप्ति का समर्पण अभाववत्तक साक्षी के द्वारा होता है। अद्वैत सिद्धान्त के अनुसार यथार्थ जगत् में अनुमान का आधार एक ऐसा साहचर्य है जिसका प्रकाश इस प्रकार के निश्चयात्मक कथन के द्वारा होता है, जैसे इस कथन में कि 'जहाँ-जहाँ धुआँ होता है वहाँ-वहाँ आग भी होती है।' साहचर्य के ज्ञान का एक कथन अभाववत्तक व्याप्ति में, जैसे 'जहाँ कहीं आग नहीं होती वहाँ धुआँ भी नहीं रहता', हमें अर्थोपपत्ति अथवा संकेतात्मक तर्क की ओर ले जाता है। वस्तुतः केवल अभाव नाम की कोई वस्तु नहीं है और सब निश्चयात्मक वस्तुओं में कुछ-न-कुछ अभाववत्तक

में पाए जाते हैं। किन्तु स्वप्नदृष्टा देखता है कि वह वहाँ के अन्तर एक क्षण के देह रहा है और यह कि उक्त क्षणों उससे अथवा अन्य किसीसे भी भिन्न है। तो भी जब तक वो छे के मत को स्वीकार नहीं किया जाता तब तक स्वप्न की विनिमय की व्याख्या नहीं हो सकती। क्योंकि सार्वभौम चैतन्य समस्त जीवतत्त्वों के लिए सामान्य है और यदि यह स्वप्न का आधार होता तब तब जीवतत्त्वों के स्वप्न एक भ्रम हो जाते।

1. प्रमात्सतातिरिक्त साकल्याभावः ।

2. वेदान्तपरिभाषा, 2 । सा च व्याप्तिव्याप्त्याने सति सहकारदत्तमेव नृहते ।

अज्ञ विद्यमान रहता है। नितान्त निश्चयात्मक सम्बन्धों को (केवलान्वयी) अज्ञा पर कि हेतु (मध्यमपक्ष) तथा साध्यपक्षपद अनिवार्य रूप से प्रत्येक पक्ष-पद में एक साथ पाए जाते हैं और कभी भी अनुपस्थित नहीं पाए जाते, जैसे इस कथन में कि 'चूँकि यह जाना जा सकता है इसलिए इसे नाम भी दिया जा सकता है' कभी साध्यपक्ष नहीं स्वीकार किया जाता क्योंकि उनके विषय में विपक्षी दृष्टान्तों का अभाव है। इसके अतिरिक्त चूँकि प्रत्येक गुण अपने अभाव के विपरीत पदार्थ है और सब गुण अभाव ब्रह्म को परम यथार्थस्वत्वा के अन्दर निहित हैं, जो ब्रह्म के गुणों से सर्वथा रहित है, इसलिए ऐसा कोई केवल निश्चयात्मक गुण ब्रह्म के विषय में हो ही नहीं सकता। और चूँकि ब्रह्म समस्त भेदों का निरंतर रहनेवाला आधार है इसलिए सब वस्तुओं के अभाव का भी अस्तित्व है। बारंबरा तर्क रूप से यथार्थ स्वरूप को प्रकट करता है। अद्वैत स्वीकार करता है कि स्वार्थ के लिए जो अनुमान किया जाता है उसमें और परार्थ के लिए किए गए अनुमान में परस्पर भेद है। परार्थ अनुमान में तीन अवयव होते हैं अर्थात् साध्यपक्ष, हेतु और दृष्टान्त, अथवा दृष्टान्त उसका विनियोग और निर्णय।

17 शास्त्रप्रमाण

अद्वैतवादी आशय अथवा शास्त्रप्रमाण को स्वतन्त्र रूप में ज्ञान का साधन मानते हैं। कोई भी कथन उसके द्वारा उपलक्षित अर्थों में निर्दोष प्रमाण है, यदि किसी अन्य प्रमाण के द्वारा वह असत्य सिद्ध न कर दिया जाए।¹

शंकर शब्दों के स्फोट-सम्बन्धी सिद्धान्त की समीक्षा करते हैं और उपवर्ण के साथ सहमत होकर कहते हैं कि अक्षर ही शब्द हैं। ये अक्षर नष्ट नहीं होते क्योंकि प्रत्येक बार जब जब उन्हें नये सिरे से प्रकट किया जाता है तो ये वही अक्षर हैं इस प्रकार उनका पहचान लिया जाता है।² शब्द जाति अथवा आकृति का बोध कराते हैं व्यक्तियों का नहीं क्योंकि वे सरथा न अनेक हैं। चूँकि व्यक्तियों की ही उत्पत्ति तथा विनाश होते हैं वर्गों (जातियों) की नहीं, शब्दों तथा उनसे जिन वर्गों का बोध होता है उन वर्गों के मध्य जो सम्बन्ध है उसे अपेक्षाकृत नित्य कहा गया है। एक शब्द का अर्थ दो प्रकार का होता है—साक्षात् (अवय) और उपलक्षित (लक्ष्य)। जातिगत व्याप्तियों को शंकर न स्वीकार किया है और उन्हें अज्ञान बताया है किन्तु व्यक्ति उत्पन्न होता है।³

1 यस्मै वानवस्य तात्पर्यविषयोभूतं ससर्गं मानान्तरणं न बाधयेत् तद वाक्य प्रमाणम्।

2 य अक्षरं जितस्य मिलनर एव शब्दं वनता है और जिनम एक व्यवस्था तथा सदा मर्यादिक रूप में रहता है, परम्परागत व्यवहार के द्वारा एक निश्चित सम्बन्ध के साथ विषय अथवा प्रसिद्धि कर जात है। जिस समय में उनका प्रयोग होता है व अर्थ को बोधग्रहण के लिए उक्त रूप में प्रस्तुत करता है तथा वह बोधग्रहण क्रमपूर्वक अनेक अक्षरों का बोध करके अन्त में समस्त पुञ्ज का तात्प्राप्त करता है और व इस प्रकार बिना किसी भ्रम व उनके निश्चित अवबोध को सूचना देता है (गोकार भाष्य 1 3 28)।

3 अर्थात् अद्वैतवादी सामग्रीय व्याप्तियों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते क्योंकि उनका ज्ञान न तो प्रत्यक्ष के द्वारा और न ही अनुमान के द्वारा होता है। भिन्न भिन्न व्यक्तियों में एक ही समान जाति या दिशाई यथा व्यक्तियों का अस्तित्व वा प्रमाण नहीं है। (न तावद को गौरवति अभिन्ना पारमार्थिकप्रत्यक्ष जाती प्रमाणम्)। भिन्न भिन्न दृष्टान्तों में गो का नाम गायस्य की राता या गेवत नहा जाता क्योंकि भिन्न भिन्न पातों में चरवाटा का नाम गिन्य इत्यादि प्रतिभिन्न पक्ष्य है यह सिद्ध नहीं

जो कुछ हमें दिखाई देता है और अनुभव होता है उस सबकी तह में तथा पृष्ठ-भूमि में मार्बमीम (व्याप्ति के) सिद्धान्त रहते हैं। वे इस लोक के पदार्थों के परलोकगत आदिम रूप हैं। वे ऐसे आदर्शरूप नमूने हैं जिनके अनुरूप ईश्वर इस विश्व की रचना के लिए ढाँचे गढ़ता है।

वेद नित्य ज्ञान है और सृष्टि के समस्त जीवों के लिए त्रिकालाबाधित नियमों का भण्डार है। वेद अपौरुषेय (अर्थात् मनुष्य की अक्षिति से परे) है और वे ईश्वर के विचारों को प्रकट करते हैं।¹ वेदार्थों का अवश्य नित्य है किन्तु स्वयं उसके मन्त्र नहीं हैं क्योंकि ईश्वर प्रत्येक सृष्टि के आरम्भ में फिर से उनका उच्चारण करता है। अद्वैतवादी यह स्वीकार करता है कि वेद अक्षरों, शब्दों तथा वाक्यों के संग्रह है और उनके अस्तित्व का प्रारम्भ सृष्टि से प्रारम्भ होता है और उनका विलोप प्रलय के साथ ही हो जाता है, उसी प्रकार जिस प्रकार कि आकाश तथा अन्य तत्त्व उदय होते और मण्ड होते हैं। "संसार के क्रम में बार-बार निरन्तर विघ्न पड़ते पर भी अनादि संसार के अन्दर एक सारभूत नित्यत्व है।"² कहा जाता है कि वेदों में विश्व के आदर्शरूप का विधान है और चूँकि संसार प्रवाहरूप से नित्य है वेद भी नित्य है। इसके अतिरिक्त क्रमागत संसारों की एक नित्य आकृति होने के कारण वेदों की प्रामाणिकता में किसी भी सृष्टियुग में कोई अन्तर नहीं आता।³ जिन अर्थों में परम यथार्थतत्त्वा नित्य है, मूल आदर्शरूप आकृतियों उन अर्थों में नित्य नहीं हैं चूँकि वे सब अविद्या से उत्पन्न हैं। शब्द से संसार की उत्पत्ति का तात्पर्य यह नहीं है कि शब्द संसार का ब्रह्म के समान उपादान कारण है। शंकर कहते हैं, "यद्यपि सदा रहने वाले शब्दों का अस्तित्व है जिनका सार-तत्त्व उनके अपने नित्य स्थायी महत्त्वों (अर्थात् वे आकृतियाँ जिनका बोध उनसे होता है) से सम्बद्ध बोध कराने की क्षमता है, ऐसे व्यक्तिरूप पदार्थों को जिनके ऊपर वे शब्द लागू हो सकते हैं उक्त शब्दों से निर्मित कहा जाता है।"⁴ ईश्वर, जिसे नित्य रूप से बुद्धि-स्वातन्त्र्य प्राप्त है और सकल्प शक्ति भी स्वतन्त्ररूप से उसमें है, इन शब्दों को स्मरण रखता तथा प्रत्येक सृष्टियुग में इन्हें ध्वस्त करता है। उन शब्दों को वास्तविक रूप में प्रकट करना ही सृष्टिरचना है अथवा विषयनिष्ठ कारण है, जो त्रिकालाबाधित है। शंकर ने वेदों की प्रामाणिकता को न्याय और मीमांसा के विचारकों द्वारा दी गई

करता कि चन्द्रमा की कोई मार्बमीम जाति है। यह कथन करना भी कि हम प्रत्येक गो के अन्दर उसी एक गो के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करते हैं सत्य नहीं है। और यदि यह सत्य भी हो तो भी इसका तात्पर्य यही है कि कुछ सामान्य गुण हैं किन्तु यथार्थवादी के अर्थों में वे मार्बमीम जातिगत गुण नहीं हैं। किसी एक गो के ज्ञान में जातिगत व्याप्ति के साक्ष्यत्व नहीं मिलता। हम उन्हीं अवयवों की एक समान सद्यः अवस्था को देखते हैं जो जातिगत तत्त्व में नहीं है। देखें, तत्त्ववैषिक्य, पृष्ठ 303। मानिगत व्याप्तिमों की यथार्थता के विरुद्ध कि बौद्ध भगवत्त्वम्बियों द्वारा दिए गए हेतुओं को 'चित्तुदी' में पुनरुक्ति की गई।

1. शंकरभाष्य, 1 : 1, 3। तुलना कीजिए, जेटो : "ईश्वर का चित् ही विश्व की विवेकपूर्ण व्यवस्था है" (713, ई० आर्सेट का पाठ)।

2. 'द्वयुक्तम तिरुम माक दि वेदात्', अष्टांजी अनुवाद, पृष्ठ 70।

3. "यह महान् सत्ता जिसने, सृष्टि के अनुसार (वृत्ताख्यक उपनिषद्, 2 : 4, 10) एक सीला के रूप में बिना किसी परिधम के, मनुष्य के निःस्वात की भाँति, आवेद तथा अन्य वेदों का अधिर्भाव किया, जो समस्त ज्ञान की निधि है; और वही सत्ता देवता, पशुत्रय, मनुष्य, वर्ण तथा जीवन-सम्बन्धी आधर्मों इत्यादि के विनाश का कारण है ऐसी सत्ता को अवश्य ही सर्वज्ञ तथा सर्व-अविनाश होना चाहिए" (शंकरभाष्य, 1 : 1, 3)।

4. शंकरभाष्य, 1 : 3, 28।

युक्तियों से भिन्न युक्तियों के आधार पर सिद्ध किया है। वेद नित्य हैं और स्वतः प्रकाश हैं क्योंकि वे ईश्वर के स्वस्व का प्रकाश करते हैं जिसके विचार उनके अन्दर दिए गए हैं। उनकी प्रामाणिकता स्वतः सिद्ध तथा साक्षात् है वैसे ही जैसे कि सूर्य का प्रकाश हमारे आकृति-सम्बन्धी ज्ञान का साक्षात् साधन है।¹

स्मृति अथवा परम्परा का प्रामाण्य निरपेक्ष नहीं है। इसे तभी स्वीकार किया जाता है जबकि यह श्रुति के अनुकूल हो,² क्योंकि श्रुति ही हमें ऐसा ज्ञान प्रदान करती है जो इन्द्रियो अथवा विचारवर्ग के द्वारा प्राप्त नहीं हो सकता।³ प्रकृति तथा उसके गुणों से सम्बन्ध रखने वाले विज्ञान का श्रुति भी उल्लंघन नहीं कर सकती।⁴ किन्तु धर्म और अधर्म-सम्बन्धी विषयों पर श्रुति एकमात्र प्रमाण है। यथार्थसत्ता को जानने के लिए अनुमान तथा अन्तर्दृष्टि का भी प्रयोग किया जा सकता है।⁵

18. विषयविज्ञानवाद का निराकरण

शंकर द्वारा किए गए यथार्थसत्ता के चित्रण में से इस बाह्यजगत् के अपेक्षाकृत टिकाऊ ढाँचे को निकास नहीं दिया गया है। वे यह नहीं मानते कि एक कुर्सी या टेबल का प्रत्यक्ष ज्ञान एक मानसिक अवस्था का प्रत्यक्ष ज्ञान है क्योंकि इसका तात्पर्य होता कि हम सब प्रकार की साक्षी से दूर भागते हैं और इस भौतिक विश्व को एक अमूर्त स्वप्न के रूप में परिणम कर डालते हैं। 'हम अपने ज्ञान से बाह्य पदार्थों के अस्तित्व को मानने (उपलब्धि) के लिए विवश हैं, क्योंकि कोई भी मनुष्य एक खम्भे अथवा दीवार को केवल ज्ञान का एक रूप नहीं मानता। किन्तु उसी खम्भे अथवा दीवार को जानने योग्य पदार्थ अवश्य मानता है। और प्रत्येक व्यक्ति ऐसा जानता है कि यह इस सत्य से भी स्पष्ट होता है कि वे व्यक्ति जो बाह्य पदार्थों का निषेध करते हैं वे ही ऐसा भी कहते हैं कि अन्दर में जिस आकृति का ज्ञान हुआ, ऐसा प्रतीत होता है कि, वही बाहर है। 'ज्ञान तथा ज्ञान का विषय एक-दूसरे से भिन्न है।' ज्ञान की विविधता का निर्णय पदार्थों की विविधता से होता है। हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, किन्तु केवल आभास-मात्र का चिन्तन नहीं करते। प्रत्यक्ष सम्बन्धी मानसिक क्रिया दृश्य पदार्थ की व्याख्या नहीं है किन्तु पदार्थ का स्वरूप मानसिक क्रिया का कारण है। किसी वस्तु की वैयक्तिक चेतना की उपस्थितिमात्र वस्तु का सब कुछ नहीं है यहाँ तक कि जब हम पीड़ा का अनुभव करते हैं तो यह केवल मात्र मानसिक प्रवृत्ति नहीं है। इसकी भी वैसी ही पदार्थनिष्ठ सत्ता है जैसी कि चेतनता के अन्य किसी विषय की है। हम वस्तुओं को प्रत्यक्ष देखते हैं जिस रूप में वे हैं और वे जैसी हैं वैसी प्रतीत होती है। अध्यात्म-विज्ञान की दृष्टि से भी, जैसा कि हम देखेंगे, शंकर पदार्थ की स्थापना करने के लिए विवश है क्योंकि चैतन्य केवलमात्र जानना और अभिज्ञता है। इसके अन्दर विषयवस्तु अथवा अवयव नहीं हैं। यह विबुद्ध लक्षणरहित परदर्शक है। रस, प्रचुरता, गति तथा हल-चल नव कुछ पदार्थ ही की अवस्था में सम्भव है। चूँकि चैतन्य वे पदार्थों में परस्पर भेद है इसीलिए हम इन्द्रियो द्वारा अनुभव करने, प्रत्यक्ष करने, स्मरण करने, कल्पना करने चिन्तन करने, निर्णय करने, तर्क करने एवं विश्वास करने में भेद करते हैं। विबुद्ध

1 वेदस्य हि निरपेक्ष सत्यं प्रामाण्यम् स्वरूपेण विद्यते।

2 शंकरभाष्य, 2। 1, 1।

3 भाष्यद्वयोक्तं पर शंकरभाष्य, 3। 66।

4 शंकरभाष्य, 1। 1, 4, 1। 37।

5 शंकरभाष्य, 1। 1, 2।

चैतन्य न देता है न लेता है। आतियुक्त प्रत्यक्ष का भी कुछ न कुछ विषय (मातृव्य पदार्थ) रहता है। इसीलिए शंकर की दृष्टि में ब्रह्म के समान नितान्त सत्य नाम की कोई वस्तु नहीं है और न नितान्त आतियां ही हैं।¹ भेद केवल इतना है कि जहाँ यथार्थ विचार हमारी आवश्यकताओं के अनुकूल होते हैं और हमारे यथार्थता सम्बन्धी क्रमबद्ध पूर्ण इकाई के विचार में ठीक बैठ जाते हैं मिथ्या विचार अनुकूल नहीं बैठते। जिस जगत् को हम देखते, स्पर्श करके अनुभव करते, स्वाद लेते, और सूते हैं वह ऐसा ही तात्त्विक है जैसा तात्त्विक कि मनुष्य का अस्तित्व है जो देखता, अनुभव करता, स्वाद लेता, और स्पर्शानुभव करता है।² एक पक्ष में अपने वर्य विभागों समेत चित्त और दूसरे पक्ष में यह जगत् जिसका यह उक्त वर्य द्वारा निर्माण करता है, एक समान ही तात्त्विक हैं। विषयी तथा विषय के अन्तर जो सहसम्बन्ध (साम्यता) है और जो समस्त आदर्शवाद का केन्द्रीय सत्य है उसे शंकर ने स्वीकार किया है, जिसने मनोवाद तथा यथार्थवाद दोनों ही का निराकरण किया है क्योंकि दोनों ही आनुभविक तथ्यों की व्याख्या करने के लिए अपर्याप्त हैं। शंकर विषयनिष्ठ आदर्शवाद से ही अपनी स्थिति को मिन्य नहीं बतलाते बल्कि वे जागरित तथा स्वप्न की अवस्थाओं में भी भेद करते हैं। स्वप्न के अनुभवों का जागरित अवस्था के अनुभवों के साथ जहाँ विरोध होता है जहाँ जागरित अवस्था के अनुभव अन्य किसी अवस्था में मिथ्या सिद्ध नहीं होते (अर्थात् आनुभविक अवस्था में)।³

शंकर इस मत का तो खण्डन करते हैं कि सत्ता की वस्तुएं हमारी ही कल्पना से उत्पन्न छायामात्र हैं किन्तु एक आध्यात्मिक ज्ञान विषयक आदर्शवाद का समर्थन करते हैं, इस दायें में कि प्रमेय पदार्थ भी आत्मा के रूप हैं (विषयचैतन्य)। ज्ञान के वस्तु विषयो की अन्तर्लोकता केवलमात्र प्रकृति अथवा शक्ति या शक्ति का ही रूप ही नहीं माना जा सकता क्योंकि यह सब अपने-आपसे विचार के सामान्य प्रत्यक्ष हैं। प्रमेय पदार्थ अपने लिए कोई अस्तित्व नहीं रखते और यदि वे मेरे अथवा तुम्हारे चैतन्य के वस्तुविषय नहीं हैं तो वे देवीय चैतन्य के वस्तुविषय हैं।⁴ देवीय चैतन्य की दृष्टि में सत्ता की पद्धतियां विद्यमान हैं जो वस्तुविषयों तथा भावनाओं से भरपूर हैं और वे अपने वस्तुविषयों से अभिन्न हैं। एक आदर्श देवीय प्रत्यक्षदृष्टा के कारण संसार की व्यवस्था बनी रहती है। परिमित शक्तिवाली आत्माओं तथा प्रमेय पदार्थों से वह थोड़ा है क्योंकि उसका वस्तुविषय अनन्त है और वह अपने-आपसे परिपूर्ण है। वह मादंभीय आत्मा है जो सृष्टि की रचयिता और विश्वमात्र के वस्तुविषयों से अभिन्न है। जिस प्रकार हम अपने निजी विषयवस्तु की व्यवस्था करते हैं उसी प्रकार ईश्वर

1 "अधिकता शक्या की अवस्था के जागरित समस्त सत्य तथा मिथ्या ज्ञान मेरे मत में साम्य बने जा सकते हैं और अन्त में उनके अन्तर भेद केवल वर्य-सम्बन्धी है" ("दृष्ट एव द्योतिती," पृष्ठ 252)। बौद्धमत में निर्विकल्पिकवाद की शंकर के द्वारा की गई समीक्षा के लिए देखें, "भारतीय दर्शन," प्रथम खण्ड, पृष्ठ 564-567।

2 प्रमाणविषय पर ध्यान करते हुए शंकर कहते हैं, "कोई पदार्थ है ऐसा नहीं कह सकते किन्तु वह जाग नहीं जा सकता। यह इसी प्रकार का कहना होता कि एक द्रव्य पदार्थ देखा गया है किन्तु ग्राह्य नहीं है। यदि ज्ञान नहीं है अस्तव्य पदार्थ की कृते" (6-2)।

3 मेरे व्याख्यानोपलब्ध वस्तु रचनादिक कस्यादिदि अवस्थाओं का मते (शांकरभाष्य, 2 : 2, 29)।

4 यदा तदा कि जहाँ भी, जितने विषयविज्ञानवादी होने का दावा कहा जाता है, एक ऐसे ईश्वर के अस्तित्व की कल्पना करता है जो विश्व की समस्त विद्याप्रकाशों का प्रत्यक्ष ज्ञान करता है और इस प्रकार हम सब विद्यार्थी के लिए एक विशिष्ट स्थान बना देता है जिन्हें अन्यान्य विद्यार्थी के गणिता में स्थान नहीं मिला।

संसार की पद्धतियों की व्यवस्था करता है। यह विस्तृत जगत् और दैवीय चैतन्य जिसके लिए यह अवस्थान है दोनों अधीन केन्द्रों में संकुचित हो जाते हैं जो केवल आशिक रूप में ही स्वतन्त्र है। समस्त विषय वस्तुओं का आधार दैवीय चैतन्य है और यदि इसे प्रगाढ़ रूप में जाना जा सकता तो यह वास्तविक चैतन्य का अपार समुद्र होता। जब जीवात्मा प्रबुद्ध होता है तो वह उन सब संकुचित उपाधियों को तोड़ डालता है जो उसकी दृष्टि को सीमाबद्ध करती है, तब वह अनुभव करता है कि समस्त संसार बाहर और भीतर आत्मा से परिपूर्ण है उसी प्रकार जिस प्रकार कि समुद्र का जल नमक से भरा हुआ है। वस्तुतः विश्व की कुल विषयवस्तुएँ अपने स्वरूप में आध्यात्मिक हैं।¹ इस प्रकार आत्मा परमार्थ्य है जो ज्ञान प्राप्त करने वाले विषयी तथा ज्ञातविषय दोनों से अतीत है। और वही परम यथार्थ सत्ता है जिसके अतिरिक्त और किसीका अस्तित्व नहीं है। किन्तु जब एक बार हमारे सम्मुख विषयी-विषय की प्रतिबिम्बिता आ जाती है तो आत्मा मग्नोपरि विषय के रूप में प्रकट होती है, जिसकी दृष्टि में अन्य सब कुछ जिसका अस्तित्व विषय है और हम सब उसके अधीनस्थ विषयी हैं जिनके लिए ज्ञेय पदार्थों से युक्त संसार के कुछ अंश ही दिए गए हैं। शंकर के सिद्धान्त पर प्रहार करने का यह अप्रफल उपाय है कि आत्मा ही सब कुछ है और यह कि भौतिक तथ्य तथा मानसिक आकृतियाँ हमारे लिए किसी अर्थ की नहीं हैं। वे इनका निराकरण नहीं करते। एक पारमार्थिक अध्यात्मज्ञान-सम्बन्धी समस्या का समाधान आनुभविक तथ्यों के द्वारा नहीं हो सकता।

शंकर का सत्यविषयक सिद्धान्त वस्तुतः आमूलपरिवर्तित आदर्शवाद है। तर्क-सिद्ध सत्य मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं के ऊपर आश्रित नहीं है। मीमांसकों के विरोध में शंकर का तर्क है कि जहाँ सत्य के आदर्श का अन्वेषण अथवा मनोवैज्ञानिक मूल्यांकन की प्रक्रिया व्यक्ति² के अपने स्वतन्त्र चुनाव के ऊपर निर्भर कर सकती है मूल्यांकन का विषय इन सबसे स्वतन्त्र है।³ हम सत्य के अन्वेषण की क्रिया में सलग्न हो सकते हैं या नहीं भी हो सकते हैं। यह हमारी इच्छा है, किन्तु यदि हम सत्यान्वेषण के कार्य को लेते हैं तो सत्य के स्वरूप को हमें मानना ही होगा।⁴ ज्ञान की कभी रचना अथवा उत्पत्ति नहीं होती किन्तु सदा उसकी अभिव्यक्ति अथवा प्रकाश होता है। यह अभिव्यक्ति तो एक ऐहलौकिक प्रक्रिया हो सकती है किन्तु जिसकी अभिव्यक्ति होती है वह कालातीत है। ज्ञान का कोई इतिहास नहीं है, किन्तु हमारे मानसिक जीवन का इतिहास है। प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञान के प्रकाश के, आनुभविक जीवन की परिवर्तियों के अन्दर रहकर बाह्यरूप साधन हैं।

19 सत्य की कसौटी

अद्वैतमत में मानविकवृत्ति का कोई विषय अवश्य होना चाहिए। वह विषय चाहे स्वयं वृत्ति हो या अन्य कुछ। बाह्य विषय का बोधग्रहण कर सकती है, जबकि यह विषय के रूप में परिवर्तित हो जाए, अथवा यह अपना ही बोधग्रहण कर सकती है।⁵ बोध का बोध नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि समस्त प्रकार के बोध स्वतः प्रकाशित

1 शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर 2, 1।

2 पुरुषचित्त-यापाराधीना। शांकरभाष्य 1 2 4।

3 न वस्तुप्राप्त्यर्थं ज्ञानं पुरुषपुद्गलं यत्तमम्।

4 शांकरभाष्य 1 1, 4।

5 स्वविषयवृत्ति।

होते हैं। बोध ग्रहण की प्रक्रिया तथा उसके बोध की अभ्यवर्ती कोई अन्य मानसिकवृत्ति नहीं होती। बोधग्रहण की चेतनता बिना किसी व्यवधान के साक्षात् तथा तात्कालिक होती है। एक मानसिक वृत्ति के बोधग्रहण में अभ्यवर्तित बोधिक अन्तर्ज्ञान होता है।¹ बोधो को स्पष्टप्रकार कहा जाता है, जिसका तात्पर्य यह है कि वे अपने बोध के विषय स्वयं हैं।² ज्ञान अव्यवहित प्रत्यक्ष के रूप में यथार्थ है और यह उसी साधन के द्वारा प्राप्त होता है जिससे इसका ज्ञान होता है। समस्त ज्ञान सत्य ज्ञान है।

जो पिछा है उसके विषय में हम विचार नहीं कर सकते। यदि हम विचार कर सकें तो सत्य की प्राप्ति ही असम्भव हो जाएगी, क्योंकि सत्य के जिस किसी भी मानदण्ड को हम अंगीकार करें वह स्वयं विचार के अपने अन्तर की भुटि को पूरा करने में असमर्थ रहेगा, क्योंकि उक्त मानदण्ड का बोध स्वयं भी विचार की ही एक क्रिया होगी और इस प्रकार उसमें भी विचार की स्वाभाविक अनिश्चितता रूप दीव रहेगा। इसलिए हमें यहाँ स्वीकार कर लेना पड़ेगा कि ऐसा कोई विचार नहीं है जो सत्य न हो और भ्रांति केवल ऐसा अभाव है जिसके कारण मनुष्यों की वासनाएं तथा निहित स्वार्थ हैं जो बुद्धि को धाँसल कर लेते हैं। यहाँ तक कि श्रुति की स्वीकृति भी सत्य के व्यक्तिगत तथा आन्तरिक रूप को नहीं बदल सकती क्योंकि श्रुति एक विशेष प्रकार के अनुभव का ही उत्प्रेष करती है जिसे कार्य-निर्वाहक रूप में सत्य करके माना जा सकता है।

जहाँ एक ओर समस्त ज्ञान अपनी यथार्थता का स्वतन्त्र साक्षी है, वहाँ इसका यह स्वप्रकाश स्वभाव हमारे अपने मनोवैज्ञानिक पक्षपातों के कारण छिपा रहता है और यह जानने के लिए कि आनुभविक ज्ञान निर्दोष है या नहीं आनुभविक कर्तव्यों तथा अनुकूलता, कार्यसंगतता तथा समवाय सम्बाध आदि का प्रयोग किया जाता। "विभी वस्तु की यथार्थता का प्रश्न मानवीय भावना के ऊपर निर्भर नहीं करता। यह स्वयं वस्तु के अपने ऊपर निर्भर करता है। एक लम्बे के विषय में ऐसा कथन करना कि यह या तो सम्भा है या एक मनुष्य है जयमा कुछ और है, इसकी सच्चाई को प्रकट करना नहीं है। यह सम्भा है मात्र यही सत्य है, क्योंकि यह वस्तु के स्वरूप के अनुकूल है।" सत्य की कसौटी वस्तुओं के विषय में उनकी वस्तुओं के साथ अनुकूलता में ही है।³ अकर इस विषय में सहमत हैं कि सत्य और असत्य दोनों का पदार्थरूप विषयो से सम्बन्ध रहता है। किन्तु परमार्थरूप में मात्र एक ही वस्तु यथार्थ है अर्थात् प्रह्व और कोई भी विचार इसके साथ अनुकूलता नहीं रखता, और इस प्रकार हमारे समस्त निर्णय अपूर्ण हैं।

अकर के अनुसार अविरोध (अबाध) का भाव ही सत्य की कसौटी है। ऐसा ज्ञान जिसके विरोध में कुछ भी न हो वही सत्य है।⁴ चौथी छड़ी जल में पड़कर झुकी

1. केवक साधिवेदात् ।

2. मनु के दश सिद्धान्त को बुद्धिबुद्ध माना गया है कि ऐसा बोध जिसका अपना प्रत्यक्ष नहीं हुआ है किसी विषय को ग्रहण कर सकता है। और न ही कोई बोध किसी अन्य बोध का विषय हो सकता है क्योंकि बोध अचेतन पदार्थों (विषयो) के स्वरूप के नहीं होते। यहाँ मत प्रभावकार का भी है। कुछ बोधों का मत है कि एक बोध अपना बोध करता है तथा अपने को व्यक्त करता है। मंडूत-वादी का तर्क है कि एक बोध का ग्रहण अथवा प्रकाश अन्य बोध के द्वारा नहीं होता। यदि एक बोध अपने को बोध का विषय बना सकता तो वह अन्य बोध का विषय भी हो सकता है।

3. एवमूक्तावृत्तिप्रधाना प्रमाण्य वस्तुवन्तम् (साकरभाष्य, 1 : 1, 2)।

4. तुलना कीजिए, भाष्यी । अव्यवहितनिमित्ततामन्दिगबोधजनकत्वं हि प्रमाणस्य प्रमाणानाम् (1 : 1, 4) । वेदान्तनिष्ठाया भी देखें । अबाधितार्थविषयजनकत्वं । "एक बोध केवल इतिविषय यथार्थ

हुई प्रतीत होती है। जल का अतथगत इसका टेढ़ापन आस के लिए उतना ही यथाय है जितना कि स्पर्शोद्भिद्य के लिए इसका सीधापन है। स्पष्ट आस के मिथ्या निगम को सुधार देता है और इस प्रकार एक अधिक सभ्य सम्बन्ध को प्रकट कर देता है। यह परिभाषा सत्य का क्रमबद्ध अथवा सामान्यपूर्ण रूप के ऊपर चल देती है। किन्तु क्या हम सब वस्तुओं के एकत्व को समझने में सफल हो सकते हैं? क्या कोई व्यक्ति जीवन तथा विश्व के विषय में ज्ञान की पूर्णता का दावा कर सकता है? हम भूतकाल के विषय में तो स्वल्प ज्ञान रखते ही हैं भविष्यत का संवधा नहीं रखते और वर्तमान तो इतना विस्तृत है कि यह अनुभव के क्षेत्र की परिधि से भी अतीत है। जिस किम्वंके अंदर किसी आय के अनुभव द्वारा आमूल परिवर्तन हो जाता है वह अपने-आपमें अथवा अपने विषय में सत्य नहीं है। स्वप्नावस्थाओं का विरोध जागरित अवस्था का अनुभवों द्वारा हो जाता है और जागरितावस्था के अनुभवों का प्रतिकार अहानुभवस्वरूप यथायता के अन्तर्ज्ञान से हो जाता है यह उच्चतम सिद्धांत है क्योंकि और कोई ज्ञान ऐसा नहीं है जो इसके विपरीत जा सके।¹ हम यह स्पष्ट रूप से जान लेना चाहिए कि यथय कसौटिया फिर भी आनुभविक (संसार) हैं। सर्वोच्च ज्ञान शकर के अनुसार यथायता की अपने प्रति साक्षी है और यह इस तथ्य का द्वारा सम्भव हो सका है कि ज्ञाता और ज्ञात दोनों ही परमात्मस्वरूप से एक हैं और यथाय हैं। तार्किक प्रमाण का उत्पत्ति केवल आनुभविक संसार में ही है जहां पर कि यह द्रष्टा तथा दृश्य का परम अभाव मनोवैज्ञानिक बाधाओं की रूकावटों के कारण अस्पष्ट रहता है जिन्हें एक शब्द में अविद्या की संज्ञा दी गई है। तार्किक प्रमाण बाधक परदों को छिन भिन्न करने में सहायक होता है और सत्य के स्वप्रकाशस्वरूप को प्रकाश में लाता है। तत्त्वज्ञान के नियम कायसाधक औरकार हैं जो निषघातमक प्रतिबंध का काम करते हैं और इनके द्वारा हम अपने मानसिक पक्षपातों को दूर हटा सकते हैं।

20 तार्किक ज्ञान की अपूर्णता

तार्किक ज्ञान ज्ञाता ज्ञान और ज्ञातविषय के परस्पर भेद को प्रकट करता है² किन्तु यथायसत्ता इन सब भेदों से मुक्त है।³ यदि यथायसत्ता में सम्बन्धों का प्रवेश नहीं है तो ऐसा विचार जिसके सम्बन्ध ही आधार हो अपूर्ण है। तार्किक ज्ञान अविद्या है क्योंकि यह वस्तुओं के सत्यस्वरूप का ज्ञान नहीं करता। यथायस्वरूप आत्मा जो विशुद्ध चेतन्य है ज्ञान का विषय नहीं है। वह आत्मा कभी भी विषयी अर्थात् ज्ञान की प्रक्रिया का विषय नहीं हो सकती। सत्य चेतन्य में विषयी का विषय से संवधा अतिरिक्त जाना चाहिए और इस प्रकार विषयी ज्ञाता में और कुछ शेष नहीं रह जाता। मन की किसी अवस्था में

न कि यह किसी पदार्थ को उसी रूप में प्रस्तुत करता है जिस रूप में कि वह वस्तु है और न यह इसीलिए ही असत्य है कि यह उस वस्तु को अन्य रूप में प्रस्तुत करता है। किन्तु यह इसीलिए यथाय है कि इसका विषय अन्त में जाकर असत्य सिद्ध नहीं हुआ और अन्त में उस हालत में है जबकि अन्त में ज्ञान विषय का निरूपण हो गया। और वस्तुतः यह यथायता यह ज्ञान में इसीलिए जाना होनी है कि इस ज्ञान का उपरान्त अतिशय बड़ा है बाय विज्ञान साधना से नहीं। (अद्वैत भिन्नि 1 12)

1 वासुदेवनामसाराभास (भाकरभाष्य 2 1 14)

2 अविद्याकल्पित वेद्यवदितवदनाभेदम् (भाकरभाष्य 1 1 4)।

3 सर्वासिद्धांतसारसंग्रह 12 47 और भी दस अद्वैत मकरन्द पण्ड 19 1 दस भाकर भाष्य गोष्पाद की कारिका पर 4 67।

भी विषयी अपने सम्मुख एक विषय के रूप में उपस्थित नहीं होता।¹ कोई भी वस्तु विषय का रूप तभी धारण करती है जब कि हम उसके विषय में देश और काल से सम्बद्ध रूप में विचार करते हैं किन्तु देश और काल दोनों ही तथा वे पदार्थ भी जिनका सम्बन्ध इन दोनों से है उस आत्मा के सम्बन्ध के कारण ही अपना अस्तित्व रखते हैं जो उन्हें एक साथ समुन्न रखती है। इस प्रकार ज्ञान का सार्वभौम माधी अव्यक्त तथा अदृश्य है।² समस्त ज्ञान में यथार्थतत्त्व को ज्ञान का विषय मनाने की असम्भाव्यता ही धर्तीतता का कारण है। चूँकि ज्ञान की प्रक्रिया केवल परम यथार्थसत्ता की अभिव्यक्ति ही है और कुछ नहीं, यथार्थसत्ता की आत्मचेतन्य की प्रक्रिया के अन्दर ग्रहण करना असम्भव है। चूँकि आत्मा काल तथा देश एवं समस्त विषय समूह की पृष्ठभूमि है, इसे इसके द्वारा आविर्भूत जगत् की सीमाओं में आवद्ध करना चक्रक दोष है। "मैं तुम्हें किम प्रकार जानूँगा?" यह एक निरर्थक प्रश्न है, जैसा कि मुकरात के प्रति किया गया श्रीटो का वह प्रश्न था कि "मैं तुम्हें कैसे दूर कर सकूँगा?"³ आत्मा के सम्बन्ध में आत्मचेतना केवल अन्तःकरण की उपाधि के द्वारा ही सम्भव है।⁴

इस प्रकार सम्पूर्ण तात्त्विक ज्ञान की अपूर्णता का समर्थन इसे पशुओं के ज्ञान के समान निर्देश करके करते हैं।⁵ "क्योंकि भ्रिम प्रकार पशु, दृष्टान्त के रूप में, जब एक ढाँड़ उनके कानों में पड़ता है और यदि वह शब्द उनके अनुकूल नहीं होता है तो उससे दूर हट जाते हैं, और यदि उनके अनुकूल होता है तो उसके समीप आ जाते हैं, तथा जैसे कि जब वे किसी मनुष्य को अपने सम्मुख डण्डा पकड़े देखते हैं तो यह सोचकर कि 'यह

1 देखें, भास्करभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 2 : 1।

2 अथ्यवमतीन्द्रियवशात् सर्वदृश्यसाक्षित्वात् (3 : 3, 23)।

3 मुकरात श्रीटो के द्वारा उन तर्कों की वैधता स्वीकार कर लेने पर, जिनका मुद्दा यह दिखाने की ओर था कि मुकरात न तो भौतिक है और न ही दैहिक है और इस प्रकार उसे भूमिसात् नहीं किया जा सकता, तुरन्त ऐसा प्रश्न पुछने के लिए उसे कटकारता है।

4 इस आत्मा की पहचान भी वा सकता है। जहाँ पहचान करने वाला अन्तःकरण की उपाधियुक्त आत्मा है, वहाँ पहचान का विषय पूर्व तथा पश्चात् के भौतिक वस्तुओं की उपाधियुक्त भौतिक आत्मा है। प्रतिबन्धरूपी सहायकों के कारण यह सम्भव हो सकता है कि आत्मा एक ही समय में कार्य का वर्णन तथा विषय भी बन सकती है। साक्षात् चेतन्य पहचान के कार्यों की इस रूप में आने का निर्णय कर देता है, जैसे "मैं अब वहीं स्थिति हूँ जो पहले था।" इसके साथ ही ही प्रत्यक्षता की तुलना कीजिए, "इन 'मैं' अथवा 'उह' अथवा 'हम' (वस्तु) के द्वारा जो विचार करता है हमारी चेतनता के सम्मुख एक अतीन्द्रिय अनाम विषयी के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं आता जिसका ज्ञान केवल उन विचारों के द्वारा होता है जो इसके विषय हैं (अथवा ऐसा कहना अधिक उपयुक्त होगा कि जिसे यह अन्य वस्तुओं के साथ विषय के रूप में समुन्न करता है) और जिसके विषय में, यदि इसे अन्य वस्तुओं में पुनः कर दिया जाए तो, हमें अप्रत्याप्त की विचार नहीं हो सकता। इसका ज्ञान ग्रहण करने में, वस्तुतः हम इसके चरित्रों और निरन्तर चक्कर काटते रहते हैं क्योंकि इसके सम्बन्ध में कोई भी निर्णय करने के लिए हमें सदा ही इसका उपयोग करना आवश्यक होता है। इसलिए यहाँ पट्टचक्र हम एक विवृत मार्ग में बह जाते हैं जिससे बचने का कोई उपाय नहीं है क्योंकि जिस चेतन्य का वर्णन है ऐसा विचार नहीं है जो हमारे लिए कोई विषय विशेष छाटकर रख दे, किन्तु यह एक ऐसी आदति है जो उन सभ्यत विभागों से सम्पृक्त रहती है। यहाँ तक उनका पक्षाधों से सम्बन्ध है, अर्थात् जहाँ तक किसी भी वस्तु का विचार उनके द्वारा होता है।" (क्रेमर : 'किटिक्त फिलॉसोफी आफ चार्ट', खंड 2, पृष्ठ 25)। डेवर्ट का विचार है कि चूँकि किसी विषय के अपूर्व रूप को विचार में लाना सम्भव है एवं समस्त निर्णयों से मुक्त करना भी सम्भव है इसका अस्तित्व प्रमेय वसाधों के अन्दर प्रमेय वसाधों के रूप में है। एक तात्त्विक सम्भावना को वास्तविक अस्तित्वयुक्त द्रव्य के रूप में रूपान्तरित कर दिया गया है।

5 पञ्चादिभिर्वचनविशेषात् (भास्करभाष्य, प्रस्तावना)। देखें, 'ब्रह्मसूत्र सिरटम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 57, पाठटिप्पणी।

मुझे इससे मारेगा' बचने का प्रयत्न करते हैं किन्तु जब वे किसी को अपने हाथ में मुट्ठी-भर ताजी घास लिए हुए देखते हैं तो उसके पास खिंचे चले आते हैं—इसी प्रकार ऐसे मनुष्य जिनका ज्ञान अधिक परिष्कृत (व्युत्पन्न चित्त) है जब वे भयानक आकृति वाले वलिष्ठ आदमियों को देखते हैं जिनके हाथों में नगी तलवारें हैं तो उनके आगे से भाग जाते हैं और दूसरी ओर मुड़ जाते हैं। इस प्रकार ज्ञान के साधन तथा विषयों के सवध में मनुष्य तथा पशुओं में प्रक्रिया एक ही समान है। निःसन्देह पशुओं के विषय में प्रत्यक्ष तथा उसके समान प्रक्रियाएँ पूर्ण विवेक से रहित होती हैं, किन्तु जैसा कि सादृश्य से देखा जाता है व्युत्पत्तिमान पुरुषों में भी कुछ समय के लिए उक्त प्रक्रियाएँ एक ही समान हैं।¹ इस सबके अन्दर शकर की दृष्टि में मानसिक क्रिया का चुनावपरक स्वभाव है। विचार की हमारी समस्त प्रक्रिया के निर्णायक हमारे क्रियात्मक निजी स्वार्थ हैं। अन्त-करण हमें अपनी चेतनता को एक सकुचित परिधि के अन्दर ही एकाग्र करने में सहायता प्रदान करता है जैसाकि एक गोल लालटेन अपना प्रकाश एक स्थान विशेष पर ही डालती है। वस्तुओं के 'क्या' सम्बन्धी ऐसे ही लक्षणों की ओर हम ध्यान देते हैं जिनका हमारे लिए कुछ महत्त्व होता है। यहाँ तक कि हमारे सामान्य नियम भी अपनी योजनाओं तथा हितों को ही लक्ष्य करके निर्मित होते हैं।

शकर इस विषय पर बल देते हैं कि तर्कपूर्ण विचार चाहे कितना ही विस्तृत क्यों न हो हमें यथार्थसत्ता के बोधग्रहण की ओर नहीं ले जा सकता। वाल्टेयर की दार्शनिक कल्पना ने ऐसे प्राणियों के विषय पर विचार किया है जिनके लगभग सहस्रो इन्द्रिया हैं और तो भी वे 'यथार्थसत्ता वास्तव में क्या है' इसके पास तक नहीं पहुँचते और उनसे कही न्यूनतम भाग्यशाली प्राणियों का तो कहना ही क्या जिनके ब्रूल पाँच ही ज्ञानेन्द्रिया हैं। यह ठीक-ठीक जानना कठिन है कि बाह्यजगत् विषयक हमारा ज्ञान, जिसका अन्वेषण विज्ञान करता है, कहाँ तक पदार्थनिष्ठ है। प्रकृति के विषय में हम जितना ही अधिक चिन्तन करते हैं उतना ही अधिक इस प्रकार की धारणा रखना असम्भव प्रतीत होता है कि तार्किक ज्ञान की अवस्थाओं के अन्तर्गत जिस जगत् का हमें ज्ञान है वह अपने-आप में कहाँ तक यथार्थ है। पाँच ज्ञानेन्द्रिय रखने वाला मनुष्य अवश्य अन्धे मनुष्य की अपेक्षा अधिक जानता है। क्या यथार्थ अपने तार्किक अनुभव से अतीत नहीं है, ठीक जिस प्रकार देखा हुआ जगत् स्पर्श द्वारा ज्ञात जगत् से अधिक है? क्या ब्रह्मानुभव के समान अवस्था अथवा जिसे टैनीसन ने 'अन्तिम तथा महत्तम इन्द्रिय' में कहा है हमारे यथार्थसत्ता-सम्बन्धी ज्ञान में वृद्धि नहीं करती। जिस प्रकार से कि दृष्टि-शक्ति का उपहार अन्धे-मनुष्यों की जातिमात्र के ज्ञान में वृद्धि कर देगा, इस प्रकार के मत में जहाँ तक विज्ञान तथा साधारण वृद्धि का सम्बन्ध है सशयवाद को कोई स्थान नहीं है। जब तक हम उन्नत धरातल तक नहीं पहुँचते, जहाँ केवल उच्चकाटि की वृद्धि से सम्पन्न मनुष्य ही पहुँच सकते हैं, हम जिन निर्णयों पर पहुँचते हैं वे सर्वथा प्रामाणिक हैं यद्यपि वे उसी धरातल तक रहेंगे जिसपर उनके साध्यपक्ष हैं।

जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, शकर अपने इस निर्णय पर बल देते हैं कि समस्त विचार एक मुख्य दोष से दूषित है, अर्थात् एक सूक्ष्म वितण्डावाद से, जिसका लक्ष्य यह दिखाना है कि मानवीय मस्तिष्क के द्वारा जिस भाव का भी उपयोग किया जाता है वह वृद्धिगम्य नहीं है। यद्यपि अनुभव के विषय में

1 तुलना कीजिए डार्विन 'मनुष्य तथा उच्च श्रेणी के पशुओं में भेद महान्ता है किन्तु यह निश्चय ही केवलमात्र परिमाण का भेद है प्रकार सम्बन्धी भेद नहीं है' (डिस्टेंट आफ मैन)।

हम स्वतन्त्रतापूर्वक वार्तालाप करते हैं, हमारे लिए दृक् (चेतनता) तथा दृश्य (अर्थात् चेतनता के विषय) में परस्पर क्या सम्बन्ध है यह समझ सकना असम्भव है। चेतनता का सम्बन्ध उस विषय के साथ जिसे यह प्रकाशित करती है किसी न किसी प्रकार अवश्य होना चाहिए। यदि ऐसा न होता तो किसी भी समय में किसी प्रकार का भी ज्ञान हो जाता जिसका सम्बन्ध विषयों के स्वरूप से कुछ न होता। चेतनता तथा अपने विषय रूप पदार्थों के अन्दर न तो संयोग-सम्बन्ध है और न समवाय-सम्बन्ध है, अर्थात् न तो बाह्य सम्बन्ध है और न आन्तरिक सम्बन्ध। विपर्ययनिष्ठता इस तथ्य में नहीं है कि ज्ञातता विषय में उत्पन्न की जाती है, जैसा कि कुमारिल का मत है, क्योंकि यह कार्य स्वीकार करने योग्य नहीं है। यह कहना कि विषय वे हैं जिनका कुछ क्रियात्मक उपयोग है, ठीक नहीं है, क्योंकि कितने ही ऐसे निरर्थक पदार्थ हैं, जैसे कि आकाश, जो चेतनता के विषय हैं। विपर्ययनिष्ठता का यह तात्पर्य नहीं हो सकता कि एक वस्तु विचार के व्यापार का विषय है (ज्ञानकरण), क्योंकि यह केवल प्रत्यक्ष-विषयक पदार्थों पर ही लागू होता है, और स्मृतिविषयक अथवा अनुमानगम्य पदार्थों पर लागू नहीं होता। इसके अतिरिक्त प्रत्यक्ष में तो चित्तवृत्ति पदार्थ-रूप विषय के रूप के अनुकूल परिवर्तित हो जाती है किन्तु अनुमान द्वारा जाने गए पदार्थों में ऐसा नहीं होता। चेतनता तथा विषय रूप पदार्थों में जिनका हमें ज्ञान होता है उसका ठीक-ठीक रूप क्या है यह हमें समझ में नहीं आता। वस्तुतः समस्त जीवन तथा गति का सम्बन्ध विषय के पक्ष के ही साथ है जिसके साथ, हम केवल यही कह सकते हैं कि अलंकाराढ्य के शब्दों में कि चेतनता सह-अस्तित्व रखती है और यह सह-अस्तित्व बुद्धिगम्य माना गया है क्योंकि विषयी और विषय एक-दूसरे के विपरीत नहीं हैं वरन् दोनों ही सार्वभौम चेतनता के अन्दर आ जाते हैं।

समस्त विचार यथार्थसत्ता को जानने तथा सत्य के अन्वेषण के लिए भी सघर्ष अवश्य करता है किन्तु दुर्भाग्यवश यह यथार्थसत्ता को जानने का प्रयास उसे अपने से अन्य के साथ सम्बद्ध करके ही करता है अन्यथा नहीं। यथार्थसत्ता न सत्य है न मिथ्या है। यह केवलमात्र सत् है। किन्तु हम अपने ज्ञान में इसका उल्लेख किसी न किसी संक्षेप के साथ ही करते हैं। समस्त ज्ञान चाहे प्रत्यक्ष हो अथवा भावात्मक हो यथार्थ-सत्ता अथवा परम आत्मा को व्यक्त करने का प्रयास करता है।¹ यद्यपि प्रत्यक्ष एक वर्तमान काल-गत घटना है, अपने होने से पूर्व तथा पश्चात् इसका अस्तित्व नहीं है, और तो भी यह एक यथार्थता की अभिव्यक्ति है जो समय से बद्ध नहीं है यद्यपि उस यथार्थ-सत्ता से न्यून है जिसे व्यक्त करने का यह प्रयास करती है। जहाँ तक यथार्थता के ग्रहण की अपूर्णता का सम्बन्ध है ज्ञान के समस्त साधन एक ही स्तर पर हैं। समस्त निर्णय मिथ्या हैं इस अर्थ में कि कोई भी विषय जिसका हम विषय के भुगरूप में उपयोग कर सकते हैं उसके लिए पर्याप्त नहीं है। या तो हमें ऐसा कहना पड़ेगा कि यथार्थसत्ता यथार्थसत्ता है अथवा हम यों कहें कि यथार्थता क, ख अथवा ग है। पहले प्रकार का कथन विचार के लिए अनुपयोगी है किन्तु दूसरे का कथन ऐसा है जो वस्तुतः विचार करता है। यह यथार्थता को किसी अन्य वस्तु के समान कर देता है अर्थात् अयथार्थ के समान। यथार्थ के अन्दर ऐसे गुणों का आधान करना जो इससे

भिन्न हैं वही है जिसे शंकर अध्यास के नाम से कहते हैं, अर्थात् किसी वस्तु को ऐसा मान लेना जिससे वह भिन्न है।¹ अध्यास की परिभाषा यह है कि ऐसी वस्तु का कहीं भास होना जहाँ वह न हो।² जब प्रकाश द्विगुण दिखाई देता है अथवा जब रस्सी साप की भाँति प्रकट होती है हमें अध्यास का उदाहरण उपलब्ध होता है। सान्त वस्तुओं का समस्त ज्ञान एक अर्थ में विशुद्ध सत् का अभाव है क्योंकि एकमात्र नित्य चेतनता के ऊपर पदार्थरूप विषयो का अध्यास किया जाता है। इस अध्यास का सबसे अधिक आकर्षक दृष्टान्त विषयी तथा विषय को एक साथ मिला देना है³ जहाँ पर हम क्रियाशीलता, कृतृत्व तथा सुखोपभोग उसी आत्मा के गुण समझ लेते हैं। यथार्थ में विषयी ज्ञाता से भिन्न कुछ भी नहीं है क्योंकि यथार्थसत्ता के विषयी (ज्ञाता) में वह सब कुछ समाविष्ट है जो कुछ सम्भवतः हम उसके विषय में कह सकते हैं। विषयी ज्ञाता के विषय में जो कुछ हम कहते हैं, उस यथार्थसत्ता से बहुत न्यून है तथा उसका केवल आभासमात्र है। "विषय और विषयी, जिनका क्षेत्र युष्मत्" (तुम) और 'अस्मत्' (मैं) दोनों का प्रस्तुतिकरण है, एक-दूसरे के विपरीत हैं जैसे अक्कार व प्रकाश। विषय जिसका क्षेत्र 'तुम' अथवा अनात्म है तथा उसके गुणों का विशुद्ध आध्यात्मिक विषयी में, जिसका क्षेत्र आत्मा अथवा 'मैं' है, सम्क्रमण करना तथा इसके विपरीत विषयी तथा इसके गुणों का विषय के प्रति सम्क्रमण करना तार्किक दृष्टि से असत्य है। तो भी मनुष्य जाति के अन्दर उक्त व्यवहार, मिथ्या ज्ञान के कारण (मिथ्या ज्ञान निमित्त) सत्य तथा असत्य का परस्पर जोड़ा बनाने के सत्रय में (अर्थात् विषयी तथा विषय) नैसर्गिक (स्वाभाविक) है इसलिए वे एक के सत् तथा गुणों का दूसरे में सम्क्रमण कर देते हैं।⁴ "अविद्या की ओर से जाने वाले अध्यास में उन सब क्रियात्मक भेदों की पूर्ण कल्पना की जाती है जो साधारण जीवन तथा वेदों में, साधनों तथा ज्ञान में, ज्ञान के विषयो (तथा ज्ञाताओं) और सब अध्यात्म शास्त्रों में किए जाते हैं, चाहे उनका सम्बन्ध कर्म से हो अथवा ज्ञान से।"⁵ ज्ञान के समस्त साधन केवल तभी तक प्रामाणिक हैं जब तक कि परम सत्य की प्राप्ति नहीं हो जाती⁶ और इस प्रकार परिमित ज्ञान का सापेक्ष महत्त्व सम्मुख नहीं आता। वस्तुतः हमारा समस्त ज्ञान अज्ञान (अविद्या) है और उस सबका निराकरण कर देने पर जिसे उसके ऊपर बलात् आरोपित किया गया है परमचैतन्य को

1 अध्यासो नाम अतीतिस्तदबुद्धि (शंकरभाष्य, प्रस्तावना)।

2 स्मृतिरूप परब्रह्मभासे।

3 आत्मनि विचारककलाधारोपलक्षणम्। काष्ठ की अतीन्द्रिय भाँति अध्यास का दृष्टान्त है जिसके द्वारा हम विचार करनेवाली आत्मा के सम्बन्ध में ऐसे विचारों का प्रयोग करते हैं जिनका यह निर्माण शरती तथा देश काल-सम्बन्धों अवस्थाओं व अन्तर प्रस्तुत घटनाओं पर लागू नहीं है तथा विचारक आत्मा को एक ऐसा ग्रन्थ मानती है जिसका पताचान बाह्य है।

4 शंकरभाष्य प्रस्तावना देहादिष्वनात्मसु अहमस्मीत्यादिपरिविद्या (शंकरभाष्य 15 3 3)।

5 मैं और मेरा का सम्बन्ध शरीर तथा इन्द्रियो आदि से है इस प्रकार के भ्रांतियुक्त विचार के बिना किसी ज्ञाता का अस्तित्व नहीं रह सकता और परिणामस्वरूप ज्ञान के साधन प्रमाणात् उपयोग भी नहीं हो सकता। क्योंकि बिना इन्द्रियों की सहायता प्राप्त किए प्रत्यक्ष भा नहीं हो सकता किन्तु बिना आकार (शरीर) के इन्द्रियों का कार्य भी सम्भव नहीं है और आत्मा का अस्तित्व को शरीर के साथ बिना मिलाए भी कोई कार्य सम्भव है और इन सबके कारणों का सम्मेलन हुए बिना आत्मा की ज्ञान होना भी सम्भव नहीं है क्योंकि आत्मा शारीरिक अस्तित्व से स्वतन्त्र है। किन्तु ज्ञान के साथ के बिना ज्ञान भी सम्भव नहीं है। परिणामस्वरूप ज्ञान के साधन प्रत्यक्ष तथा शाय का सबध अविद्या के अन्त से है। शंकरभाष्यप्रस्तावना दत्ते हनुमन् सिंघम् आब दि वेदात्, पृष्ठ 56 पादटिप्पणी, सप्तसिद्धांतसारसंग्रह 12 85 86।

6 शंकरभाष्य 1 1, 4।

निश्चयपूर्वक ज्ञान सेने का नाम विद्या अथवा ज्ञान है ।¹

विषयी तथा विषय, अर्थात् आत्मा तथा अनात्म से संकर का आशय सर्वातीत यथार्थसत्ता और सांसारिक अस्तित्व से है। 'विषय' के अन्दर व्यक्तिगत कर्तृत्व, धारिक-इन्द्रियों तथा भौतिक जगत् आदि सब समाविष्ट हैं। परमचेतन्य ही² विषयी है जिसके ऊपर समस्त विषय-जगत् आश्रित है। चेतनता के विषयों का यह एक विशेष लक्षण है कि वे अपने को चेतनता के विषय रूप में मानसिकवृत्ति के द्वारा व्यक्त होने के अनिश्चित अपनी अभिव्यक्ति नहीं कर सकते। यहां तक कि जब हम परम आत्मा के स्वरूप का ज्ञान श्रुति के मन्त्री द्वारा प्राप्त करते हैं तो भी हम इसके सत्य स्वरूप का ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते। आत्मा का सत्य ज्ञान किसी भी आकृति तथा वृत्ति से विहीन है।³

उस अभ्यास का विशिष्ट उपयोग, जो हमें एकमात्र निरपेक्ष यथार्थसत्ता को विषय-विषयी सम्बन्ध के रूप में विभक्त करने के लिए प्रेरणा करता है, मानवीय मस्तिष्क की ही अपनी रचना का परिणाम है। इस अभ्यास को जिसके कारण विषयी तथा विषय जगत् की उत्पत्ति होती है अतादि, अनन्त, नैसर्गिक, मिथ्या प्रयत्नरूप तथा जीवात्माओं के⁴ कर्तृत्व, सुखोपभोग, और क्रियाशीलता का कारण बताया गया है और यह सबके ऊपर अधिकार जमाए हुए है।⁵

आतिमय प्रत्यक्ष का संकर ने जो विश्लेषण किया है उससे हमें उसके ज्ञान विषयक मत का आभास मिलता है। जब हम भूत से रस्सी को साप समझ लेते हैं और यह निर्णय करते हैं कि "यह एक साप है" तो हमारे सम्मुख दो अवयव होते हैं; 'यह' अथवा जो इन्द्रियों के आगे आया हुआ है, और 'साप' जिसे हम 'यह' कहते हैं। पिछला अवयव उस वृत्ति अथवा आकृति का वर्णन करता है जिस रूप में हम प्रस्तुत सामग्री का बोध करते हैं। निर्णय पर पहुंचने में भूत व्याख्या के अवयव के कारण है अथवा उसके कारण है जिसे हमारा विचार भूमि के ऊपर से आरोपित कर देता है। 'यह' का अवयव अथवा जो कुछ वस्तुतः हमारे सम्मुख उपस्थित है, आंति दूर होने के पश्चात् भी विद्यमान रहता है। शंकर का तर्क है कि साधारण-प्रत्यक्ष में भी हमारे सम्मुख एक सामग्री के दो अवयव हैं और एक व्याख्या है और आगे संकर प्रश्न करते हैं कि वह क्या है जो हमारी चेतना के समस्त विषयों का सामान्य अधिष्ठान है? क्या ऐसी कोई वस्तु है जो उन सब वस्तुओं के लिए सामान्य है जिन्हें हम देखते हैं, साधारण और असाधारण सत्य और असत्य? शंकर उत्तर देते हैं कि यह सत् है। प्रत्येक वस्तु जिसका हम प्रत्यक्ष करते हैं उसे सत् के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। हमारी व्याख्याओं का स्वरूप चाहे कुछ भी क्यों न हो वह अधिष्ठान नित्यस्थायी है और यथार्थ है। उपनिषदों की भाषा में यह मिट्टी से बनी वस्तुओं में मिट्टी के समान है अथवा सोने के आभूषणों में सोने के समान है। इसके ऊपर की आश्रित आकृतियों में उसे ही कितने ही परिवर्तन क्यों न हों

1 शांकरभाष्य, १, १, १।

2 शांकरभाष्य, १ : १, १।

3 इस वाक्य के उत्तर में कि आत्मा विषय नहीं है और इस प्रकार अथ विषयों के गुणों का आशय इसके ऊपर नहीं हो सकता, शंकर कहते हैं कि यह आत्मा के भाव का विषय है; साप में यह आवश्यक भी नहीं है कि विषय का सम्पर्क हमारी इन्द्रियों के साथ अवश्य हो क्योंकि अज्ञानी पुरुष आकाश का रंग गहरा नीला बतलाते हैं जो कि दृष्टिक प्रत्यक्ष का विषय नहीं है।

4 कर्तृत्वमोक्तत्वप्रयोगः।

5 सर्वतोक्तप्रत्यक्षः।

यह स्थायी है। अविद्या का कारण मौलिक बाधार के विषय में अज्ञान है।¹

अविद्या अथवा अध्यास के प्रति स्वाभाविक प्रकृति हमारे अस्तित्व के मूल में ही समाई हुई है और हमारी सान्त्वना का पर्यायवाची है। यथार्थसत्ता अपनी व्याख्या अपने-आप है। यह सदा अपने स्वरूप में स्थित रहती है। यह अवधार्य ही है जो अपने स्वरूप में अवस्थित नहीं रहता और इसीलिए उसे किसी व्याख्या की आवश्यकता होती है। जब अविद्या का पता लग जाता है तो वस्त्र टूट जाते हैं। अविद्या नैसर्गिक भले ही हो किन्तु फिर भी अनिवार्य नहीं है। यदि यह अनिवार्य होती तब इससे मुक्त होने के लिए हमें क्या कहा जाता। अनिवार्य के विरुद्ध हम प्रयास नहीं कर सकते। जो नहीं जाना जा सकता उसे हम नहीं जान सकते। अविद्या की गति को रोकना सम्भव है और यह दर्शाता है कि हम वस्तुतः अपनी आदतो से अविक्त महान हैं।

सान्त्वना, जो प्रमाणों के साथ आसन्न है अनुभव में एक विशेष प्रकार तथा अवस्था तक ही परिमित है जिनमें शारीरिक अवस्थाओं का एक बहुत बड़ा भाग है। हमारी बुद्धि की रचना इस प्रकार की है कि यह वस्तुओं के अन्दर एक व्यवस्था तथा नियमितता चाहती है। यह आनुषंगिक घटना तथा अव्यवस्था को सर्वथा नापसन्द करता है। विषय जगत आदि से अन्त तक युक्तिपूर्ण है और सब वस्तुओं में विधान तथा व्यवस्था में व्यक्ति-युक्तता को भाग को पूरा करता है। यही साधारण बुद्धि तथा विज्ञान का भी विश्वास है। शंकर विचार को वस्तुओं से अलग नहीं रखता। हमारे मस्तिष्क के सिद्धांत जो अपने-आपको देश, काल तथा कारण के विभागों द्वारा प्रकट करते हैं उस सहति के रूप में जो विचारशील विषयों तथा विषयनिष्ठ तथ्य के क्षेत्र में हमारे सम्मुख प्रकट होते हैं। बुद्धि के वर्ग उन वस्तुओं पर लागू होते हैं जो इसके अन्तर्गत आते हैं। शास्त्र विषयों के दृष्टिकोण से देश-काल तथा कारण से युक्त इस जगत का अपने समस्त विषय वस्तु समेत अस्तित्व है। ससारी जीवात्मा तथा यह जपत् दोनों एक दूसरे के आश्रित हैं। प्रकृति द्वारा विवेक के इस प्रकार के अनुकूलन से सिद्ध होता है कि एक सार्वभौम मस्तिष्क भी है जो एक ओर प्रकृति में आत्मभाव का प्रवेश कराता तथा दूसरी ओर हमारे अन्दर अवस्थित विवेक का कारण है और सार्वभौम मस्तिष्क का भागीदार है तथा उसके साथ सहयोग रखता है। एक सुव्यवस्थित ससार की यथार्थता केवल मस्तिष्क के लिए ही है और मस्तिष्क की परिभाषा में ही उसका अस्तित्व है। पशुजगत के साथ माघ पशु के मस्तिष्क की भी पूर्वकल्पना होती है। मानवीय जगत् के साथ मनुष्य के मस्तिष्क की पूर्वकल्पना होती है। सार्वभौम यथार्थसत्ता अपनी पूणता तथा जटिलता के कारण एक सार्वभौम तथा निर्दोष मस्तिष्क को स्वतः सिद्ध मान लेती है और वह ईश्वर ही को विश्व के उन भागों को भी धारण करता है जो हमारी दृष्टि से बाहर और अप्रत्यक्ष है। हमारा सांसारिक अनुभव यह संकेत करता है कि एक ऐसा प्रकृति-तत्त्व है जिसकी विचार के लिए आवश्यकता है किन्तु वह ऐसी वस्तु नहीं जिसे आनुभविक प्रमाणों के द्वारा जाना जा सके। मनुष्य होने के नाते हम मानवीय विधि से ही विचार करते हैं। सार्वभौम यथार्थसत्ता को एक केन्द्रीय व्यक्तित्व अथवा विषयों के रूप में माना गया है तथा समस्त जगत विषय रूप है। यह ऐसा सश्लेषण है जो तर्क के द्वारा प्राप्त होता है किन्तु इसको कोई आवश्यकता नहीं है। वह विचार का तात्कालिक विषय नहीं है। इसे हमारे अनुभव का सबसे उच्च श्रेणी का संक्षेपण मान लिया गया है और जब तक इसी

प्रकार की रचना का अन्य अनुभव भी है यह मान्यता रहेगी।¹² विषयी-विषय (सब्जेक्ट-ऑब्जेक्ट) सम्बन्ध पशु जगत्, मानवीय तथा दैवीय जगत् सबके ऊपर एक समान लागू होता है। किन्तु अनुभव का निर्माण करने वाले ये दोनों अवयव एक-दूसरे से सापेक्षरूप में सम्बद्ध हैं तथा परिवर्तन और विकास के उसी विधान के अधीन हैं। यथार्थसत्ता का वह पूर्ण रूप से निर्मित विचार, जिसके अन्दर प्रत्येक तत्त्व, विषयी और विषय, मस्तिष्क तथा शरीर, शरीरमान, भूत और भविष्यत् इसके उचित स्थान पर आकर समाविष्ट हो गए होंगे, मानवीय अनुभव का विषय नहीं है यद्यपि समस्त विचार मात्र का आदर्श लक्ष्य है। किन्तु समस्त ज्ञान चाहे ईश्वर का हो चाहे मनुष्य का हो, अपने अन्दर विषयी-विषय सम्बन्ध रखता है और इसीलिए उसे सर्वोच्च नहीं माना जा सकता। समस्त सविकल्पक ज्ञान आत्मोत्सर्ग रूप है क्योंकि इसमें परम यथार्थसत्ता का एक विषयी के रूप में तथा वृत्ति और विषय के रूप में आदर्श नमूना बन जाता है। केवल समाधिगत अन्तर्ज्ञान की अवस्था को छोड़कर एक तत्त्व (अवयव) प्रस्तुत रहता है जो बोध ग्रहण करने वाले विषयी से सर्वथा भिन्न है और एक वृत्ति के द्वारा इस तक पहुँचता है। सोच-विचार तथा तर्कणात्म्य का सम्बन्ध सान्त जीवन के स्तर तक ही है जबकि परम यथार्थसत्ता विचार से भी अतीत है। यथार्थसत्ता अपने लिए सदा ही विद्यमान है और उसे इसलिए अपने विषय में विचार करने की कोई आवश्यकता नहीं।

21. अनुभव

किसी भी पदार्थ (विषय) की यथार्थरूप में सिद्धि हो जाती है, इसी प्रकार किसी ऐसे विचार को भी सत्य मान लिया जाता है यदि उसका प्रतिपेक्ष ऐसे परिणामों को उपस्थित करता है जिन्हें परस्पर विरोधी और इसीलिए अमान्य माना जाता है। भूल से बच न सकने वाली बुद्धि की यह अन्तिम कसौटी प्रतीत होती है। तार्किक दृष्टि से आत्मा के अस्तित्व का इससे उच्च प्रमाण सम्भव नहीं है। यह प्रश्न उठाना कि आत्मा यथार्थ है या नहीं? निरर्थक है क्योंकि समस्त जीवन, समस्त विचार, समस्त अनुभव, यद्यपि अव्यवस्थित रूप में हैं तो भी, उक्त प्रश्न का स्थायी उत्तर हैं। किन्तु मानसिक साधनों के द्वारा यथार्थसत्ता को समझने का कोई भी प्रयास हमें परस्पर विरोधों के एक निराशाजनक मंचरजाल में ला फेंकेगा। यदि मस्तिष्क को इस प्रकार के दुःखान्त परिणाम से बचना अपेक्षित है तो इसे अवश्य अपना दमन करना होगा और तभी रहस्य का पर्दा उठेगा। हम अपने तार्किक वर्गीकरण से जो असन्तोष अनुभव होता है वह इस बात का संकेत है कि हम उसका, जिसे हम जानते हैं कि महान् है, और अपनी मानसिक मर्यादाओं का भी उल्लंघन करके सत्य के क्षेत्र में पहुँच सकते हैं यद्यपि यह केवल हमारी बुद्धि की पहुँच से परे है, जो अतीत तक पहुँचने का प्रयत्न कर सकती है किन्तु वस प्रयत्न ही कर सकती है अतीत तक कभी पहुँचेगी नहीं। ऐसी सीमाएँ जो अनिवार्य प्रतीत होती हैं तथा जिनका उल्लंघन भी बुद्धि के लिए अनिवार्य प्रतीत होता है यह निर्देश करती हैं कि हमारे अन्दर एक सीमारहित भूमि भी है जो तार्किक मस्तिष्क से ऊँची है। यदि विचार यथार्थसत्ता के साथ तादात्म्य स्थापित कर सके और विषयी मनुष्य अपने व्यक्तित्व को दूर रखकर सार्वभौम तत्त्व में ऊपर उठ जाए तो विचार का लक्ष्य प्राप्त हो सकता है किन्तु उस समय फिर यह विचार नहीं रहेगा। अनुभव में विचार का लोप हो जाता है। साधारण ज्ञान ऊपर उठकर विद्या में परिणत हो जाता है जबकि यह अपने को ज्ञात के साथ तादात्म्य रूप में जान जाता है जहाँ पर केवल आत्मा नित्य ज्ञान के रूप में ज्योतिष्मान्

है।¹ यह निरपेक्ष ज्ञान ही परम निरपेक्ष का ज्ञान भी है। 'ज्ञान' शब्द अपने सासारिक सम्बन्धों के कारण दुर्भाग्यवश असमर्थ है।² अनुभव इससे अधिक उपयुक्त शब्द है। शंकर एक आन्तरिक दृष्टि रूप चेतनता की यथार्थता को मानते हैं जिसे अनुभव कहते हैं³ और जहाँ विषयी और विषय के भेद नीचे रह जाते हैं तथा सर्वोपरि आत्मा के सत्य का साक्षात्कार होता है।⁴ यह एक वर्णनातीत अनुभव है जो विचार तथा वाणी से परे है और जो हमारे समस्त जीवन में परिवर्तन ला देता है एवं दैवीय उपस्थिति का निश्चय कराता है। यह ऐसे चैतन्य की अवस्था है जो तब आती है जबकि मनुष्य अपने को सब प्रकार की सीमित अवस्थाओं से मुक्त कर लेता है जिसमें बुद्धि भी सम्मिलित है। नैसाकि श्री रसल ने कहा है कि इसके साथ "आह्लाद का सत्य भाव, अर्थात् अत्युन्नता का भाव मनुष्य से उन्नत होने का भाव संयुक्त रहता है।"⁵ इस प्रकार के परमानन्द का पूर्वस्थाव हमें स्वार्थरहित चिन्तन के क्षणों में तथा सौन्दर्य के सुखोपभोग में मिलता है।⁶ यह साक्षात्कार अथवा व्यवधानरहित साक्षात् प्रत्यक्ष है जिसकी अभिव्यक्ति उस अवस्था में होती है जबकि अविद्या नष्ट हो जाती है और मनुष्य यह जान लेता है कि आत्मा तथा जीव एक हैं। इसे सम्यग्ज्ञान (निर्दोष ज्ञान)⁷ अथवा सम्यग्दर्शन (निर्दोष अन्तर्दृष्टि) भी कहा जाता है।⁸ सम्यग्ज्ञान तो अपने लिए आवश्यक चिन्तन सामग्री के ऊपर भी बल देता है किन्तु सम्यग्दर्शन अन्त साक्षात्कार की अव्यवहितता की ओर निर्देश करता है जिसमें परम यथायसत्ता साक्षात् ईक्षण तथा ध्यान का विषय है।⁹ शंकर इसका समाधान भी करते हैं कि हम अयथार्थ विषयों का भी ध्यान तो कर सकते हैं किन्तु उनका अनुभव नहीं कर सकते। इस प्रकार शंकर का अनुभव आदर्शकृत कल्पना से भिन्न है। कहा जाता है कि योगी सराधना की अवस्था में ईश्वर को देखता है जिसकी व्याख्या करते हुए शंकर कहते हैं कि वह अपने को पवित्र ध्यान में निमग्न कर देता है।¹⁰ शंकर आर्पणान को स्वीकार करते हैं जिसके द्वारा इन्द्र तथा वामदेव ने ब्रह्म के साथ तादात्म्य

1 आध्यात्मिक यथायसत्ता को समझना और इससे भी अधिक इसे जानना हमें अपने अन्दर जो इसे जानते हैं समाधिष्ट कर लेते हैं (वेष्टाइल थियोरी आफ माइण्ड एंड प्योर ऐन्ड पृष्ठ 10)।

2 मध्य बलपूर्वक कहता है कि यह ज्ञान नहीं है बूझि जानने को कोई विषय नहीं है। न या भावे ज्ञानस्याप्यभावात्। बहुदारण्यक उपनिषद् सैरुड बुक्स आफ दि हिन्दूज़ पृष्ठ 460।

3 देखें शंकरभाष्य 1 1 2 2 1 4 3 3 32 3 4 15।

4 देखें आत्मबोध पृष्ठ 41।

5 फिलासाफिकल ऐसेज पृष्ठ 73।

6 प्लाटिनस कहता है यह वह सम्मिलन है जिनकी नकल मत्सलो के प्रमिया का मिलन है जो अपने जीवन को एक दूसरे से बंध करना चाहते हैं एनीडस ॥ 7 34। तुलना कीलिए बहुदारण्यक उपनिषद् 6 3 21।

7 शंकरभाष्य 1 2 8।

8 शंकरभाष्य 1 3 13।

9 शंकरभाष्य 1 3 13।

10 शंकरभाष्य 3 2 24। और भी देखें कठोपनिषद् 4 1। इस आपत्ति के उत्तर में कि इस प्रकार के ध्यान की व्याप्ति में ध्यान के विषयी तथा विषय के मध्य भेद है या नहीं शंकर कहते हैं जिस प्रकार प्रकाश आकाश सूय इत्यादि ऐसे प्रतीत होते हैं मानो भिन्न भिन्न हैं अपने विषया ॥ तरण यथा ७ गलिया पासा जल इत्यादि जो इनके उपाधिरूप संयुक्त पदाय हैं। यद्यपि यथाय म य अपनी तात्त्विक अभिन्नता का सुरक्षित रहते हैं इसी प्रकार भिन्न भिन्न आत्माओं का परस्पर भेद केवल रूप संयुक्त पदार्थों के कारण है किन्तु समस्त आत्मावा का एकत्व प्राकृतिक है और मोलिक है। (शंकरभाष्य 3 2 25)।

का साक्षात्कार किया।¹ मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह ज्ञान प्रत्यक्ष के ही स्वरूप का है,² क्योंकि यह यथार्थता का साक्षात् ज्ञान है। भेद केवल इतना है कि उक्त ज्ञान देश और काल में विद्यमान ज्ञान के रूप का नहीं है। अनुभव हर किमी वस्तु की चेतनता नहीं है वरन् अपने भीतर प्राणिमात्र के जीवन, आधार तथा आग्राह्य गर्त को जानना और देखना है। चूँकि न्यायशास्त्र के शब्दार्थ में प्रत्यक्ष अनुभव ही बाह्य जगत् के ज्ञान का एकमात्र साधन है, अद्वैतात्मक अस्तित्व अन्तर्गत अनुभव है जिसके ऊपर हम जो कुछ भी अतीन्द्रिय जगत् के विषय में जानते तथा विश्वास रखते हैं वह निर्भर करता है। अन्तर्ज्ञान का विषय कोई व्यक्तिगत वस्तु नहीं है और न ज्ञाता के मन में विषयनिष्ठ अमूर्तभाव ही है। यह एक यथार्थ विषय है³ जिस पर हमारे इसके ज्ञान अथवा अज्ञान का कोई प्रभाव नहीं पड़ता यद्यपि इसकी यथार्थता देश काल में बद्ध विशिष्ट विषयों की यथार्थता में कहीं उच्छकोटि की है, जो एक सदा रहने वाले प्रवाह से सम्बद्ध है और हमीलिए जिसे मही अर्थों में यथार्थ नहीं माना जा सकता।⁴ भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों की चतुराइयों का भेद एक ऐसी आत्मा में आने आकर खस जाता है जो विरोध में कहती है कि मैंने यथार्थसत्ता के दर्शन किए हैं। "किस प्रकार से कोई अन्य व्यक्ति के ब्रह्म ज्ञान की प्राप्तिरूप तत्त्व का विरोध कर सकता है यद्यपि अभी वह शरीरधारी ही क्यों न हो जबकि उसका हृदय अपने निश्चयात्मक ज्ञान को विश्वास के साथ प्रवट करता है?"⁵ समस्त विश्वास तथा भक्ति, समस्त स्वाध्याय और ध्यान हमें इस प्रकार के अनुभव को प्राप्त करने की दिशा में प्रशिक्षण देते हैं।⁶ यह भी सत्य है कि आत्मविषयक साक्षात्कार केवल ऐसे ही चित्त को होता है जो इसके लिए तैयार हो। यह कहीं आकाश से नहीं आता। यह मनुष्य के तर्क का अत्यन्त उदार तथा उत्तम फल है। यह केवल कल्पना-मात्र नहीं है कि जो मनुष्य की बुद्धि को अनुकूल न जंच सके। जो सत्य है वह उस प्रत्येक बुद्धि के लिए सत्य है जो उसे जान सके। व्यक्तिगत सत्य नाम की कोई वस्तु नहीं है जिम प्रकार कोई व्यक्तिगत सूर्य अथवा व्यक्तिगत विज्ञान नहीं होता। सत्य का एक अन्तर्निहित तथा सावर्भौम स्वरूप है जो किमी व्यक्ति के और यहाँ तक कि ईश्वर के भी ऊपर आश्रित नहीं है। यथार्थसत्ता को जानने की प्रक्रिया व्यक्ति की अपनी हो सकती है अथवा विशिष्ट हो सकती है किन्तु ज्ञातविषय व्यक्तिगत नहीं है। यथार्थसत्ता अब और

1 'रत्नप्रभा' में इसकी व्याख्या इस प्रकार है, "सत्य का हठान् अन्तर्ज्ञान, जो ध्वज आदि के द्वारा सम्भव होता है और जो पूर्व के जन्मों में प्राप्त किया गया है।" उःमान्तरइत ध्वजनादिना अग्निम जन्मनि, इव न तिर्यग् दर्शनम् आर्यम् (1 : 1, 30)। देखें, शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 1 : 10।

2 शाकरभाष्य, 1 : 4, 14।

3 अनुभववैयर्थ्यात् भूतवस्तुविषयत्वाच्च (शाकरभाष्य, 1 : 1, 2)।

4 हमके साथ तुलना कीजिए प्लेटो के एरॉसवाद की जहाँ तर्क यथार्थ जगत् को सर्वथा देश और काल से ऊपर उठाकर प्रतिपादन करता है। "एक ऐसी यथार्थता जो वर्णविहीन है, आकृतिरहित है तथा स्पर्श के अयोग्य है।" "जो केवल मन के लिए दृश्य है जो आत्मा का स्वामी है" (प्रीटस)। जहाँ प्लेटो तर्कों के अनेकत्व को मानता है, शाकर की दृष्टि में केवल एक ही मातृत्व है।

5 कथं त्वं सत्यं स्वहृदयप्रत्यक्षं ब्रह्मवेदनं देहधारणम् चापरेण प्रतिक्षेप्युं शक्यते? (4 : 1, 15, शाकरभाष्य)।

6 शाकरभाष्य, 2 : 1, 6। अनुभववैयर्थ्यात् ब्रह्मविज्ञानम् ('द्वयुगन्त मिदम आदि विवेकात्', य प्रेसी अनुवाद, पृष्ठ 89 टिप्पणी)। अनुभववैयर्थ्यात् च विद्यापनम् (3 : 4, 15)। ज्ञान का फल अन्तर्दृष्टि के लिए शक्य है (अथर्ववेदांग पर शाकरभाष्य, 2 : 21, बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 4, 19)।

तब हो या वहा और वहा हो ऐसा नहीं है अपितु यह सब कालो मे और सर्वत्र एक समान रहने वाली है ।

काण्ट ने एक विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान की वान कही है जिसमे चेतनता की उस वृत्ति का सकेत किया है जिसके द्वारा वस्तुओ का अपना अन्तर्निहित ज्ञान तर्करहित विधि से भी प्राप्त किया जा सकता है । फीश्टे के अनुसार विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान हमे आत्म-चेतना तक पहुचने मे सहायक होता है और यही उनके दर्शन मे समस्त ज्ञान का आधार है । शेलिंग ने भी उसी परिभाषा का प्रयोग परमसत्ता की चेतना का प्रतिपादन करने के लिए किया है जो विषयी और विषय के मध्य तादात्म्य भाव प्रकट करती है । शंकर के अनुसार अन्तर्ज्ञान का विषय काण्ट की अपने मे पूर्ण अनेक वस्तुएँ नहीं हैं और न फीश्टे की आत्मा शेलिंग का क्लीवाणु भी नहीं है किन्तु आत्मा अथवा सावंभोम चैतन्य है । प्लाटि-नस के ही समान शंकर की दृष्टि मे भी परम निरपेक्ष सत्ता विषय के रूप मे उपस्थित नहीं होती है किन्तु साक्षात् सम्पर्क मे उपस्थित होती है जो ज्ञान से ऊपर है ।¹ चूँकि अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त ज्ञान किसी अन्य वस्तु के विपरीत सिद्ध नहीं होता इसलिए यह सर्वोच्च सत्य है ।²

अनुभव अध्याख्यात मनोभावना का साक्षात् नहीं है जिसमे कि ज्ञात वस्तु का अस्तित्व तथा वस्तुविषय पृथक्-पृथक् नहीं हैं । यह पशु के समान प्रत्यक्ष न होकर कला-पूर्ण अन्तर्दृष्टि से सम्बन्ध रखता है । यह वह साक्षात्कार है जो उच्च श्रेणी का है निम्न-श्रेणी का नहीं है, अपेक्षा ऐसे ज्ञान के जो अन्य के व्यवधान से तथा चिन्तन से प्राप्त होता है । इसमे सन्देह नहीं कि ऐसे ज्ञान की दृष्टि से जिसे प्रदर्शित किया जा सके यथार्थसत्ता एक समस्या है और ईश्वर के विषय मे तथा मोक्ष और अमरत्व के सम्बन्ध मे उस गम्भीरतम मानवीय गरिमा के हमारे विचार केवल नाम तथा प्रतीक मान है, जिसको प्राप्त करने का हम प्रयत्न तो कर सकते है किन्तु जिसे हम तब तक कभी प्राप्त नहीं करेंगे जब तक कि मन के अपने असत्याभासों के साथ कभी अन्त न होने वाले संघर्ष से हम ऊपर न उठ जाए । अन्तर्दृष्टि तथा बुद्धि, अनन्त यथार्थसत्ता तथा सान्त मन के बीच जो दरार पड़ी हुई है उसकी ओर अनुभव और अध्याय सकेत करते हैं ।

शंकर मानते हैं कि यह अनुभव सबके लिए खुला तो है किन्तु बहुत कम व्यक्ति इसे प्राप्त करते हैं ।³ किन्तु आवश्यक विचारणीय विषय यह है कि यह सबके लिए खुला है । यथार्थसत्ता उपस्थित है, पदार्थनिष्ठ है और सदा विद्यमान रहने वाली है, वह इस बात की प्रतीक्षा करती है कि कोई उसका साक्षात्कार करे ऐसे मन से जो उसको ग्रहण

1 एनीडम', 6 9, 4 ।

2 वाचस्पत्यनामक (शंकरभाष्य, 2. 1 14) । ज्ञातश्लोकी मे ऐसा कहा है कि 'धन, ज्ञान, ब्रह्मज्ञान की दो प्रकार का बताते हैं अर्थात् अपने विषय मे अनुभव (स्वानुभूति) और निर्गुणात्मक निश्चितता (उपपत्ति) स्तानुभूति वह के सम्बन्ध मे (ब्रह्मनुबधात्) उदय हाती है तथा उपपत्ति 'ता उदय विषय के सम्बन्ध मे (सवात्मकत्वात्) होता है । प्रथमबोटी के अनुभव का रूप है कि 'मि ब्रह्म हूँ' (ब्रह्माहमस्मीत्यनुभव) और फिर इस प्रकार का अनुभव कि यह सब ब्रह्म है (सर्व पत्विद ब्रह्म) ।'

3 तुलना कीजिए टीन इसे "ज्ञाता तथा ज्ञात का पूर्ण एकत्व ही पूरणान है क्योंकि अन्तिम या त्रय के रूप मे हम यहाँ पहुचते हैं 'अपने को जाना । इसलिए दीवीय ज्ञान की प्रक्रिया एवं ऐसी धामता की प्रिया मे परिणत कर देना है जोकि प्लाटिनिन के अनुसार विद्यमान तो सदा मे रहती है किन्तु जिसका उपयोग बहुत कम व्यक्ति करते हैं, यह वह दिव्य उपहार है जिसे बैम्ब्रिज के प्लेटोवादी विद्वानों ने मानवीय आत्मा के अन्दर दीवीय भावयुक्त प्रकृति का बीज बताया है" ('आप्ट् स्फोकन ऐमेज,' दूसरी गिरीछ, पृष्ठ 14) ।

कर सके। प्रकट रूप में शंकर, यथार्थसत्ता केवल कुछ इने-बिने व्यक्तियों के सम्मुख ही अपना आविर्भाव करती है और वह भी मन्दिष्ण स्वप्नों के रूप में तथा रहस्यमयी वाणी के द्वारा, इस प्रकार के मत से सहमत नहीं हैं। एक ऐसा ईश्वर जो अपने को केवल कुछ व्यक्तियों के सम्मुख ही अभिव्यक्त करता है और अन्यो के सम्मुख नहीं करता केवल एक कल्पनात्मक मिथ्या वस्तु है। वस्तुतः अन्तर्दृष्टि अथवा आध्यात्मिक अनुभव कुछ व्यक्तियों तक ही सीमित है यद्यपि यह सार्वभौम सम्पत्ति, जब कि तर्क विचारशील मानव जाति के अधिकांश भाग में सामान्य है। कुछ शक्तियाँ ऐसी हैं जो सब मनुष्यों में अच्छी प्रकार से विकसित पाई जाती हैं यद्यपि अन्य शक्तियाँ उनके समान विकसित नहीं होती। विकास की वर्तमान अवस्था में अनुभव विषयनिष्ठ हो सकता है और इसकी साक्षी पर अभी विश्वास होता है जबकि यह तर्क के आदेशों के अनुकूल होती है।

22. अनुभव, तर्क तथा श्रुति

यद्यपि अन्तर्दृष्टि से प्राप्त अनुभव सबसे अधिक निश्चित रूप का होता है, तो भी इसमें धारणा-सम्बन्धी विशदता का अभाव केवल अल्पमात्रा में ही रहता है। इसीलिए इसे व्याख्या की आवश्यकता होती है और इन व्याख्याओं में भूल होने की सम्भावना भी रहती है एवं इस प्रकार इनकी अन्तरहित पुनरावृत्ति की आवश्यकता होती है। श्रुति ऐसे विषयों का व्याख्यान करती है जिन्हें पूर्णता के साथ कथन नहीं करना चाहिए। प्रज्ञावान् विद्वान् मनुष्य उस भाषा तथा तर्क का आविष्कार करते हैं जो श्रुति वाक्यों के आख्यान के लिए उपयुक्त हैं। ऐसे व्यक्ति जिन्हें साक्षात् अन्तर्दृष्टि से ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता ऐसे वैदिक विचारों पर विश्वास करके उन्हें स्वीकार करने के लिए विवश हैं जिनमें कुछेक ऐसे उच्चतम कोटि के मस्तिष्कों के अनुभव अभिलेख के रूप में सुरक्षित रखे गए हैं जिन्हें यथार्थसत्ता के बोध ग्रहणरूप समस्या के साथ एक दीर्घकाल तक संघर्ष करना पड़ा। साधारण कोटि के मनुष्य के लिए परम्परागत विषय में प्रधान सत्य निश्चय ही व्यक्त किया जाता है क्योंकि यह उमदा निश्चय मनुष्य की शक्ति के अन्तर्गत किसी भाषा, जैसे प्रत्यक्ष अथवा अनुमान, के द्वारा नहीं कर सकता। उक्त मानवीय साक्षी के साधन हमें एक अतीतसत्ता का प्रबल संकेत तो देते हैं किन्तु निश्चयारमक प्रमाण नहीं देते। शंकर स्वीकार करते हैं कि सत्य का अभ्येक्षण हो किया जाता है¹ और वे स्वयं भी विपक्षी दर्शन पद्धतियों की समालोचना करने में अविरोध के सिद्धांत का सत्य के अनुसन्धान के लिए उपयोग करते हैं। अन्य दार्शनिक विचारों के सम्बन्ध में उनकी आपत्ति यह नहीं है, विशेषतः बौद्ध विचारों के विषय में, कि उनमें समालोचना की गुंजाइश है किन्तु यह है कि उक्त विचार प्रस्तुत करने वालों ने तार्किक उपाय की अपूर्णता को नहीं समझा। उनका मत है कि वैदिक प्रामाण्य इन्द्रियों की साक्षी अथवा तत्कालगत निर्णयों से कही अधिक यथेष्ट है यद्यपि इसमें सन्देह नहीं कि उन क्षेत्रों में जो प्रत्यक्ष तथा अनुमान के विषय हैं वे अनुपयुक्त हैं। संकटो श्रुतिवाक्य भी अग्नि को ठंडा नहीं बना सकते।² श्रुति का उद्देश्य यह है कि ऐसे ज्ञान को जो साधारण साधनों के

1 सत्यं विजिज्ञासितव्यम् (शांकरभाष्य, 1 : 3, 8)।

2 जगत्तु प्रमाणवन्त्य यथाश्रुतिविषयः च। न तन्निर्णयवृत्तेनापि कारयितुं शक्यते, न च प्रति-
वेद्यवृत्तेनापि शारयितुं शक्यते (शांकरभाष्य, 3 : 2, 21; भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, 18 : 66)।

द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता हमें प्रदान करे।¹

वेदों का आशय आत्मा के एकत्व की शिक्षा देना है।² शंकर कहते हैं कि वेदान्त की यह खोज हमें अविद्या से मुक्ति दिलाने का कारण नहीं है क्योंकि सारी खोज तथा ज्ञान जिनके साथ विषयी तथा विषय सम्बन्धी द्वैत का भाव लगा हुआ है ब्रह्म के साक्षात्कार में बाधास्वरूप है। यह हमारी भूर्खता को प्रकट करने में तो सहायक होता है किन्तु विद्या की प्राप्ति नहीं करा सकता।³ अविद्या को दूर करना ही सत्य को ग्रहण करना है, ठीक जिस प्रकार रस्सी का ज्ञान होने का तात्पर्य है सर्परूपी भ्रान्त ज्ञान का दूर हो जाना।⁴ सत्य के ज्ञान ग्रहण के लिए साथ में किसी अन्य साधन अथवा ज्ञान की नई क्रिया की आवश्यकता नहीं है।⁵ "द्वैतभाव के नष्ट हो जाने पर फिर ज्ञान को एक क्षण की भी प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती क्योंकि द्वैतभाव के नष्ट होने के पश्चात् भी यदि समय की अपेक्षा हो तो एक अन्तरहित पश्चाद्गति आ जाएगी और द्वैतभाव का कभी नाश ही न होगा। इसलिए ये इन दोनों, अर्थात् ज्ञान तथा द्वैतभाव का विनाश, एक ही समय में सम्पन्न होते हैं।"⁶ जब भ्रान्त विचार प्रकाश में आ जाते हैं तो हम यथार्थसत्ता तक पहुँच जाते हैं।⁷ यदि यह प्रश्न किया जाए कि हम अविद्या से विद्या की ओर कैसे पहुँचते हैं—जो एक अनुचित प्रश्न है, क्योंकि जब भ्रान्ति नष्ट हो जाती है तो सत्य जोकि स्वतः पूर्ण है प्रकाश में आ जाता है—तो इससे अधिक उत्तम उत्तर और नहीं हो सकता कि ईशकृपा ही साधन है।⁸ विशुद्ध आत्मा एक ऐसे अन्धे मनुष्य की भाँति है जिसकी बिनष्ट हुई दृष्टिशक्ति ईश्वर की कृपा से फिर लौट आए।

श्रुति को मानने का तात्पर्य है सन्तो तथा ऋषियों की साक्षी को स्वीकार करना। श्रुति की उपेक्षा करना मनुष्य जति के अनुभव के अत्यन्त सजीव भाग की उपेक्षा करना है। भौतिक विज्ञान में हम उन परिणामों को स्वीकार करते हैं जिन्हें सबसे महान् अन्वेषकों ने सत्यरूप में घोषित किया है। संगीत में हम उन गीतों पर ध्यान देते हैं जो विख्यात संगीतज्ञों ने बनाए हैं और उसके द्वारा संगीतज्ञ-सम्बन्धी सौंदर्य के महत्त्व को पहचानने की योग्यता में उन्नति करते हैं। धार्मिक सत्यों के विषयों में हमें आदर भाव रखते हुए ऐसे धार्मिक मेधावी पुरुषों के लेखों पर ध्यान देना चाहिए

1 प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपलब्ध हि विषयभूते प्रामाण्यं न प्रत्यक्षादिविषये (भगवद्गीता पर शांकरभाष्य 18 66)। अनातनापन हि शास्त्रम्।

2 आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्त्य सर्वे वेदास्त आरभ्य ते (शांकरभाष्य प्रस्तावना)।

3 अविद्याकल्पितभेदनिवृत्ति (शांकरभाष्य 1 1 4)। देखें भगवद्गीता पर शांकरभाष्य 2 18। तुलना कीजिए प्लाटिनस ईश्वर का निबन्धन तो आणी के द्वारा और न चैरम्बद्ध विचार परामर्श के द्वारा किया जा सकता है किन्तु तो भी हम वाणी तथा लक्ष का प्रयोग करते हैं इसलिए कि आत्मा को उसकी ओर प्रेरित करें तथा विचार में साक्षात् दर्शन की ओर जान को प्रोत्साहित करें। एने मनुष्य वे समान जो उन व्यक्तियों के लिए जिन्हें ऊपर की ओर के मार्ग पर चलना है उच्च मार्ग का निर्देश करता है। हमारे आदर्श तो पड़च वही तब है जहाँ तब कि गतस्थ मार्ग का सम्बन्ध है किन्तु साक्षात्कार तब पहुँचना उनका अपना कार्य है' एनीटस 6 9 4 केयड ग्रीक थियालाजी चण्ड 2 पृष्ठ 237)।

4 शांकरभाष्य माण्डूक्य उपनिषद् पर 2 7।

5 वही।

6 यहाँ।

7 आत्मैव अनानुहानि।

8 शांकरभाष्य 2 3 41। देखें कठोपनिषद् 2 22। द्यूत्तन व मन म यही विषय है जबकि वह शरीर के ऊपर ईश्वर पानविषयक पक्षपात रखन का आगेप लगाता है। देखें द्यूत्तन सिन्धु आफ दि वेदात् पृष्ठ 86 87।

जिन्होंने विद्वांस तथा भक्तिभावपूर्वक अपनी आध्यात्मिक श्रेष्ठता को प्राप्त करने के लिए प्रयत्न किया है। अन्तिम सम्मति की प्रतिद्वन्द्विता में प्रथम सम्मति को खड़ा करने से कोई लाभ नहीं। "एक ऐसे विषय के लिए जिसका ज्ञान पवित्र परम्परा से होना चाहिए, केवल चिन्तनमात्र का उद्घरण न दिया जाना चाहिए, क्योंकि ऐसे विचार जिनका आधार परम्परा में न पाया जाता हो और जो केवलमात्र मनुष्यों की उत्प्रेक्षा (कल्पना) ही के ऊपर आधारित हैं स्थायी नहीं होते क्योंकि इस प्रकार की कल्पना के पीछे किसी प्रकार का नियन्त्रण नहीं रहता।" यदि हम केवल विचार के ऊपर निर्भर करें तो हमें जगत् के विषय में, अपने अस्तित्व के विषय में तथा भविष्य के विषय में भी समय व्यर्थ होना और समस्त जीवन ही मग्न में परिणत हो जाएगा। किन्तु चूँकि हमें अवश्य ही अपनी परिस्थिति के ऊपर आधारित होना चाहिए नहीं तो वह हमारा विनाश कर देगी। इसलिए हमारे अन्दर की शक्ति हमें बलात् विश्वास करने की ओर प्रेरित करती है। ऐसी आध्यात्मिक अन्तःप्रेरणाएँ हैं जिनकी तर्कों के आधार पर उपेक्षा नहीं की जा सकती। निषेधात्मक आधार पर कोई जीवित नहीं रह सकता। शंकर का क्रमबद्ध दर्शन ज्ञान के द्वारा हमारा भ्रम निवारण करना है और यह प्रतिपादित करना है कि तर्कशास्त्र अपने-आपमें हमें संशयवाद की ओर ले जाता है। हम मान लेते हैं कि इस संसार में विवेक भी है और धार्मिकता भी है। हम बिना इसके अर्थपूर्ण स्रोतों के भी मसार को एक पूर्ण इकाई मान लेते हैं। हम इसे धारणा ही कहेंगे क्योंकि हमें यह आभा नहीं है कि हम कभी दृश्यमान अव्यवस्था की पृष्ठभूमि में नित्य व्यवस्था की खोज करने में सफल हो सकेंगे। ईश्वररूपी दैवीय अस्तित्व की पर्याप्तता को स्वीकार कर लेने से हमारे जीवन में समृद्धि तथा सुरक्षा का भाव आता है।¹ इसके अतिरिक्त सत्य² को एक समान³, विरोध-रहित⁴ तथा सार्वभौम रूप में मान्य होना ही चाहिए। यद्यपि विचार के निर्णयों को इस प्रकार से मान्य नहीं ठहराया जाता। किन्तु "वेद ज्ञान के स्वरूप नित्य हैं, इनका प्रतिपाद्य विषय परिपक्व है और इनके द्वारा प्राप्त पूर्ण ज्ञान मूल, वर्तमान तथा भविष्यत् की समस्त कल्पनाओं द्वारा भी विपरीत नहीं ठहराया जा सकता।" केवल तर्क एक औपचारिक प्रक्रिया है। तर्क जिन निर्णयों पर पहुँचता है वे उस साध्यपक्ष के ऊपर निर्भर करते हैं जिनको लेकर यह आगे बढ़ता है और शंकर इस पर बल देते हैं कि धर्मशास्त्रों में अभिलिखित धार्मिक अनुभव को धर्मसम्बन्धी दर्शन के अन्तर्गत तर्कों का आधार बनना चाहिए। तर्क से शंकर का तात्पर्य उस तर्क से है जिस पर इतिहास की शिक्षाओं ने कोई नियन्त्रण नहीं लगाया हो। इस प्रकार का व्यक्तिगत तर्क सत्य की स्थापना की ओर हमें नहीं ले जा सकता क्योंकि ज्ञान-ग्रहण की शक्ति में असंख्य

1 आश्वमेधाय, 2 3, 11। यही कारण है कि कथित व कथाव संवे जाने हुए विचारकों की सम्मति में भी प्रत्यः परस्पर विरोध पाया जाता है। तुलना कीजिए, कुमारिल : "चित्ते ही कुशल तार्किक क्यों न हों उनके द्वारा अत्यन्त सावधानी के साथ अनुमान किए गए विषय की व्याख्या अन्य अधिकतर कुशल तार्किकों द्वारा अन्य प्रकार से की जाती है।"

2 "मनुष्यों को अपने साथ अन्य जन्म के सम्बन्ध का ज्ञान न तो प्रत्यक्ष और न अनुमान के द्वारा ही हो सकता है और न ही मृत्यु के पश्चात् आत्मा के अस्तित्व के विषय में ज्ञान हो सकता है इसलिए दुनि के रूप में ईश्वरीय ज्ञान की आवश्यकता है" (आश्वमेधाय, बृहदारण्यक उपनिषद् पर, प्रस्तावना)।

3 सम्यग्ज्ञान।

4 एकरूपम्।

5 पुरपात्रां विप्रतिपत्तिरनुपपन्ना।

प्रकार की विविधता रहती है।¹ श्रुति में आत्म-सम्बन्धी सत्यो का प्रतिपादन किया गया है जिन्होंने मनुष्य जाति के अधिकांश भाग के सहजबोवो का मन्तोष प्रदान किया गया है। इसके अन्दर मनुष्यजाति के परम्परागत परिपक्व विचारो का समावेश है जिनमें विचार की अपेक्षा आत्मा के जीवन का वर्णन अधिक है और हममें से उन व्यक्तियों के लिए जो उस जीवन में भाग नहीं लेते वे अभिलिखित अनुभव बहुत महत्त्व के हैं।²

शंकर धर्मशास्त्र के विचारो की तक द्वारा परीक्षा की आवश्यकता को स्वीकार करते हैं। जहाँ कहीं भी उन्हें अवसर मिला उन्होंने धर्मशास्त्र के कथनों को विवेकबुद्धि की युक्तियों द्वारा समर्थन करने का प्रयत्न किया है।³ ऐसा तर्क जो अनुभव का सहायक होकर कार्य करता है शंकर को अभिमत है।⁴ उनके लिए तर्क एक साक्षात्कार साधक है जिसका प्रयोग अपरिचित धारणाओं के विरुद्ध किया जाता है और तर्क एक रचनात्मक तत्त्व भी है जो सत्य सम्बन्धी सत्यो का चुनाव करता तथा उनमें ऊपर बल देता है।⁵ ऐसे व्यक्ति भी जिनमें निर्णय करने की शक्ति नहीं है बिना किसी तर्क के किसी विशेष परम्परा का आश्रय नहीं लेते।⁶

अनुभव एक ऐसी महत्त्वपूर्ण आध्यात्मिक अनुभूति है जिसका उपदेश केवल कल्पना की भाषा द्वारा हो सकता है और एकमात्र श्रुति ही इसका लिखित संहिताग्रन्थ है। अनुभव की पृष्ठभूमि के बिना श्रुति का कथन अथवाहीन केवल शब्दमात्र है।⁷ ऐसे मन्त्र जिनके अन्दर निन्दा अथवा स्तुति (अर्थवाद) है और जिनका कोई स्वतन्त्र तात्पर्य नहीं है विविधावस्थाओं के समर्थन में सहायक होते हैं और वे प्रत्यक्षज्ञान से श्रेष्ठ नहीं हैं। ऐसे मन्त्र जो यथार्थसत्ता के स्वरूप का वर्णन करते हैं प्रामाणिक हैं।⁸ निःसन्देह श्रुति को अनुभव के अनुकूल होना चाहिए और वह अनुभव को अतिरूपण नहीं कर सकती। वाचस्पति का कहना है 'सहस्र श्रुतिवाक्य भी घड़े को कपड़ा नहीं बना

1 कस्यचित् क्वचित् पक्षपाते सति पुरुषमतिवैकल्येन सत्त्वाद्यवस्था न प्रसंगात् (शंकरभाष्य 2. 1. 1)।

2 शंकरभाष्य 2. 1. 11 2. 3. 1 1. 2. 2।

3 देखें शंकरभाष्य गौडपाद की कारिका पर 3. 27। गौडपाद की कारिका क 3. 1 के ऊपर भाष्य करते हुए शंकर कहते हैं 'यह प्रश्न किया गया है कि क्या केवल श्रुति ही माक्षा का आधार पर अद्वैत सिद्धांत का मित्र मान लिया गया है और यह कि तर्क सम्भवतः इसका प्रत्यक्ष का आधार पर निष्पन्न करने में दिवा सकता और इस अध्याय में दिखाया गया है कि निम्न प्रकार अद्वैत की सिद्धि तर्क के द्वारा भी हो सकती है। तब का ईश्वरीय ज्ञान का साथ क्या संबंध है? हम विषय पर अधिक पूर्ण विचार विमर्श के लिए श्री योगेन्द्रगुरुज्य अख्यर के दो सख सस्कृत रिमन्त्र जुलाई 1915 और इण्डियन फिलसफिकल रिव्यू अप्रैल 1918 में तथा एल्. मूधनारामयन का मूल समीक्षा मंत्र आदेशवाद तथा अद्वैत यद्वात मैसूर यूनिवर्सिटी मगज़ीन 'नवम्बर 1919 में देखें।

4 शांकरभाष्य 2. 1. 6 2. 1. 11।

5 शंकरभाष्य 2. 1. 4 37 2. 2. 41 2. 4. 12।

6 शंकरभाष्य 2. 1. 1।

7 तब श्रुतिभाष्य श्रवण की साक्षा की अपेक्षा श्रवण नहीं है किन्तु वहाँ प्रति जिनका निर्मित तात्पर्य है अर्थ है। तात्पर्यवती श्रुति प्रत्यक्षात् चलवती न श्रुतिमात्रम् (भाष्यते) सिद्धांत नगण्यम्)।

8 विवरण का शंकर शास्त्री के इस मत का विरोध करता है इस आधार पर कि 'वस्तुन तात्पर्य का अस्तित्व निर्दोष समीचीन नहीं है और यदि अपने 'प' में 'तात्पर्य' का अर्थ वाच्यता को माना जाये तो 'तात्पर्य' यह निर्णय है और इसका स्वप्न भी ऐसा है कि इसका ऊपर मत - निश्चय के लिए और कोई वाच्यता नहीं है।

सकते।¹ इसी प्रकार धार्मिक विचार-विमर्श के लिए धर्मशास्त्र के कथनों का अन्तर्दृष्टि द्वारा जाने गए तथ्यों के अनुकूल होना आवश्यक है। सबसे उच्चकोटि का प्रमाण प्रत्यक्ष है, चाहे ये आध्यात्मिक हो अथवा ऐन्द्रिक, और उसे इस योग्य भी होना चाहिए कि निदिक्षित अवस्थाओं के अनुसार इसका हम भी अनुभव कर सकें। श्रुति का प्रामाण्य भी इसी सत्य के आधार पर माना गया है कि यह केवल अनुभव का ही आख्यान है और चकि अनुभव आत्मपरिचयरूप होता है इसलिए वेदों को स्वतः प्रमाण कहा गया है, जिन्हें याहूर से किसी के समर्थन की आवश्यकता नहीं है।² इसलिए वेदों में वे सत्य हैं जिनकी खोज मनुष्य अपनी शक्तियों का उपयोग करके भी कर सकता है, यद्यपि यह हमारे लिए एक लाभप्रद विषय है कि वे ईश्वर प्रदत्त हैं, क्योंकि हम देखते हैं कि तब मनुष्यों को इतना माहुर, समय तथा साधन प्राप्त नहीं हैं कि वे इस प्रकार के उद्योग की कठिनाइयों का सामना कर सकें।

23. परा तथा अपरा विद्या

परमसत्य का नाम परा विद्या है। इसकी विषयवस्तु है आत्मा का एकरव तथा उसीकी एकमात्र यथार्थसत्ता। यदि ताकिक साधनों के द्वारा हम परमयथार्थता का वर्णन करने का प्रयत्न करें तो हमें अगत्या कल्पना तथा प्रतीक का प्रयोग करना होगा। वेदों में हमें सत्य की सबसे उच्चश्रेणी की सन्निकटता मिलती है। व्यावहारिक सत्य अथवा अपरा विद्या सर्वथा असत्य नहीं है। यह वह सत्य है जो सांसारिक-चैतन्य के दृष्टिकोण से देखा जाता है।³ वेश, काल तथा कारणकार्यभाय से आवद्ध यह ससार अन्तिम नहीं है किन्तु हमारे अपने ज्ञान की श्रेणी से सम्बन्ध रखता है। इसका अस्तित्व हमारे आशिक ज्ञान के कारण है और उस सीमा तक जहां तक हमारा ज्ञान आशिक है इसका विषय अमूर्त भावात्मक है। उच्च स्तर के एकेश्वरवाद-सम्बन्धी विचार तथा निम्नस्तर के बहुत्व सम्बन्धी विचार एक समान अर्थ में सत्य नहीं हो सकते। शकर इस कठिन समस्या का हल निम्नस्तर के बहुत्व-सम्बन्धी विचार को उच्च स्तर के विचार से गिरावट का रूप देकर करते हैं।

निम्नस्तर का ज्ञान (अपरा विद्या) मायारूप या भ्रमात्मक नहीं है अपितु केवल सापेक्ष है। अन्यथा, शकर का परिष्कृत और उत्साह से भरा विचार-विमर्श अपरा विद्या के विषय में अन्तर्गत के कारण हास्यास्पद सीमा तक पहुंच जाएगा। वे स्वीकार करते हैं कि अपरा विद्या अन्त में जाकर हमें परा विद्या तक पहुंचा देती है। "इस श्रुति में मूर्तिरचनाविषयक विवरण का अन्तिम उद्देश्य, जिसे अविद्या स्वीकार करती है, शिक्षाएं हैं जो ब्रह्म को यथार्थ आत्मा बतलाती हैं। इसे भूलना न चाहिए।"⁴ अतीन्द्रिय निरपेक्षतावाद जब मनुष्य के मस्तिष्क रूपी कारखाने में से गुजरता है तब एक व्यावहारिक अस्तित्ववाद बन जाता है जो तब तक ही सत्य है जब तक कि सत्यज्ञान का उदय नहीं होता, जैसे स्वप्नावस्था की वस्तुएं तब तक सत्य हैं जब तक कि जाग्रत अवस्था नहीं

1 नृणां गमाः गृह्यमपि षट् पटवितुम् ईष्टे (भामती, प्रस्तावना)।

2 प्रामाण्य निरपेक्षम्।

3 तुलना कीजिए, द्यूमन : "यदि ठीक-ठीक विचार किया जाए तो प्रतीत होगा कि यह अपरा विद्या व्यावहारिक रूप में अध्यात्म विद्या ही है, अर्थात् विद्या जिस रूप में अविद्या के दृष्टिकोण से विचार करने पर हमें प्रतीत होती है" ('द्यूमन सिस्टम ऑफ दि वेदान्त', पृष्ठ 100)।

4 'द्यूमनस सिस्टम ऑफ दि वेदान्त', पृष्ठ 106।

जा जाती।¹

अविद्या अथवा सीमित विचार यथार्थसत्ता को अपना सादृश्य प्रदान करते हैं जो विचार के क्षेत्र से परे है। यह हमें इस परिणाम पर पहुँचाता है कि इसका सत्य सापेक्ष है और प्रत्यक्ष रूप में यह यथार्थसत्ता के स्वरूप को ग्रहण नहीं कर सकता।² जहाँ एक साधारण रहस्यवादी योगी भेदों से ऊपर उठने का प्रयत्न करता है और अपने-आपको तथा अपनी खोज के विषय को भी अज्ञानरूपी भेघ में खो देता है, शंकर हमारे सम्मुख कुछ दार्शनिक कठिनाइयाँ उपस्थित करते हैं और हमें बतलाते हैं कि ये एक ओष्ठ अन्तर्दृष्टि की सम्भावना की ओर संकेत करती हैं जिसके लिए वह सब प्रकाशस्वरूप है जो वैशेषी और बुद्धि के लिए अघकारमय है। वेदों में, जिन्हें प्रामाणिक माना जाता है, शंकर के अनुसार अपरा तथा परा विद्या दोनों ही हैं। वेद एक अद्वितीय सद्भा का वर्णन करते हैं तथा बहुत्वपूर्ण विश्व की अथार्थता को भी बताते हैं।

शंकर के दर्शन में हमें तीन प्रकार के अस्तित्व मिलते हैं: (1) पारमार्थिक या परमयथार्थसत्ता, (2) व्यावहारिक सत्ता और (3) प्रातिभासिक या भ्रमात्मक सत्ता। ब्रह्म प्रथमश्रेणी की सत्ता है, देश, काल तथा कारणकाम्य से बद्ध समार दूसरी श्रेणी का है, और कल्पनात्मक पदार्थ जैसे सीप में चादो तीसरी श्रेणी के हैं।³ भ्रमात्मक सत्ता में सार्वभौमिकता नहीं रहती। यह किसी-किसी

1. शंकरभाष्य 2. 1, 14।

2. सुलला कीविए, डामटर मैग्नेट ऐसी अद्वैत विद्या को बोधग्रहण की उपेक्षा करती है कि मन्त्रेष्ट वृषित समझी जाएगी। किन्तु ऐसी भी तर्क का प्रतिपक्ष नहीं किया किन्तु अन्त में तब ने उस उचित कर दिया। किन्तु अद्वैत विद्या वह वस्तु है जिसका प्रारम्भ बोधग्रहण में वृद्धिकोण से होता है और वह उससे फैलत उसी अवस्था में पुनः होगे है जब कि तब वृद्धिकोण निरपेक्ष रहा प्रतीत होता किन्तु अपने से परे किसी वस्तु को कल्पना करता है। निम्नलिखित की पार करवा उसकी उपेक्षा करवा नहीं है। ('हीमजियन कारमोनाजी' पृष्ठ 292)। स्थितियों ने अनुपात तथा 'माहतिमा इन्द्रिय' के मध्य भेद किया है। वह ज्ञान के तीन प्रकार मानता है। (1) एक वह जो कल्पनाशय है जो फैलत सम्मति प्रगट करता है। इनमें समस्त अपर्याप्त तथा सुदिष्ट विचार आते हैं। वह भ्रमात्मक ज्ञान का भी आविर्भाव है। (2) तर्क जो हमें शाश्वत विचार तथा ज्ञान के ज्ञान की प्रदान करता है और जो 'वस्तुओं की अनुकूलताओं भेदों तथा विरोधों को ग्रहण करने' का प्रयत्न करता है ('एषित', पृष्ठ 2 पृष्ठ 29 स्मृतिवत्)। जहाँ एक ओर एक ओर तर्क के अतिरिक्त अनुभव के विचार का कारण दृष्टना होती है वह दूसरी ओर एक वैज्ञानिक के प्रचलित ज्ञान का कारण बन होता है। (3) संसर्ग में दार्शनिक भेद का प्रयोग कलापूर्ण अन्तर्ज्ञान और रचनाशील समारणित है। इसका विषय है व्यक्ति। जो भी शंकर इस बोध ने विचारकों ने सबसे अधिक भेदों की माह विस्तार है। शेषों ही महान् पारमार्थिक अथार्थवादी के किन्हीं अपने विचारों में वृत्तकाय की प्रमुख पृष्ठियों का वर्णन किया। दोनों में ज्ञान के दो विभाग किए गए हैं उपरत तथा निम्नतम (परा तथा अपरा), जिनमें पराविद्या के ज्ञान का अन्त है निरपेक्ष सत्ता अपना आविर्भाव तथा निम्नतम एवं अपरा विद्या के ज्ञान का अन्त है आभासमात्र प्राप्त। यह स्वीकार करते हुए कि सत्तात्वात् ऊपर के प्रतीति एवं धर्मगत में कहीं दूर है दोनों ही हमें यह बतलाते हैं कि इसका ग्रहण आत्मा के निजी स्वरूप में पहुँच जाने पर ही सकता है। दोनों ही अज्ञान में निश्चय रहते हैं जिसके द्वारा हम सत्तात्वात् के प्रतीति एवं का साक्षात् होता है।

3. वेदान्त परिणामः। अद्वैत की कुछ अर्थाचीन पृष्ठकों में दृष्ट भेद का प्रमाण ज्ञान के लिए भी दिया जाता है। द्वावर्धकिक में यह कहा गया है कि न्यूनित्वहीन चैतन्य अपने उप-महामहः से परिमित ही यथार्थ अज्ञान है, जब वह अपने अन्तर नृत्य तथा निजामीयता कारण कर वेत है और इन्द्रियों तथा अन्त करण से अपने को परिमित कर जाता है तो बड़ी व्यावहारिक अज्ञान है, प्रतीति एवं बोध समारणित है कि इसका स्वप्न घरीर तथा चैतन्य से सब इमीके है। (सिद्धान्तेश तत्रह, 1)।

अवमर पर उदय होती है। इसमें क्रियात्मक क्षमता नहीं है। प्रतीतिरूप सत्ता का भ्रमात्मक भाव इसके अधिष्ठान के प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाने पर नष्ट हो जाता है। व्यावहारिक अस्तित्व-सम्बन्धी भूल जब इसके आधारस्वरूप ब्रह्म का साक्षात् हो जाता है तो स्वयं नष्ट हो जाती है। मिथ्या तथा स्वप्नजगत् की अपेक्षा व्यावहारिक-जगत् में उच्चतम कोटि का सत्य विद्यमान है। यह आत्माओं का जगत् है, उनकी परिस्थिति तथा प्रभु है, किन्तु यथार्थ में इसका मूल एकमात्र ब्रह्म मे है।¹ यह स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि आनुभविक आत्मा तथा व्यावहारिक जगत् दोनों ही यथार्थता की एक ही कोटि में हैं। व्यावहारिक जगत् भ्रातिरूप नहीं है क्योंकि इसका निर्माण आनुभविक अहंभाव के विचारों से ही हुआ है। देश में अवस्थित बाह्य जगत् का अस्तित्व आनुभविक आत्मा तथा इसके विचारों से स्वतन्त्र है। ये दो व्यावहारिक क्षेत्र आत्माओं तथा पदार्थों के एक-दूसरे के साथ कारण-कार्य सम्बन्ध में रहते हैं। व्यावहारिक अहं के रूप में जो हम हम ससार में पाते हैं वह यह है कि उसे हमने अतीन्द्रिय विषयी के रूप में वहाँ रखा है।

24. शंकर के सिद्धान्त और कुछ पादचात्य विचारों की तुलना

शंकर के ज्ञानविषयक सिद्धान्त की तुलना प्रायः काण्ट के सिद्धान्त के साथ की जाती है।² किन्तु इन दोनों में जहाँ अद्भुत समानताएँ हैं वहाँ बहुत दूर तक भेद भी है। काण्ट के समान शंकर भी ज्ञान की सम्भावनात्मक समस्या को व्यवस्थित बनाते हैं यहाँ तक कि आत्मविषयक ज्ञान के लिए भी व्यवस्था का निर्माण करते हैं और दार्शनिक जिज्ञासा में इसे प्रमुख स्थान देते हैं। ये दोनों विचारक आनुभविक जगत् को प्रतीतिरूप मानते हैं और मानवीय मस्तिष्क की रचना को इस सीमितता का कारण बताते हैं। मनुष्य के बोधात्मक यन्त्र की परीक्षा करने के बाद काण्ट इस परिणाम पर पहुँचता है कि मनुष्य के लिए अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करना असम्भव है क्योंकि जो कुछ भी ज्ञान का विषय बनता है वह देश, काल की आकृतियों तथा बोधग्रहण की श्रेणियों के अन्दर आवद्ध है जिनमें प्रधान है कारणकार्यभाव। यथार्थसत्ता के सत्त्व को हम नहीं जानते, हमें जिसका ज्ञान प्राप्त होता है वह उसका केवल आभासमात्र है। शंकर के अनुसार यह हमारी दृष्टि का एक बहुत बड़ा दोष है जिसके कारण जो वस्तुतः एक है उसको हम अनेक के रूप में देखते हैं। पर्याप्तमात्रा में असद्भासता के कारण हमारी तात्त्विक क्रियाशीलता हमें प्रतीतिरूप जगत् की ओर बलात् ठेलती है जो सदा के लिए हमारे तथा यथार्थसत्ता के मध्य में अपना स्थान बनाए हुए है। शंकर और काण्ट दोनों ही ज्ञान की उपाधियों के प्रदन को आनुभविक विधि की अपेक्षा समीक्षात्मक विधि से हल करते हैं। शंकर ने काण्ट की भूल से अपने को बचा लिया जिसने अनुभव के तात्त्विक सकेतों को अनुभव की पूर्वरूप उपाधियाँ न मानकर यह घोषणा की कि व्यवहारातीत जगत् के पदार्थ अपने-आपमें

1 तुलना कीजिए, माण्डूक्योपनिषद् पर शंकरभाष्य के सम्बन्ध में आनन्दगिरि की टीका— ब्रह्मण्येव जीवो जगत् ईश्वरश्चेति सर्वं तात्त्विकम् सम्भवति।

2 प्लाटिनिज् के रहस्यवादी आदर्शवाद का बहुत-सा सार भारतीय विचार से लिया गया है। हम जानते हैं कि प्लाटिनिज् सप्ताद् गाडियन (सिकन्दर) के साथ अपने प्रचार के सिलसिले में पूर्वीय देशों में आया था और उस समय वह भारतीय आदर्शवादियों के सम्पर्क में आया होगा।

यथार्थ हैं। शंकर का लक्ष्य यह था कि वे अनुभव के क्षेत्र में अन्तर्निहित सिद्धान्त को खोज निकालें न कि उपमे परे के जगत को। किन्तु इस विषय में दोनों एकमत हैं कि यदि तार्किक बुद्धि अपने को यथार्थता का निर्माण करने वाली समझती है तो वह सत्य की प्राप्ति के अधिकार से वंचित हो जाती है, और जैसा कि काण्ट का कहना है, यह भ्रांति की एक अन्तर्निहित शक्ति के रूप में परिणत हो जाती है। शंकर और काण्ट मनोवाद का खण्डन करते हैं। डेस्कार्ट के विपरीत, जो हमारे अपने अस्तित्व सम्बन्धी ज्ञान, जो साक्षात् (अव्यवहित) तथा सहायरहित है, तथा बाह्यविषयी के ज्ञान के मध्य भेद करता है, जो अनुमानजन्य तथा समस्यापूर्ण है, काण्ट का तर्क है कि बाह्य जगत् का ज्ञान भी हमारे लिए उसका ही प्रत्यक्ष (अव्यवहित) तथा निश्चित है जितना कि हमारा आत्म-विषयक ज्ञान है। काण्ट बर्कले के विषयविज्ञानवाद का अपने 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन' नामक ग्रन्थ के दूसरे संस्करण के 'आदर्शवाद का खण्डन' नामक प्रसिद्ध अध्याय में खण्डन करता है। 'मगर किन्तु अनुभविक रूप से निर्णीत मेरे अपने अस्तित्व की चेतनाता यह सिद्ध करती है कि बाह्य पदार्थों का अस्तित्व देश के अन्दर है।" किन्तु यदि यथार्थसत्ता से हमारा तात्पर्य ऐसी सत्ता से है कि जिसका विचार चेतनता से स्वतन्त्र रूप में विद्यमान सम्भक्त किया जा सके और जिसका सम्बन्ध किसी ज्ञान से न हो तब शंकर के अनुसार न तो यह व्यावहारिक आत्मा, जिससे हम परिचित हैं, न ही यह बाह्यजगत्, जिसका हमें ज्ञान है, यथार्थ हैं। और काण्ट कहता है कि अनुभवगम्य सब पदार्थ प्रतीतिमान हैं, तात्त्विक नहीं हैं।¹ दूसरी ओर यदि यथार्थसत्ता से हमारा तात्पर्य अनुभव की ऐसी सामग्री से हो जिमपर निर्भर किया जा सके तब व्यावहारिक आत्मा तथा बाह्य जगत् दोनों ही यथार्थ हैं और दोनों एक ही श्रेणी के हैं। परिमित शक्तिवाली आत्मा तथा यह जगत यथार्थ अथवा अयथार्थ है और यह इस बात के ऊपर निर्भर करता है कि हम यथार्थ का क्या तात्पर्य समझते हैं। जहाँ काण्ट वस्तुओं के अपने आपमें अनेकत्व में विश्वास करता है, शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि आधारभूत यथार्थता एक ही है। इस विषय में शंकर का विचार काण्ट की अपेक्षा अधिक दार्शनिक है जो अनुचितरूप में जगत् के भेदों को वस्तुओं की निजी सत्ता के क्षेत्र में ले आता है।

शंकर काण्ट की भांति भाव (आशय) तथा बोधग्रहण के बीच कोई स्पष्ट विभाजक रेखा नहीं खींचते और न वे यह विश्वास ही करते हैं कि हमारी बुद्धि के तत्त्वों में ठोस तथ्यों को प्रस्तुत करने की शक्ति नहीं है। काण्ट के अनुसार प्रत्यक्ष का असम्बद्ध वाक्यविन्यास ही, जिसे ज्ञान नहीं कहा जा सकता, हमारे सामने प्रस्तुत होता है। इसमें से जिस वस्तु का हम अपने वर्गविभाग के द्वारा निमाण करते हैं और जिसमें आवश्यकता तथा व्याप्ति बाहर से आकर जुड़ जाती है वही ज्ञान है। शंकर के दर्शन में मानसिक रचना तथा प्रस्तुत तथ्य में कोई विरोध नहीं है। ये दोनों ही एक दूसरे के अनुकूल हैं। यही भेद शंकर तथा ब्रैडले में भी है। शंकर यह नहीं कहते कि वास्तविक सार्वत्रिक सचेतना में हमें 'वह' का अनुभव होता है और यह कि विचार का आधार 'वया' को 'वह' से पृथक् करने की दोषपूर्ण कल्पना है। इसका परिणाम यह होता है कि हम फिर से 'वह' को केवल विचार रूप उपस्थिति के द्वारा अपने ध्यान में नहीं ला सकते। और न प्लेटो के प्रसिद्ध अरस्तु द्वारा किए गए इस आरोप के साथ ही शंकर अपनी सहस्रति प्रकट कर सकते हैं कि यदि इन्द्रियो द्वारा प्राप्त ज्ञान बुद्धिगम्य नहीं है तब विचार हमें इन्द्रियग्राह्य जगत् को समझने में सहायक नहीं हो सकते। शंकर की दृष्टि में इन्द्रियग्राह्य बुद्धिग्राह्य में न्यूनतम

है और बुद्धिगम्य इन्द्रियगक का सम्यक् ज्ञान प्राप्त करने में हमें सहायता प्रदान करता है, यद्यपि उनके मन में बुद्धिगम्य भी यथार्थ से न्यूनतम कोटि का है। वे यथार्थ को इन्द्रिय-ग्राह्य से और बुद्धिग्राह्य से भी पृथक् करते हैं और उनका मत है कि इन्द्रियगम्य की अपेक्षा बुद्धिगम्य यथार्थसत्ता के अधिक सन्निकट है।

कही-कही शंकर के सिद्धान्त की तुलना एम० वर्गसा के सिद्धान्त के साथ की जाती है जिसका तर्क है कि मनुष्य में चैतन्य का विकास हुआ है। अमीबा (आद्यजीव) से ऊपर की ओर उठने में एक लम्बा समय लगा है। मनुष्य के विकास की प्रक्रिया में उन प्राणियों की अनेक प्रकार की अन्तर्निहित चेतनता का दमन हुआ है। हम जो आज हैं, हमें इस स्थिति तक पहुँचने के लिए बहुत अधिक मूल्य चुकाना पड़ा है। यद्यपि हमारे तार्किक मस्तिष्कों की उपयोगिता क्रियात्मक उद्देश्य की पूर्ति के लिए है, तो भी यह कल्पना करना अयुक्तियुक्त है कि अब जो कुछ हम हैं उसमें हमारा सम्पूर्ण अस्तित्व विलीन हो गया। इस जगत् में भी हमें मेधावी तथा अन्तर्दृष्टि सम्पन्न ऐसे मनुष्य मिलते हैं जिनके अन्दर प्रसूत शक्तियाँ उत्तेजना पाकर जीवन में प्रकट होती हैं। शंकर वर्गसा के इस मत से सहमत नहीं होंगे कि बुद्धि जीवन के प्रवाह को छिन्न-भिन्न कर देती है और यह कि अन्तर्विहीन गत्यात्मक प्रक्रिया को बुद्धि एक स्थिर विषय अथवा ज्यामितीय गुणोत्तर श्रेणी के रूप में परिणत कर देती है। बुद्धि केवल यथार्थता का अवयव विच्छेद ही नहीं करती अपितु उसका फिर से निर्माण कर देने का भी प्रयास करती है। अपने व्यापारी में हमके विश्लेषणात्मक तथा संश्लेषणात्मक दोनों ही रूप हैं। विचार सम्भाव्य घटना को विधान में परिणत कर देता है। यह केवल यथार्थता को भिन्न-भिन्न भागों में विभक्त ही नहीं करता अपितु देश, काल तथा कारणकार्यभाव के द्वारा एकत्व के बन्धनों में सभालकर ग्रहण किए रहता है। ठोस आनुभविक जीवन के लिए हमारी बुद्धि सर्वथा पर्याप्त है। इतना ही नहीं अपितु एक-दूसरे के लिए उनका निर्माण हुआ है और ये एक ही प्रक्रिया की समानान्तर अभिव्यक्तियाँ हैं। यदि शंकर बुद्धि को मनुष्य के चैतन्य की सर्वोच्चवृत्ति नहीं मानते तो इसलिए कि अपने-आपमें पूर्ण होने पर भी बुद्धि-जगत् हमारे आगे एक समस्या उपस्थित कर देता है। तार्किक दृष्टि से जो पूर्ण जगत् है जीवन तथा अनुभव जगत् के लिए पूर्ण नहीं है। यही कारण है कि शंकर इसे अन्तिम या सुनिश्चित नहीं मानते। उनको दृष्टि में केवल गणितविद्या ही भावात्मक अमूर्त नहीं है किन्तु समस्त ज्ञान अर्थात्—इतिहास, कला, नीतिशास्त्र और धर्म भी उसी कोटि में हैं क्योंकि ये सब द्वैतपरक दृष्टिकोण की धारणा को पूर्व से ही मान लेते हैं। शंकर इस विचार से कि बुद्धि विश्लेषण तथा पृथक्भाव का उपयोग करती है इसे दोषपूर्ण नहीं ठहराते। वे इसकी मूर्तता को स्वीकार करते हैं और फिर भी इसे असन्तोषप्रद मानते हैं। जब हम सरल तत्त्वों से मयुक्त पदार्थों के वर्गों की ओर आते हैं और तर्क के द्वारा एक सर्वव्यापक व्यक्तित्व (ईश्वर) तक पहुँचते हैं, जिसका अस्तित्व इस विश्व में व्यक्त हो रहा है, तो शंकर अनुभव करते हैं कि हमारे तर्कशास्त्र ने मूर्तता का रूप धारण कर लिया। विचार की विजय, ठोस पदार्थ की विजय है किन्तु अत्यन्त ठोस विचार भी इन अर्थों में भावात्मक ही है कि यह यथार्थसत्ता को उसके वास्तविक रूप में समझने में अग्रगण्य है। हम जितना ही ऊपर की दिशा में विचार करेंगे हमारा ज्ञान उतना ही उत्कृष्ट होगा तो भी सर्वोच्च श्रेणी का विचार पूर्ण सत्य नहीं है। यथार्थसत्ता की खोज में बुद्धि की सहायता से आगे-आगे और ऊपर की ओर बल देने पर हम ऐसी यथार्थसत्ता तक पहुँचते हैं जो पूर्ण, समृद्ध तथा अगाध प्रतीत होती है। यह ईश्वर है और यही एकमात्र साधन है जिसके द्वारा निश्चित विचार के स्तर पर ब्रह्म का चिन्तन व मनन किया जा सकता है। किन्तु ईश्वर सर्वोच्च ब्रह्म नहीं

है क्योंकि ईश्वर का एकत्व बुद्धिमय्य नहीं है।

पाश्चात्य विचारको मे से ब्रैडले सबसे अधिक शकर के निकट है यद्यपि दोनों के बीच सिद्धान्त विषयक मौलिक भेद है। ब्रैडले अपने 'अपीयरेंस एण्ड रियैलिटी' नामक ग्रन्थ के पहले भाग में मानवीय ज्ञान की अवधियों के सिद्धान्त का, मुख्य और गौण गुणों, द्रव्य तथा गुण, गुणों तथा सम्बन्धों में परस्पर भिन्नता की तीक्ष्ण तथा सूक्ष्म समालोचना के द्वारा, परिष्कार करता है। यह उसका निश्चित विश्वास है कि विचार के द्वारा कभी भी यथार्थसत्ता का ग्रहण नहीं हो सकता। 'क्या' और 'वह' को पृथक्-पृथक् करके यह अपने लक्ष्य तक नहीं पहुँच सकता अर्थात् यथार्थसत्ता के रहस्य को पुनः प्राप्त नहीं कर सकता। ब्रैडले के अनुसार उदाहरण के रूप में, जब हमें, नीले रंग की सवेदना होती है तब 'वह' का भी ज्ञान होता है, जो वस्तुतः उपस्थित है और एक 'क्या' का भी अनुभव होता है जो यह विशेष गुण है जिससे इसकी पहचान होती है। साक्षात् (अव्ययहित) बोध ग्रहण में हम दोनों पक्षों में परस्पर भेद से अभिन्न नहीं होते। यह एक 'यह—क्या' है जो प्रक्रिया का वस्तुविषय है जहाँ पर 'यह' का भेद 'क्या' से चैतन्य के अन्दर प्रविष्ट नहीं होता। किसी विषय के निर्णय में हम दोनों में भेद करते हैं अर्थात् विधेय का विषयी से भेद और विधेय को विषयी (ज्ञाता) का गुण बनाते हैं। यह समस्त निर्णयों के विषय में सत्य है। जीवन अथवा यथार्थसत्ता एक ऐसी सवेदना है जिसमें 'वह' और 'क्या' पृथक् नहीं किए जा सकते किन्तु तार्किक चिन्तन सदा भावात्मक होता है इन अर्थों में कि इसका वास्तविक तत्त्वसारवस्तु विषय की प्रक्रिया से मानसिक पार्यवय में है। शकर के मत में 'वह' का 'क्या' से पार्यवय तर्कशास्त्र का अनिवार्य रूप नहीं है उन अर्थों में जिनमें ब्रैडले इसे लेता है। और न वह यही कहता है कि यथार्थसत्ता जो परामर्श का विषय है स्वयं सवेदनारूप तथ्य में हमारे सम्मुख प्रस्तुत की जाती है। यह मान भी लिया जाए कि ज्ञान में विचार मनोवैज्ञानिक प्रतिकृति नहीं है किन्तु आदर्श वस्तुविषयक है, और यह भी मान लिया जाए कि विचार सम्बन्धी वस्तुविषयक परामर्श यथार्थ-जगत् से सम्बन्ध रखता है तो भी शकर का कहना यह है कि यथार्थ, जिसको विचार-सम्बन्धी वस्तुविषय विशेषरूप से निर्देश करने में प्रवृत्त होता है व्यक्तिविशेष का सवेदनापरक अनुभव नहीं वरन् स्वतन्त्र यथार्थसत्ता है। ज्ञान विषयनिष्ठ गुणों के द्वारा किसी सवेदना अथवा उसके विस्तार की विशिष्टता का वर्णन नहीं करता है किन्तु उसकी विशिष्टता का वर्णन करता है जो यथार्थसत्ता वहाँ प्रकट है, मेरा अथवा मेरी मनोभावनाओं का चाहे जो कुछ भी हो। जब तक हम किसी व्यक्ति अनुभव के स्वरूप के अनुसंधान में रत हैं, हम एक मनोवैज्ञानिक खोज में निरत हैं, किन्तु यह तार्किक प्रयास नहीं है। 'सवेदना' शब्द के उपयोग के कारण ब्रैडले के यहाँ जो मन्दिराश्रय है शकर के यहाँ उसका अभाव है। तो भी उसे यह स्वीकार करना ही होगा कि समस्त परामर्श का यथार्थरूप में ज्ञाता (विषयी) अपने यथार्थरूप में यथार्थसत्ता ही है और विधेय एक ऐसा गुण है जिसे हम इसके साथ सम्बद्ध करते हैं यद्यपि यह इससे कहीं निम्नकोटि का है। इस प्रकार उद्देश्य और विधेय यथार्थसत्ता तथा प्रतीति के अनुकूल हैं। "प्रत्येक परामर्श में अशक्ती उद्देश्य यथार्थसत्ता है जो विधेय से भी अतीत है और विधेय जिसका एक विशेषण है। जब तक 'क्या' 'वह' के साथ मिलकर दोनों एक नहीं हो जाते तब तक हम सत्य तक नहीं पहुँचते और जब ये दोनों मिलकर एक हो जाते हैं तो हमें विचार नहीं मिलता। जैसाकि ब्रैडले ने कहा है, "यदि तुम ऐसे पदार्थ का विधेय बनाते हो जो भिन्न है तो तुम उद्देश्य को ऐसा वर्णन करते हो जैसा कि वह नहीं है, और यदि तुम्हारा विधेय ऐसा है जो भिन्न नहीं है तो तुमने मानो कुछ कहा ही नहीं।" जब

तक हम सोचते हैं कि विधेय उद्देश्य से न्यूनतम है तो प्रतीति भी यथार्थता से न्यून है। शंकर के अनुसार समस्त परामर्श दोषपूर्ण है इसलिए नहीं कि यह 'वह' को 'क्या' से पृथक् करता है किन्तु इसलिए कि विधेय उद्देश्य से भिन्न है और उद्देश्य यथार्थसत्ता है। भेद के बिना विचार सम्भव नहीं है, और भेद के साथ यथार्थसत्ता सम्भव नहीं। ब्रैडले का मत है कि यथार्थसत्ता सामञ्जस्यपूर्ण (सगत) है और इसलिए सत्य को भी सामञ्जस्यपूर्ण होना चाहिए। स्वात्मपूर्णता और संगीत यथार्थसत्ता के लक्षण हैं। शंकर इन्हे सम्भाव्य विधेयो के मूल्यांकन में स्वीकार करते हैं। देश, काल और कारण आदि न तो स्वतः पूर्ण हैं और न सगत ही हैं। वे स्वात्मविरोधी हैं और अपने से दूर तक भी विस्तृत होते हैं। शंकर के निश्चित दृष्टिकोण में सामञ्जस्यपूर्ण सत्य भी यथार्थसत्ता नहीं है। हम यथार्थसत्ता को भी सामञ्जस्यपूर्ण नहीं मान सकते क्योंकि सामञ्जस्य का अर्थ है कि अनेक भाग एक पूर्ण इकाई में परस्पर सम्बद्ध हैं। हिस्सो तथा पूर्ण इकाई का यह भेद व्यावहारिक है जिसका हम इन्द्रियातीत यथार्थसत्ता में आधान कर रहे हैं। सामञ्जस्य के रूप में सत्य की भाग है कि हम ईश्वर के निरपेक्ष अनुभव की पूर्वकल्पना करें जिसके अन्दर समस्त सीमित विषयी तथा विषय एक क्रमबद्ध एकत्व में समाविष्ट हो। शंकर का मत है कि चूँकि जिस एकत्व की हम कल्पना करते हैं वह बुद्धिमय नहीं है, इसमें भी प्रतीति अथवा अयथार्थता का लक्षण पाया जाता है। इस विषय में ब्रैडले का मत स्पष्ट है। हमारे समस्त विचार में 'वह' और 'क्या' परस्पर प्रतिद्वन्द्वी हैं तथा एक-दूसरे के विरोध में काम करते हैं। एकत्व का फिर से स्थापन करना असम्भव है। तर्कशास्त्र नेकनीयती के साथ इस प्रकार की पूर्वधारणा बना लेता है कि इस जगत् के समस्त पार्व एक पूर्ण इकाई से सम्बद्ध हैं, और यह कि परस्पर के भेद केवल प्रतीतिरूप है तथा विधेय और साध्यपक्ष एक ही हैं एवं प्रतीतिरूप पदार्थ यथार्थसत्ता के साथ एकता रखते हैं। ब्रैडले यह धारणा बनाकर चलता है कि तार्किक जगत् में ऐसा कोई भी पदार्थ अपूर्व नहीं है जिसे पर्याप्त परिवर्तनों के साथ यथार्थसत्ता का रूप न माना जा सके। किन्तु वह हमें यह स्पष्ट रूप से नहीं बतलाता कि उस परिवर्तन की अवधि क्या है। जब वह इस प्रकार का कथन करता है कि कोई भी परामर्श सम्भवतः सत्य नहीं हो सकता जब तक कि परामर्श करनेवाले की यथार्थसत्ता नहीं है तो उसका यह कथन पूर्णरूप में तर्कसम्मत है और शंकर भी उसके इस मत से महमत होंगे। ब्रैडले कहता है : "मैं जिस परिणाम पर पहुँचा हूँ वह यह है कि सम्बन्धों के आधार पर विचार करने की विधि अर्थात् ऐसी कोई भी विधि जो परिभाषाओं तथा सम्बन्धों को लेकर चलती है—प्रतीति की तो प्राप्ति करा सकती है किन्तु सत्य की नहीं। यह कामचलाऊ है, एक योजना है, केवल एक क्रियात्मक समझौता है जो अत्यावश्यक तो है किन्तु अन्त में जाकर अत्यन्त निर्बल मिथ होता है।" इससे यह परिणाम निकलता है कि यथार्थ का सामञ्जस्यपूर्ण रूप में निरूपण करना भी एक "योजना है जो अत्यावश्यक क्रियात्मक समझौता है किन्तु अन्त में अत्यन्त दुर्बल सिद्ध होती है।" ब्रैडले की ही भाँति शंकर की दृष्टि में भी तर्कशास्त्र की अशक्तता इसमें है कि वह ज्ञाता तथा ज्ञान के मध्य भेद की कल्पना कर लेता है। समस्त द्वैतभाव केवल मानसिक है।¹

शंकर के तर्कशास्त्र में अज्ञेयवाद तथा ब्रह्मसाक्षात्कारवाद दोनों ही के अंश पाए जाते हैं। निरपेक्षमत्ता एक अप्राप्य लक्ष्य है जिसके प्रति परिमित शक्तिवाली बुद्धि यत्न करती है और जब यह सिद्धि तक पहुँच जाती है तो विचार का वह रूप नहीं रहता जो

व्यावहारिक जीवन में है, और यह ज्ञान के एक उच्चश्रेणी के तथा अधिक प्रत्यक्षरूप में परिणत हो जाता है जिसमें यह तथा इसका विषय फिर परस्पर भिन्न रूप में नहीं पहचाने जा सकते। तर्क-सम्बन्धी आन्वीक्षिकीविद्या हमें ऐसी भूलों पर विजय पाने में सहायता करती है जिन्हें विचार विवशतावश कर बैठता है। वे असंगतियाँ तथा अपूर्णताएँ, जिनमें शकर का ज्ञानसम्बन्धी-सिद्धान्त रहने के लिए सन्तुष्ट है, उनके तर्कों के किन्हीं दोषों के कारण नहीं हैं वरन् वे एक ऐसे दर्शनशास्त्र की अनिवार्य अपूर्णताएँ हैं जो वस्तुओं की गहराई तक पहुँचने का प्रयत्न करता है, उनकी दृष्टि में ज्ञान इतना आवश्यक है और भ्रांति इतनी विनाशकारी है, कि वे किसी विषय को तब तक सत्य नहीं मानते जब तक कि वह तर्कशास्त्र के अन्वेषण द्वारा प्रमाणित न हो।

25 विषयनिष्ठ मार्ग देश, काल और कारण

वस्तुओं के सम्बन्ध में सबसे प्रथम जो भाव उदय होता है उससे असन्तोष का होना ही अध्यात्म विद्या को जन्म देता है। जहाँ साधारण बुद्धि बाह्यरूप में प्रतीत होनेवाले ज्ञान को ही अन्तिम मान लेती है, वहाँ चिन्तन जिज्ञासा को प्रोत्साहन देता है कि क्या प्राथमिकभाव को ही अन्तिम मान लेना चाहिए। दर्शनशास्त्र का मुख्य कार्य है अर्थार्थ तथा यथार्थ में भेद करना और नित्य तथा क्षणिक में भेद करना। एक ऐसे समय में जब कि धर्म की समस्या को यह रूप दिया जाता हो कि ईश्वर है या नहीं, शकर ने कहा कि मुख्य समस्या का सम्बन्ध अस्तित्ववाली सत्ता के विरुद्ध यथार्थसत्ता से है। वह वस्तु जो अस्तिरूप नहीं है यथार्थ हो सकती है किन्तु वह जो विद्यमान है यथार्थ नहीं भी हो सकती, यथार्थ सत्ता के लिए अस्तित्व का भाव असम्भव है। इस प्रकार का भेद ही भौतिक विज्ञान से भिन्न आध्यात्मिक ज्ञान का औचित्य है। और इस प्रकार का भेद ही समस्त दार्शनिक विचारधाराओं में मिलेगा, चाहे वे पूर्वीय हो अथवा पाश्चात्य। माइलेगियन्स की 'प्रकृति', एम्पिडोक्लीज तथा अनाक्सागोरस के 'तत्त्व', पाइथागोरस की 'सरयाए', ल्यूसिप्पस तथा डेमोक्रीटस के 'परमाणु', प्लेटो के 'विचार' और अरस्तू की 'आत्मानुभूति-क्रियाएँ' आदि सब इस प्रतीतिरूप जगत् की पृष्ठभूमि में जो यथार्थसत्ता है उसकी खोज के अन्तिम परिणाम हैं। मध्यकालीन विद्वान् 'सारतत्त्व' तथा 'अस्तित्वसत्ता' की समस्या को हल करने में तत्पर थे। डेस्कर्ट तथा स्पिनोज़ा एकमात्र इसी समस्या में व्यग्र थे। वोलफ और काण्ट ने परिभाषाओं में परिवर्तन किया और प्रतीतिरूप जगत् के विरोध में सदबुद्धि द्वारा प्राप्त प्रकृतितत्त्व का प्रतिपादन किया। हीगल ने सत् तथा अस्तित्व में भेद किया। आधुनिककाल के वैज्ञानिक समझते हैं कि हम जिन वस्तुओं को देखते हैं वे उस यथार्थसत्ता के प्रतीतिरूप हैं जो विद्युत् शक्ति है। यद्यपि उक्त विचारों की परस्पर बहुत दूर तक के भेद हैं तो भी निरन्तर स्थायी एक सामान्यतत्त्व यथार्थसत्ता को सत्य तथा स्वतः सम्भूत मानता है एवं उसके अन्दर से उत्पन्न होनेवाला प्रतीतिरूप जगत् उससे भिन्न है।

शकर के दृष्टिकोण से यथार्थसत्ता के नित्यस्वरूप की व्याख्या करना ही दर्शनशास्त्र का कार्य है और वही विश्व का अन्तस्तम सारतत्त्व है। इसका नाम 'ब्रह्मविद्या' है। उसकी दृष्टि में अस्तिरूप यथार्थसत्ता नहीं है। किसी घटना का घटित होना एक वस्तु है और उसका उचित मूल्यांकन करना दूसरी वस्तु है। यह तथ्य कि हम किसी वस्तु को देखते हैं यह सिद्ध नहीं करता कि वह इसीलिए सत्य भी है। यदि वह सब जो होता है अथवा जिसे हम देखते हैं सत्य होता तो मिथ्या अनुभव कभी होता ही नहीं। यहाँ तक

कि घोड़े में डालने वाले स्वप्न भी एक अन्तःस्थ जीवन की घटनाएं हैं। केवल होने मात्र के नाते सभी अनुभव एक ही कोटि के हैं; वे न सत्य ही हैं और न असत्य ही।¹ तर्क-मास्त्र ऐसी वस्तुओं को जो प्रत्येक बुद्धिगम्य हैं सत्य मानता है और ऐसी वस्तुओं को जो केवल व्यक्तिगत हैं असत्य मानता है। शंकर अनुभव के मुख्य सिद्धान्तों के बारे में घोषणा करते हैं कि जो कुछ भी देश, काल और कारण से आवद्ध है वह यथार्थ नहीं हो सकता हमारे अनुभव का सामान्य रूप देश में सम्बद्ध है किन्तु यथार्थसत्ता देश की अपेक्षा नहीं करती तथा वह अखण्ड है। क्योंकि जो भी देश में परिमित है वह विभाज्य भी है और विभाज्य वस्तु सदा उत्पत्तिशील होती है यथार्थ नहीं। चूंकि यथार्थसत्ता जन्म-रहित तथा अविभाज्य है और इसीलिए उसमें देश का प्रतिबन्ध नहीं है।² देश का विमुख (व्यापकत्व) केवल मापेक्ष है। जो कुछ देश के अन्दर सीमित है वह काल से भी सीमित है।³ काल के अपने अन्दर एक प्रकार की प्रवृत्ति अपने से दूर जाने की होती है यद्यपि यह कभी जा नहीं सकता। यह आनुभविक जगत् में यथार्थसत्ता है।⁴ अनुभवरूप जगत् में समय का क्षेत्र सार्वभौम (व्याप्त) है। किन्तु जगत् की अन्तर्विहीन समय-वधि अपने-आपने पर्याप्त नहीं है। ऐहलौकिक जगत् यथार्थ नहीं है।

चूंकि कारणकार्यभाव अनुभव का प्रधान वर्ग है इसलिए शंकर इसकी सूक्ष्म समीक्षा करते हैं, जिसका उद्देश्य उक्तभाव के सर्वथा असन्तोषजनक रूप को प्रकट करता है। किसी भी पद्धति में घटनाएं एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं यह साधारण बुद्धि की तथा विज्ञान की भी धारणा है।

शंकर न्याय-वैशेषिक के इस मत की समीक्षा करते हैं कि कार्य एक ऐसी वस्तु है जो कारण में नहीं रहती। उनका तर्क है कि कार्य को अपने व्यक्त होने से पूर्व कारणरूप में अवश्य रहना चाहिए; क्योंकि जहाँ कोई वस्तु पहले से उपस्थित नहीं रहती वहाँ यह उत्पन्न नहीं हो सकती। बालू को दबाकर उसमें से तेल नहीं निकाला जा सकता। यदि कार्य कारण के अन्दर विद्यमान न होता तो चाहे कितनी भी चेष्टा की जाती इसे कारण के अन्दर से उत्पन्न करना असम्भव होता। कार्यसाधक जो करता है वह केवल इतना ही है कि वह कारण को कार्यरूप में परिणत कर देता है। यदि कार्य अपने व्यक्त होने से पूर्व विद्यमान न होता तो इसके सम्बन्ध में कार्यकर्ता की क्रिया का कोई प्रयोजन ही न होना। यदि हम कार्य को कारण का अपने से परे विस्तृतरूप मानें, जो कि इसके अन्दर समवाय सम्बन्ध से रहना है, तो इसके सातपर्यं यह हुआ कि कार्य

1 गुलना कीजिए, ब्रँडले "जो कुछ गुप्ते अस्तित्व में, जगत् में अथवा अपने अन्दर मिलता है यह दर्शाता है कि यह कुछ है और यह इससे अधिक प्रदर्शित नहीं कर सकता।" "जो उपस्थित है वह निःसन्देह उपस्थित है उसे मानना ही होगा और उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। किन्तु एक स्वीकृत तत्त्व को मानने और बिना किसी सन्देह के उसकी विषयवस्तु को यथार्थ मान लेने में बहुत बड़ा अन्तर है" ("स्पीयरिंग एण्ड रिवल्टी", पृष्ठ 206-207)।

२ देखें, शाकरभाष्य, 2. 3, 7।

3 यदिच लोक इयत्तापरिच्छिन्न वस्तु षटादि तद् अन्तवद् दृष्टम् (शाकरभाष्य, 2 : 2, 41)।

4 कुछ पुराणों ने काल को नित्य माना है, "प्रकृति, ध्रुवपर्वव नित्यो गालश्च सततम्। (विष्णु पुराण)। किन्तु वैसाकि विद्यारण्य ने कहा है पुराणों का दृष्टिकोण वही है जो व्यावहारिक जगत का है। पुराणस्थाविद्यादृष्टिः।

वह पहले से है और नये गिरे से उत्पन्न नहीं किया गया। इस आपत्ति के उत्तर में वि० यदि कार्य कारण में विद्यमान रहता है तो कारणरूप कर्ता की क्रिया उद्देश्यविहीन है, शंकर का कहना है कि "कर्ता की क्रिया का उद्देश्य यह समझना चाहिए कि वह कारणरूप द्रव्य को कार्य के रूप में लाने की व्यवस्था करती है।" कारण और कार्य में नैरन्तर्य भाव है अर्थात् ऐसा समय कभी नहीं आता कि कारण अपरिवर्तित रूप में बना रहे। क्योंकि यदि कारण कुछ समय तक इसी प्रकार अपरिवर्तित रूप में बना रहे और तब हुआ परिवर्तित हो तो इस आकस्मिक परिवर्तन का कोई कारण होना चाहिए जिसे हम नहीं जानते। इसलिए यह कहा गया है कि कारण निरन्तर कार्यरूप में परिवर्तित होता रहता है। यदि कारण कार्य भाव निरन्तर रहनेवासी वस्तु है तब कारण और कार्य दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ नहीं हईं और हम यह भी नहीं कह सकते कि एक दूसरे के रूप में परिणत हो जाता है। यह कहा गया है कि कार्य के अपने अन्दर एक प्रकार का 'अतिशय' रहता है¹ अर्थात् कार्य की ओर बढ़ने की शक्ति जिसके द्वारा यह कार्य को व्यक्तरूप में ला सकता है। शंकर का कहना है "यदि अतिशय से तुम्हारा तात्पर्य कार्य की उस पूर्ववर्ती अवस्था से है तो तुम अपने उस सिद्धान्त को छोड़ते हो कि कार्य कारण के अन्दर विद्यमान नहीं रहता। यदि इससे तुम्हारा तात्पर्य कारण की किसी ऐसी शक्ति में है जिसकी कल्पना इस तथ्य की व्याख्या के लिए गी गई है कि एक ही निर्णीत कार्य कारण से उत्पन्न होता है तब तुम्हें अवश्य मानना पड़ेगा कि यह शक्ति एक विशेष कार्य का ही निर्णय कर सकती है यदि यह न तो अन्य (अर्थात् कारण तथा कार्य के अतिरिक्त) है और न असत्स्वरूप ही है। क्योंकि यदि यह इन दोनों में से एक होती तो यह अन्य किसी वस्तु से भिन्न न होती जो या तो असत् है अथवा कारण तथा कार्य में भिन्न है (और तब यह किसी कार्य विशेष को उत्पन्न न कर पाती)। परिणाम यह निकला कि वह शक्ति उस शक्ति के अपने ही समान है।" इसके अतिरिक्त कारण केवलमात्र कार्य का पूर्ववर्ती ही नहीं है किन्तु उसका निर्माणकर्ता भी है। यदि कारण कार्य के अन्दर विद्यमान न हो तो कार्य दिखाई नहीं दे सकता। मिट्टी के पात्र में मिट्टी बराबर वर्तमान रहती है तथा कपड़े के अन्दर धागे भी बराबर विद्यमान रहते हैं। कारण और कार्य ऐसी दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ नहीं हैं जिनमें घोंडे तथा गाय की भाँति पृथक्-पृथक् देखा जा सके। व्यक्त होने से पूर्व जो कार्य की अवस्था है और व्यक्त होने के पश्चात् जो अवस्था है इनका परस्पर भेद सापेक्ष है। कारण तथा कार्य एक ही वस्तु के दो भिन्न-भिन्न रूपों को प्रकट करते हैं और वस्तुतः एक ही प्रकृति के हैं।² यह कहा जाता है कि दो वस्तुएँ जब उनकी आकृतियों में परिवर्तन होता है तो व्यक्त होने तथा विसर्ग होने से एक ही स्वरूप की नहीं हो सकती। शंकर का कहना है कि यह तर्क निरर्थक है। "व्यक्त होना वीजों से पौधों के उत्पन्न होने के समान उस पदार्थ का जो पहले से विद्यमान था केवल परिणमनमात्र है, एवं तत्समान अवयवों के एकत्र हो जाने से सोपाधिक है, और इसी प्रकार विलय भी केवल दृश्य अवस्था में परिणमन का नाम है जो उन्हीं अवयवों के तिरोभाव

के कारण होता है। यदि हमारा काम उनके अन्दर सत् से असत् और असत् से सत् की ओर संक्रमण को पहचानने का है, तब भ्रूण पीछे से उत्पन्न गनुष्य से भिन्न होता, एक युवा पुरुष बाल सफेद हो जाने पर बदल जाया करता और एक व्यक्ति का पिता अन्य किसी व्यक्ति का पिता नहीं हो सकता था।¹ बाह्य प्रतीति के कारण कोई वस्तु परिवर्तित नहीं होती। देवदत्त चाहे अपनी मुजाएँ फैलाए चाहे सिकोड़ ले, रहेगा वही देवदत्त। “द्रव्य अपने में बने रहते हैं, उदाहरण के रूप में दूध छट्टा हो जाने पर भी दूध तो बना ही रहता है, इत्यादि। उनका नाम कार्य हो जाता है, और हम कार्य का कारण से भिन्न रूप में चिन्तन नहीं कर सकते चाहे हम सो वषों भी प्रयत्न करें। स्थिति यह है कि यदि कारण, जो अन्तिम कार्य तक किमी न किसी कार्य के रूप में प्रकट होता है, अपने अस्तित्व होने से पूर्व विद्यमान रहता है और कारणरूप ही होता है।”² शंकर अपने मन को वस्त्र के दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करते हैं और तर्क करते हैं कि जब तक वस्त्र एक धान के रूप में लिपटा हुआ रहता है हम यह नहीं जान सकते कि यह कपड़ा ही है या कोई और वस्तु है और यदि यह जान भी जाएँ तो भी उसकी लम्बाई व चौड़ाई का तो ज्ञान होता ही नहीं, किन्तु उस धान के खुलने पर ही पता लगता है कि यह कपड़ा है और इसकी लम्बाई-चौड़ाई क्या है। जिस प्रकार लिपटा हुआ वस्त्र तथा खुला हुआ वस्त्र एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं इसी प्रकार कारण तथा कार्य परस्पर भिन्न नहीं हैं।³ कोई भी द्रव्य एक भिन्न रूप में प्रकट होने से अपने स्वरूप को नहीं छोड़ देता। प्रत्येक परिवर्तन किसी वस्तु का तथा उस वस्तु के अन्दर का परिवर्तन है। परस्पर असम्बद्ध वस्तु-विषयो के केवल एक-दूसरे के पश्चात् क्रम में आने से ही, जिनमें किसी सामान्य रूप में कोई बन्धन नहीं है, वह परिवर्तन नहीं कहलाता। जो कुछ भी होता है वह केवल आकृति का परिवर्तन है। दही व मट्ठे के रूप में दूध की निरन्तर उपस्थिति तथा बूझ में बीज की स्थिति रूपनिरन्तरता माननी ही पड़ती है चाहे यह प्रत्यक्ष रूप में दिखाई दे, जैसा कि दूध व दही की अवस्था में, अथवा न दिखाई दे, जैसे कि बीज व बूझ के दृष्टान्त में। यहां तक भी कहा जा सकता है कि कारण ही एकमात्र यथार्थता है और कार्य सब प्रतीतिमात्र हैं।⁴ शंकर का अभिमत सिद्धान्त है कि कारण और कार्य भिन्न-भिन्न नहीं हैं।⁵ वे संक्रमण की क्रियाओं को कारणों से कार्यों में, जो यथार्थसत्ता के सम्पूर्ण विकास के अंतर्गत रहते हैं, अनुपूर्व श्रम के एक निश्चय सम्बन्ध में परिणत करते हैं जो कुछ प्रकार के ताकिक तथा विचारात्मक सम्बन्ध में विशेष रूप से पाया जाता है।⁶

1 शंकरभाष्य, 2 1, 18। ‘द्रव्यमन्त मिन्तम आस दि वेदान्त’, पृष्ठ 258-259।

2 शंकरभाष्य, 2 1, 18।

3 शंकरभाष्य, 2 - 1, 19।

4 वही।

5 कार्यकारणभेद अथवा सादात्म्य अथवा सन्नयनः। देखें, शंकरभाष्य, 2 1, 14, 1 : 4, 14; और गीतापदकृत कारिका, 3 : 15। गुरुस्वरचित्वातिक, पृष्ठ 258।

6 आधुनिक समय के कुछ वैज्ञानिक विज्ञानिक धारणा विचारों को नहीं मानते, यथा गति और शक्ति, और किसी भी ऐश्वर्यवर्गीयतमक नियम को पर्याप्त मानते हैं जिससे अन्तिम कारणकार्य-सम्बन्धी व्याख्या का कोई उचित न हो।

कारण-सम्बन्धी व्याख्या पूर्ण नहीं हो सकती। असंख्य परिभाषाएँ शृंखला के किमी भी प्रस्तुत अवयव के आगे और पीछे भी रहती हैं। प्रत्येक घटना उन अवस्थाओं का पीछे की ओर निर्देश करती है जिनके अन्दर से वह उत्पन्न हुई है। यह कहना कि 'क' 'ख' का कारण है 'ख' की व्याख्या नहीं है।¹ आदि कारण की कल्पना करना स्वच्छन्द कार्य है क्योंकि इसका तात्पर्य हुआ कि हम कारण-शृंखला के आदि की कल्पना कर लेते हैं जो आदि कुछ समय के लिए है। या तो आदि कारण का भी पूर्ववर्ती कारण है अन्यथा कारणकार्य-सम्बन्धी समस्त योजना तर्कमम्मत नहीं है। किन्तु यदि कोई आदि कारण नहीं है तो कारणकार्य-सम्बन्ध की व्याख्या अपूर्ण है। प्रकृति के तारतम्य को भूत, वर्तमान तथा भविष्यत् में बांट देने के लिए हम विवर्ण हैं। जो कुछ हमें मिलता है वह एक अविच्छिन्न प्रवाह है जो विरल शृंखला के आकार में परिणत हो गया है। हम 'क' नामक एक घटना से प्रारम्भ करते हैं जिसके पश्चात् 'ख' घटना आती है और इनके मध्य हम एक सम्बन्ध स्थापन करने का प्रयत्न करते हैं। कारण-कार्य-सम्बन्ध का विभाज्य प्रतीतिरूप घटनाओं की व्याख्या अधिक से अधिक तभी तक कर सकता है जब तक हम उन्हें यह समझते हैं कि ये परस्पर के सम्बन्ध द्वारा निर्णीत हैं और इनमें उस परमतत्त्व का समावेश नहीं करते जो कि निर्णीत घटनाओं से अन्यतम नहीं है। इसके साथ इतना और जोड़ना होगा कि कारणकार्यभाव एक प्रकार का सम्बन्ध है और जितने भी सम्बन्ध हैं वे अन्त में जाकर बुद्धिशून्य नहीं रहते। यदि कारणकार्य का नियम निरपेक्ष होता तो कारणकार्य की शृंखला किसी भी अवस्था में तुरन्त पहचान में नहीं आ सकती थी। किन्तु श्रुति हमें निश्चय दिलाती है कि हम इससे बाहर निकल सकते हैं।²

1. तुलना कीजिए, कैम्पबेल - "किसी भी विद्यान में कारणकार्य-सम्बन्ध का उपयोग इस विषय की स्वीकृति का सूचक है कि ज्ञान अपूर्ण है" ('फिजिक्स, दि एलिमेंट्स', पृष्ठ 67)।

2. याकर प्रश्न उठाते हैं कि किस प्रकार एक कार्य जो अणु से मिलकर बना हुआ द्रव्य है कारण में रहता बताया जाता है, अर्थात् उन भौतिक अणु के अन्दर जिनसे मिलकर यह बना है। क्या यह सब अणुओं को एक साथ मिलाकर उनमें विद्यमान रहता है या प्रत्येक विशेष अणु में? "यदि आप कहें कि यह सब अणुओं में एक साथ रहता है तो इसका तात्पर्य यह होता है कि सम्पूर्ण पदार्थ का उसके असली रूप में प्रत्यक्ष नहीं हो सकता क्योंकि यह असम्भव है कि सब अणु प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने-वाली इन्द्रियों के सम्पर्क में आ सकें, और यह भी नहीं कहा जा सकता कि सम्पूर्ण पदार्थ का बोध केवल कुछ अणुओं के ही द्वारा हो जाता है, क्योंकि अनेकत्व का बोध, जो कि इन ममस्त आधारी में एक साथ मिलने पर रहता है, तब तक नहीं होता जब तक केवल कतिपय अणु का ही बोध होता है। यदि यह कल्पना की जाए कि सम्पूर्ण इकाई सब अणुओं में मध्यवर्ती अणु के पुंजों की मध्यस्थता के द्वारा रहती है तब हमें प्रारम्भिक मुख्य अणु की अपेक्षा अन्य अणुओं की भी कल्पना करनी होगी, क्योंकि जिससे कि उन अन्य अणुओं के द्वारा पूर्ण इकाई उन प्रारम्भिक मुख्य अणुओं में उपस्थित रह सके। दृष्टान्त रूप में एक तलवार म्यान के अणुओं के अतिरिक्त तथा चिन्न अणुओं के द्वारा मारी म्यान में बराबर व्याप्त रहती है। इस प्रकार हम एक प्रकार की पञ्चाद्वयि में पहुँच जाते हैं क्योंकि किस प्रकार पूर्ण इकाई कतिपय प्रसृत अणुओं के अन्दर रहती है इसके लिए हमें सदा ही अधिकतर अणुओं की कल्पना करनी होगी। यदि हम दूसरे विवक्ष्य को मानते हैं, अर्थात् पूर्ण इकाई प्रत्येक विनिष्ट अणुओं में रहती है, तब अनेक इकाया उत्पन्न हो जाएगी। यदि प्रतिपक्षी फिर कहता है कि पूर्ण इकाई प्रत्येक अणु में पूर्ण रूप में उपस्थित रहती है, जिस प्रकार कि गाय का जातिगत रूप प्रत्येक गाय में पूर्ण रूप में उपस्थित रहता है तो हम कहते हैं कि गाय के जातिगत गुण प्रत्येक गाय में स्पष्ट रूप से देने जाते हैं, किन्तु प्रत्येक विनिष्ट अणु में इस प्रकार में पूर्ण इकाई का प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि पूर्ण इकाई प्रत्येक अणु में पूर्ण रूप से उपस्थित रहती तो परिणाम यह होता कि पूर्ण इकाई किसी भी एक अणु विशेष के द्वारा कार्य को उत्पन्न कर सकती थी। दृष्टान्त के लिए ऐसी अवस्था में एक गाय अपने मीन अथवा

गोडपाद की युक्तियों¹ को शंकर स्वीकार करते हैं। चूंकि कारण और कार्य एक ही हैं इसलिए परिवर्तन तथा कारणकार्य भाव केवल प्रतीति मात्र हैं। चूंकि कारण हमारी बुद्धि के स्वयं संगठन के मूल में है इसलिए हम उनको पूर्ववर्ती घटनाओं के द्वारा कारण कार्य-सम्बन्धी विभाग की घटनाओं का निर्णय करने में विवश हैं। "कारण और कार्य के मध्य अभेद की कल्पना करने का हेतु यह तथ्य है कि बोधग्रहण के ऊपर कारण और कार्य संयुक्त रूप से प्रभाव डालते हैं।"² इसके ऊपर टीका करते हुए आनन्दगिरि कहता है : "हम कारण और कार्य के आधार की कल्पना करते हैं केवलमात्र इसी आधार पर नहीं कि एक विशेष वस्तु का वास्तविक अस्तित्व दूसरी वस्तु के अस्तित्व के ऊपर निर्भर करता है, किन्तु उसका एक अतिरिक्त आधार मानसिक अस्तित्व है क्योंकि एक का चैतन्य दूसरे के चैतन्य के बिना सम्भव नहीं है।" यदि हम कारणकार्यभाव के सिद्धान्त को इस प्रकार से कहें कि जिसमें परस्पर विरोध न हो तो हमें ज्ञात होगा कि इसमें परिवर्तन की आवश्यकता है जब तक कि इसमें तादात्म्य के सिद्धान्त के साथ समानता न आ जाए और तब यह अधिकतर विज्ञान और साधारण बुद्धि के लिए किसी प्रयोजन का नहीं रहता। और जब इसकी यथार्थरूप में कल्पना की जाए तो यह सर्वथा अनुपयुक्त सिद्ध होगा; और यदि यह उपयोगी है तो यह सत्य नहीं है।

प्रत्येक सीमित पदार्थ इस प्रकार के विरोध को प्रस्तुत करता है कि वह केवल सीमित ही नहीं है अर्थात् अपने तक ही सीमित नहीं है, किन्तु सापेक्ष भी है, इन अर्थों में कि वह अन्य के ऊपर आश्रित है। अनुभूत पदार्थों में से कोई भी स्वनिर्णीत अथवा आत्मनिर्भर नहीं है प्रत्येक विषय (पदार्थ) अपने से गुणरकर अन्य पदार्थ में परिणत होने की प्रवृत्ति रखता है। जो सीमित है वह अस्थायी सत्त्व है और सदा अपने से अतीत होने का प्रयत्न करता है। जगत् का यह स्वरूप इस विषय का संकेत करने के लिए पर्याप्त है कि यह जगत् प्रतीतिस्वरूप अथवा माया है। परिवर्तन अथार्थ है क्योंकि यह अस्थिरता, ग्यूनता और अपूर्णता का उपसङ्गण है। परिवर्तन अन्य हो जाना तथा बदल-बदल है, अर्थात् विरोध तथा संघर्ष है। जो कुछ भी परिवर्तित होता है, उसके हिस्से हैं जो अपनी सत्ता को बहालते हैं और अस्तित्व को विभाज्य और वेद का स्थान बना देते हैं। प्लेटो परिवर्तन को केवल ह्रास के रूप में मानता है और अस्तु उसे साक्षात्कार की ओर प्रवृत्ति के रूप में मानता है किन्तु दोनों ही यथार्थसत्ता को अपरिवर्तनशील मानते हैं। यह मत है कि अस्तु ईश्वर की क्रियात्मक शक्ति के रूप में मानता है किन्तु यह क्रियात्मक शक्ति अपरिवर्तनशील है और शक्ति कोई कार्य नहीं करती। शंकर की दृष्टि में यथार्थसत्ता निर्विकार है जिसमें किसी प्रकार का बदल-बदल नहीं हो सकता, वह सत् में इतनी पूर्ण है कि सर्वदा ही सतस्वरूप है और सदा के लिए अपने को विग्राम की अवस्था में स्थिर रखती है। इसमें कोई ग्यूनता नहीं है, किसी वस्तु की इसे आवश्यकता नहीं है, और इस प्रकार किसी प्रकार के परिवर्तन अथवा द्वंद्व का प्रसन्न ही नहीं उठता। ब्रैडले की दृष्टि में "जो सम्पूर्ण अर्थों में यथार्थ है वह घटि नहीं करता अर्थात् अचल है।"

हमारा अनुभव परस्पर विरोधी है और यथार्थ नहीं है, क्योंकि यथार्थसत्ता के लिए कम-से-कम स्वसंगत होना आवश्यक है। शंकर की परिभाषा में यथार्थसत्ता एक ही

पृष्ठ से भी दूध टे सकती थी। किन्तु ऐसी बात होती देखी नहीं गई।" समवाय सम्बन्ध की समीक्षा के लिए, जो कारण व कार्य को परस्पर बाधता है, देखें, शांकरभाष्य, 2 : 1, 18।

1. देखें, शांकरभाष्य, कारिका पर, 4 : 11-20; 4 : 40।

2. शांकरभाष्य, 2 : 1, 15, तथा इसके ऊपर आनन्दगिरि की टीका।

हो सकती है, जो अद्वैत है, किन्तु हमारा अनुभव विविध प्रकार का तथा परस्पर विरोधी है। यथार्थसत्ता हमारी इन्द्रियो का विषय नहीं है। यह सत्य ज्ञान की भी विषय वस्तु नहीं है क्योंकि ज्ञान को यथार्थसत्ता के विचार के अतिरिक्त प्रामाणिक नहीं समझा जा सकता। यह अपरिवर्तनीय तथा निरपेक्ष है, जोकि अनुभव के अन्दर अपने समस्त ध्ववन रूपों में तादात्म्य रूप से रहता है। और समस्त प्रतीति रूप ज्ञान का आधार तथा अधिष्ठान है। अनुभूति रूप जगत् नाम रूप से युक्त है¹ तथा देश, काल के सम्बन्धों से आवद्ध है, तथा ये सम्बन्ध अन्तरहित प्रकार से अपने अन्दर क्षीण शक्ति होते जाते हैं। किसी भी घटना को लें उसका भूतकाल तथा भविष्य दोनों ही अन्तरहित हैं—उसका कभी अन्त नहीं और कहीं अन्त नहीं है। यह भूती आत्मा बघाने वाली अन्तविहीनता, जो इसे अयथार्थ बनाती है, आत्मा को प्रेरणा देती है कि वह निरपेक्ष परमसत्ता को जानने का ही आग्रह करे।

26. ब्रह्म

“काल का चक्र तीव्र गति से घूम रहा है, जीवन क्षणभंगुर है, और सब कुछ परिवर्तन के अधीन है।” कोई भी वस्तु सत् नहीं है, सब कुछ प्रवाह रूप है। ऊपर की ओर उठने का सघर्ष, यथार्थसत्ता की खोज, सत्य को जानने की चेष्टा इन सबका आशय यह है कि यह प्रवाह रूप जीवनधारा ही सब कुछ नहीं है। तर्कशास्त्र-सम्बन्धी, विश्व-विज्ञानसम्बन्धी और नीतिशास्त्र-सम्बन्धी सभी हेतु इस विषय की ओर निर्देश करते हैं कि इस सान्त जगत् से कहीं अधिक महान् कोई न कोई सत्ता अवश्य है। सान्त जगत् की सीमाओं से बचकर निकल भागने का प्रयत्न उस चेतनता की ओर संकेत करता है कि यह सान्त जगत् अपने आप में यथार्थ नहीं है। विचार करने पर जिस विषय की आवश्यकता अनुभव होती है वह यह है कि हम एक निरपेक्ष यथार्थसत्ता के अस्तित्व को मानने के लिए विवश हैं। जैसा कि डेस्कर्ट ने कहा है कि अनन्त रूप से पूर्ण सत्ता के भाव की धारणा तभी बन जाती है कि हमें अपनी परिमित शक्ति की स्वीकृति विवश होकर अंगीकार करनी पड़ती है।² कोई भी यथार्थ में अभावात्मक निर्णय केवल अभावात्मक होता है। “जहाँ कहीं हम किसी वस्तु का उसे अयथार्थ समझकर निराकरण करते हैं तो हम ऐसा किसी अन्य यथार्थसत्ता के सम्बन्ध से ही करते हैं।”³ भावात्मक के कारण से ही हम अभावात्मक का बहिष्कार करते हैं। कोई वस्तु ‘नहीं है’, इसका तात्पर्य ही यह है कि किसी भावात्मक वस्तु का अस्तित्व भी अवश्य है। यदि हम यथार्थ तथा अयथार्थ दोनों को ही न मानें तो हम शून्यता पर जा पहुँचते हैं। जहाँ शंकर बौद्धमत के इस विचार के साथ इस अंश में सहमत हैं कि सब वस्तुएँ बराबर परिवर्तित होती रहती हैं वहाँ वे एक इन्द्रियातीत यथार्थसत्ता की मांग करते हैं जो परिवर्तनशील जगत् के अन्तर्गत नहीं है। हमें एक ऐसी किसी वस्तु की यथार्थता की मांग है जिसे अन्य किसी वस्तु के समर्थन अथवा नहायता की आवश्यकता न हो। यहाँ तक कि यदि हम समस्त विश्व को केवल काल्पनिक ही मान लें तो भी उस कल्पना का कुछ न कुछ आधार होना आवश्यक है।⁴ क्योंकि कल्पनात्मक वस्तुएँ भी बिना किसी आधार के मध्य आकाश में नहीं तैर सकती।

1 शाङ्करभाष्य, 1 3, 41।

2 ‘मेडिटेशन्स’ पृष्ठ 4।

3 शाङ्करभाष्य, 3 2, 22।

4 सर्वकल्पनामूलत्वात् (3 2, 22)।

यदि इस प्रकार की कोई यथार्थसत्ता नहीं है अर्थात् जिसे हम यथार्थसत्ता समझते हैं वह भी यदि उत्पन्न कार्य है तो इस जगत् के अन्दर या बाहर बिल्कुल ही यथार्थसत्ता नहीं हो सकती।¹ वेदों में जो धार्मिक अनुभव अंकित हैं वे हमें कम से कम इतना तो निश्चय के साथ बताते हैं कि ऐसी एक यथार्थसत्ता है जो अनादि और अनन्त है। ऋग्वेद का कथन कि "भारतीय कभी भी तात्त्विकीय प्रमाण² के बन्धन में नहीं फसे" सर्वथा अनुचित है। शंकर के लेखों में जहाँ तक ब्रह्म के विषय में तात्त्विक प्रमाण उपलब्ध है यह निःसन्देह तात्त्विकीय प्रमाण है। हम एक निरपेक्ष यथार्थसत्ता की स्थापना करने के लिए विवश हैं, अन्यथा हमारे ज्ञान तथा अनुभव का पूरा ढाँचा ही खण्डित हो जाएगा। प्रतिया की विधि में शंकर अत्यन्त मौलिकता तथा प्रत्युत्पत्ता प्रदर्शित करते हैं। वे ईश्वरीय ज्ञान के अन्य दार्शनिकों के समान ईश्वर के गुणों के विषय में विचार-विमर्श के साथ अपनी बात आरम्भ नहीं करते। वे उन हेतुओं की भी न केवल उपेक्षा ही करते हैं अपितु समीक्षा भी करते हैं जो एक महान् प्रथम कारण और ससार के स्रष्टा के पक्ष में उपस्थित किए जाते हैं। उनकी दृष्टि में अविकृत अनुभव (साक्षात्कार) ही आधार रूप तथ्य है। यही सर्वोच्च धार्मिक अन्तर्दृष्टि है। यह मनुष्य की आध्यात्मिक यथार्थसत्ता की अभिज्ञता का प्रमाण (यदि इसे प्रमाण की संज्ञा दी जाए) उपस्थित करता है। ब्रह्म प्रत्येक मनुष्य के लिए सदा विद्यमान है और जीवन का सार्वभौम व्यापक तथ्य है। यदि इसके लिए किसी तर्कसम्मत प्रमाण की आवश्यकता हो तो शंकर निर्देश करते हैं कि मन सापेक्ष सत्ता में विद्यमान नहीं पा सकता, अर्थात् अनुभव की व्याख्या ब्रह्म की धारणा के आधार के अतिरिक्त होना अमम्भव है।

कारणकार्य के सिद्धान्त का वर्णन करते हुए शंकर कारण-सम्बन्धी स्वरूप को स्वभाव अथवा सामान्य या व्याप्ति प्रतिपादन करते हैं जबकि कार्य को एक उपाधि, अवस्था अथवा विशेष मानते हैं।³ "इस जगत् में अनेक सामान्य अपने विशेषों सहित हैं, चैतन्यमहित तथा चैतन्यविहीन। ये समस्त सामान्य अपनी श्रेणीबद्ध शृङ्खलाओं में एक ही सामान्य में अर्थात् ब्रह्म की बुद्धि के पुञ्जस्वरूप के अन्तर्गत हैं, और इसी रूप में उनका बोध ग्रहण होता है।"⁴ इस सर्वव्यापक यथार्थसत्ता के स्वरूप को समझ लेने का तात्पर्य यह है कि उसके अन्तर्गत जितने विशेषण हैं उन्हे भी समझ लिया।⁵

ब्रह्म को यथार्थसत्ता का नाम देने का तात्पर्य यह है कि वह प्रतीति रूप, दैशिक, भौतिक और चेतन जगत् सबसे भिन्न है।⁶ ब्रह्म वह है जिसके बारे में मान लिया जाता है कि वह मूलभूत है यद्यपि यह किसी भी अर्थ में द्रव्य नहीं है।⁷ इसके अस्तित्व के लिए किसी देश के भाग विशेष की आवश्यकता नहीं, यद्यपि यह कहा जा सकता है कि यह सर्वत्र विद्यमान है क्योंकि सब वस्तुएँ उसकी ओर संकेत करती हैं

1 शांकरभाष्य, 2 : 3, 7।

2 'ब्रह्मसिद्धिपरिपञ्चिका' भाष्य, पृष्ठ 123।

3 शांकरभाष्य, 2 : 3, 9।

4 अनेना हि विलक्षणः चैतनाचेतनद्वयाः सामान्यविशेषाः ; तेषां पारस्पर्यगत्या एव भिन्नं महामात्रान्ये अन्तर्भावः प्रज्ञानघने -- (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद् 2 : 4, 9)। तुलना कीजिए, प्लेटो के श्रेय-मन्त्राधी विचार से जो अन्य सब विचारों का आधार है।

5 सामान्यस्य ग्रहणनैव तद्वशां विशेषा गृहीता भवन्ति (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 : 4, 7)।

6 शांकरभाष्य, 4 : 3, 14।

7 वेदान्त परिभाषा 1।

तथा उसके ऊपर निर्भर करती हैं। चूँकि यह स्वयं कोई वस्तु नहीं है अन्य किसी वस्तु के साथ इसके वैशिक सम्बन्ध नहीं हो सकते और इसीलिए यह कही भी नहीं है। यह कारण नहीं है क्योंकि उसका अर्थ होगा कालिक सम्बन्धों का समावेश।¹ इसका स्वरूप अव्याख्येय है क्योंकि जब कभी हम इसके विषय में कुछ कहेंगे तो उनका तात्पर्य होगा कि हम इसे एक वस्तु का रूप दे देते हैं। हम इसके विषय में कथन कर सकते हैं यद्यपि हम इसका ठीक-ठीक वर्णन नहीं कर सकते और न इसका तात्त्विक ज्ञान ही प्राप्त कर सकते हैं।² यदि सीमित शक्ति वाला मनुष्य ब्रह्मा को पूर्ण रूप में समझ सकता है तो या तो हमारा बोध तात्त्विक रूप में अनन्त हो या फिर ब्रह्म अनन्त नहीं हो सकता। "प्रत्येक शब्द जिसका प्रयोग किसी वस्तु का द्योतन करने के वास्ते किया जाता है उस वस्तु का द्योतन किसी न किसी जाति (वर्ग) अथवा कर्म अथवा गुण अथवा सम्बन्ध की किसी वृत्ति विशेष के साथ साहचर्ययुक्त रूप में करता है।"³ ब्रह्मा की कोई जाति नहीं उसमें कुछ गुण नहीं, वह कर्म नहीं करता और किसी अन्य वस्तु के साथ वह सम्बद्ध नहीं है। यह अपने समान किसी अन्य प्रकार से अथवा अन्य किसी प्रकार से भी सर्वथा भिन्न है और न उसके अन्दर आन्तरिक विविधता है।⁴ उदाहरण के रूप में एक वृक्ष के पत्तों, फूलों तथा फलों में आन्तरिक विविधता पाई जाती है वह अन्य वृक्षों के साथ समानता रखता है तथा भिन्न प्रकार के पदार्थों तथा पत्थरों से असमानता रखता है।⁵ ब्रह्मा के समान अन्य कुछ नहीं है, उससे भिन्न भी कुछ नहीं है और अन्तःस्थित भेदभाव भी कुछ नहीं है, क्योंकि ये सब व्यावहारिक भेद हैं। चूँकि यह समस्त व्यावहारिक सत्ताओं से विपरीत गुण है इसलिए यह हमारे सम्मुख वस्तुओं के प्रति नेति-नेति, अर्थात् निषेधात्मक, रूप में ही प्रस्तुत किया जाता है। शकर इसे अद्वितीयभाव के अतिरिक्त अर्थों में 'एक' कहकर लक्षित करने को भी उद्यत नहीं हैं किन्तु इसे अद्वैत नाम से पुकारते हैं। यह "सम्पूर्णरूप में अन्य" है किन्तु असत् नहीं।⁶ यद्यपि जिन शब्दों का प्रयोग किया जाता है वे निषेधात्मक हैं तो भी उनका

1 तुलना कीजिए, कार्यकारणव्यतिरिक्तस्यात्मनः सद्भावः "अज्ञानायादिसत्ता"धर्मातीतत्वविशेष (शाकरभाष्य, 3 3, 36)।

2 शाकरभाष्य, 3 2 23।

3 अगबदगीता पर शाकरभाष्य, 13 12।

4 सजातीयविजातीयस्त्वगतभेदरहितम्।

5 देखें शाकरभाष्य, 1 3, 1, 2 1, 14; पञ्चदशी, 2 20। खडोलक आँटो

वि आइडिया आफ दि ट्रीली, अ प्रजी अनुवाद, पृष्ठ 25। प्लेटो सत् तथा परिणामन में भी आगे बढ़कर श्रम्य नक पत्रचता है। प्लेटिनस निरपक्ष सत्ता को अभी तक उद्देश्य तथा विधेय के मध्य में अधिभक्त शीर्ष इमीलिंग समस्त भेदभाव से ऊपर के रूप में जानने की चेष्टा करता है। "यह निरपक्ष परमसत्ता उन वस्तुओं में से एक भी नहीं है जिनका वि यह आदि ज्ञात है। इसका स्वरूप ऐसा है कि इसके विषय में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता—अर्थात् अस्तित्वरहित, तत्त्व के विपरीत जीवन या अभाव—इसीलिए यह वह है जो इन सबमें अतीत है।" "एक बार जब तुमने उसके लिए श्रेय शब्द का प्रयोग कर दिया तो फिर इसके अतिरिक्त और किसी निश्चय को इनके आगे जोड़ने की आवश्यकता नहीं क्योंकि और कुछ भी जोड़ने में तुम उक्त अज में उसकी न्यूनता का वर्णन करते हो। यहाँ तक भी मत बढ़ो कि इसके अन्दर जोड़ की प्रक्रिया है। क्योंकि उनमें भी तुम इनके अन्तः विभाग का भाव का समझना कर दोगे" ('एन्नीडस' 3 8 10 अ प्रजी अनुवाद, मैफकेन्ना, उद् 2 पृष्ठ 134, 135)। अलेक्जेंडर द मीमेड एक ऐसे लक्ष्यविदुष का पट्टन जाता है जहाँ पहुँचकर सर्वोपरि सत्ता को उस रूप में नहीं कि यह त्या है अपितु इस रूप में समझा जाता है कि यह क्या नहीं है।

6 वाचस्पतिविरचिते ब्रह्मसूत्रभाष्येण प्रवेष्टेनाभिधीयते (शाकरभाष्य, 3 2, 22)।

जो आशय होता है वह यह है कि वह महान् भावात्मक है। निषेध केवल अभाव (अनुपस्थिति) का समर्थन-मात्र है। वह असत् (अप्राणी) है क्योंकि यह ऐसी सत्ता (प्राणी) नहीं है जो हमें आनुभविक जगत् में मिलती है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि यह विषुद्ध शून्यरूप है क्योंकि निषेधात्मक का तभी कुछ अर्थ होता है जबकि भावात्मक के स्वरूप में उसका प्रयोग किया जाए। उपनिषद् तथा गणक¹ भी ब्रह्म के रूप का वर्णन करते हुए जब कहते हैं कि वह न तो सत् है और न असत् है तो उसका तात्पर्य होता है कि यह प्रयोग उन अर्थों के दृष्टिकोण से है जिस दृष्टिकोण से हम आनुभविक जगत् की भावात्मक तथा अभावात्मक वस्तुओं को जानते हैं। अधिक से अधिक हम यही कह सकते हैं कि अमूर्त वस्तु ब्रह्म नहीं है किन्तु यह नहीं कह सकते कि ब्रह्म है क्या। यह, स्थिरता, परिवर्तन, सम्पूर्ण इकाई अथवा एक भाग, सापेक्ष और निरपेक्ष, सीमित और असीम इत्यादि समस्त परस्पर-विरोधी भावों के ऊपर आश्रित पराधीन से अतीत है। सीमित वस्तु सदा ही अपने से ऊपर की ओर बढ़ती है किन्तु ऐसी कोई वस्तु नहीं है जिस तक अनन्त पहुँच सके। और यदि यह ऐसा करता है तो फिर वह अनन्त न रहेगा। यदि हम इसे अनन्त कहते हैं तो इसे सीमित के केवल निषेधात्मक रूप के समान न मानना चाहिए। जब तक हम औपचारिक और सीमित के भाव का विचार सर्वथा ही नहीं त्याग देते तब तक ब्रह्म के स्वरूप को नहीं समझ सकते। पूर्ण व्यक्तिता का साक्षात्कार बिना अनात्म-प्रदायी की सीमाबद्ध संरचनाओं के नहीं हो सकता इसीलिए निरपेक्ष परमात्मसत्ता कोई व्यक्तिरूप नहीं है। और यदि हम व्यक्तिता की परिभाषा का प्रयोग किसी अन्य अर्थ में करते हैं जिसके अनुसार इसका अन्ध किसीके ऊपर आश्रित होना आवश्यक नहीं, तब यह उसका अनुचित प्रयोग है। जब हम उस निरपेक्ष सत्ता के लिए निर्गुण शब्द का प्रयोग करते हैं तब उसका अर्थ केवल यही होता है कि यह आनुभविक जगत् से अतीत है, क्योंकि गुणों की उत्पत्ति प्रकृति से है और निरपेक्ष ब्रह्म उससे अदृष्ट या उच्च कोटि का है। गुण विषय का विशेषण बताते हैं और ईश्वर विषय नहीं है; विषय (ज्ञेय पदार्थ) उत्पन्न होते तथा विनष्ट होते हैं किन्तु धर्मार्थसत्ता सब परिवर्तनों के अन्दर स्थिररूप से बराबर विद्यमान रहती है। इस प्रकार यह गुणों अथवा प्रतीतिरूप मत् से अतीत है। इस निरपेक्ष सत्ता की इसी कारण से केवल अग्र्यस्वरूप नहीं समझ लेना चाहिए। इस प्रकार उपनिषद् कहती है, “निर्गुण गुणो” ब्रह्म का स्वरूप परम चैतन्य का है और तो भी वह कुछ नहीं जानता, क्योंकि व्यावहारिक बोधग्रहण अन्तःकरण का परिवर्तित रूप है।² इसके अतिरिक्त ज्ञान इसका सारस्वत है, गुण नहीं है।³ यह इस अर्थ में निराश नहीं है कि जो काल के अन्दर अपरिवर्तनशील रूप में निरन्तर विद्यमान रहता है, जैसे परमेनिडीज की ‘निश्चल सत्ता’—एक चिन्तविहीन निश्चल स्थावर द्रव्य, जिसका प्लेटो ने अपने ‘मोनिस्ट’ नामक ग्रन्थ में उपहास किया है।⁴ किन्तु यह नित्यस्वरूप नितान्त काला-

1 श्रम उपनिषद् पर भाष्यभाष्य, 4. 1।

2 जैसा कि गिरोटो ने कहा, “ऐसी प्रथा जिसके अन्दर ईश्वर का सारस्वत निहित है उसे हमारी दृष्टि तथा बुद्धि से छिन्न होना चाहिए और इन दोनों में शोक को समझना के अतिरिक्त अन्य किसी जग में समझना नहीं हो सकती है जैसे ही जैसे निःकारणीय नष्टगुण कुले (शुद्धक) तथा मोक्ष के अर्थ में और कोई सफलता नहीं है” (‘एपिस्ट’, 1 : 17, रूबिनिम)।

3 रामानुज तथा वै्याधिक ज्ञान की व्याख्या, “सर्व ज्ञानधन्य ब्रह्म” के, ज्ञान के आधार रूप में करते हैं। गुणता कीविषय, निष्प विज्ञान मान्य ब्रह्म इत्यादी विज्ञानरूपेण जानाभय एवांतः (विश्वनाथशिव सिद्धान्तमुक्तान्तरी, पृष्ठ 49)।

4 पृष्ठ 249।

वाधितना और निष्कलकता के अर्थों में है। यह नित्य है क्योंकि इसकी पूर्णता और निर्दोषता का काल से कोई सम्बन्ध नहीं है।¹ वह अनुक्रम जो वस्तुओं तथा घटनाओं को काल-सम्बन्धी व्यवस्था में परस्पर सम्बद्ध रखता है उसका उक्त सत्ता के लिए कोई महत्त्व नहीं है। यह नित्य स्थिरता है जिसके लिए कालपरक सब सम्बन्ध असंगत है। इसका वर्णन केवलमात्र अपनी अन्यता से भी भिन्नरूप में निषेधात्मक रूप में किया जा सकता है। यह सत् है जिसका तात्पर्य यह है कि यह असत् नहीं है। यह चित् (चैतन्य) है जिसका तात्पर्य है कि यह अचित्त नहीं है।² यह आनन्द है जिसका तात्पर्य है कि यह दुःखस्वरूप नहीं है। यह यथार्थ है जिसका तात्पर्य है कि यह प्रामाणिक सत् है। यह अपने सत्स्वरूप में कभी विनष्ट नहीं होता, क्योंकि इसे अपने इस रूप में सुरक्षित रखने के लिए अन्य किसी वस्तु की आवश्यकता नहीं। यह बाहर से अपने अन्दर किसी पदार्थ का समावेश नहीं करता क्योंकि उस अवस्था में सत् के अन्तर्गत असत् भी आ जाएगा। इसके अन्दर प्रथम और अन्तिम कुछ नहीं है। यह कभी उन्मीलित नहीं होता, कभी प्रकट नहीं करता, कभी परिष्कृत नहीं होता, व्यक्त नहीं होता, बढ़ता नहीं और न परिवर्तित होता है, क्योंकि यह बराबर आत्मप्रत्ययरूप है। इसे हिस्से से बनी एक पूर्ण इकाई के रूप में नहीं माना जा सकता क्योंकि यह स्वरूप से एकरस है।³ यह यथार्थ है तो भी ससार के स्वरूप से विहीन है।⁴ इस प्रकार की सत्ता निःसन्देह भौतिक, परिमित तथा खण्डात्मक नहीं हो सकती। एक नित्य स्थायी सत्ता जिसमें कोई भी न्यूनता न हो, चित्स्वरूप ही होगी। इस प्रकार की एक प्रामाणिक सत् तथा आदर्शता की पूर्णता स्वयं ही उन्मुक्त प्रसाद अर्थात् आनन्द रूप होगी।⁵ समस्त मानवीय आनन्द ब्रह्मानन्द का ही रूप है।⁶ यह सर्वोत्कृष्ट सत्य है, निर्दोष सत् है, और पूर्णतम रूप से मुक्त है।

आत्मा तथा ब्रह्म दोनों में सत् के सब लक्षण यथा चैतन्य, सर्वव्यापकता और आनन्द एक समान पाए जाते हैं। आत्मा ब्रह्म है। जो विशुद्ध विषयी रूप है वही विशुद्ध विषयरूप है। ब्रह्म केवल अमूर्त रूप सत् प्रतीत होता है वैसे ही जैसे बुद्धि की आख को आत्मा केवल आत्मनिष्ठतामात्र प्रतीत होती है। जब हम उस परम निरपेक्षता को सब प्रकार के आवरणों से पृथक् करके देखते हैं तो हमें अनुभव होता है कि यह सर्वथा परिमार्जित हो गई है और इस प्रकार यह लगभग शून्यमात्र रह गई है क्या इस अवशेष को, जो असत् हो गया है, ससार की सर्वश्रेष्ठ यथार्थसत्ता करके मान सकते हैं? "तो क्या फिर ब्रह्म असत् है? नहीं, क्योंकि यहाँ तक कि कल्पनात्मक वस्तुएँ भी अपनी कल्पना

1. तुलना कीजिए, स्पिनोसा "नित्यत्व की व्याख्या काल की परिभाषा में नहीं की जा सकती और न काल के साथ ही इसका कोई सम्बन्ध हो सकता है" ('एथिक्स', 5 1 स्कोलियम)। ब्रूसा का निकोलस ईश्वर की अनन्तता तथा ससार की अपारता में भेद करता है। जिस प्रकार अनन्तता का सम्बन्ध सीमाविहीनता के साथ है उसी प्रकार नित्यता का सम्बन्ध निरन्तरता के साथ है।

2. जडवराहित्यम्। ड्यूसन ने चैतन्यकी परिभाषा इस प्रकार की है 'एक ऐसी क्षमता जो प्रवृत्ति के अन्तर्गत समस्त गति तथा परिवर्तन के मूल में विद्यमान है और उदाहरण के लिए जिसे जन-स्पृतिमा में भी बताया गया है और इस प्रकार इसका तात्पर्य यह हुआ कि यह बाह्य प्रभावों की प्रतिक्रिया है यही वह क्षमता है जो अपने श्रेष्ठतम विकास में अपने को मानवीय बुद्धि, अर्थात् आत्मा के रूप में अभिव्यक्त करती है' ('ड्यूसन सिस्टम ऑफ दि वेदान्त', पृष्ठ 59)।

3. शंकरभाष्य, 1 3, 11।

4. निष्प्रपञ्चसदात्मत्वम् (शंकरभाष्य, 2 1, 6)।

5. शंकरभाष्य, 1 1, 12, 3 : 3, 11 13, तैत्तिरीयोपनिषद्, 2 7।

6. बृहदारण्यका उपनिषद्, 4 3, 32।

के लिए कुछ न कुछ आधार रखती है।¹ यदि किसी वस्तु का अस्तित्व है तो ब्रह्म को व्याप्यमत्ता मानना ही होगा। ब्रह्म के सम्बन्ध में यह हमारा अपना मानवीय भाव है जो रिक्त प्रतीत होता है किन्तु ब्रह्म अपने-आपमें रिक्त नहीं है। वह तो अत्यन्त पूर्ण व्याप्य-सत्ता है। शेषों में सर्वथा शून्य ब्रह्म, जिस तक हम बराबर प्रतिपेक्षात्मक धारणा के द्वारा ही पहुंचते हैं अर्थात् 'न मोटा, न पतला, न छोटा, न लम्बा',² 'जिसे न व्यवशेन्द्रिय द्वारा सुना जा सके, न स्पर्शेन्द्रिय द्वारा स्पर्श किया जा सके',³ भ्रमवश जिसकी दोनों दशाओं का मध्यवर्ती शून्य समझे जाने की सम्भावना रहती है, यह एक मन्वकार रूप मानसिक वेचनी की अवस्था है। हीगल ने बलपूर्वक कहा है कि विमृष्ट सत् जो समस्त विधेयो (विशेषणों) से विहीन है, असत् से कुछ भिन्न नहीं है। रामानुज तथा नैयायिक हीगल से सहमत होकर यही कहते हैं कि इस प्रकार का भेदशून्य ब्रह्म ऐसी एक सत्ता है जिसका ज्ञान हमें नहीं हो सकता।⁴ जो कुछ उसके समीपक कहते हैं उसे शंकर भली प्रकार जानते हैं क्योंकि वे कहते हैं : 'देश से, गुणों से, गति से, फलोपयोग और भेद से शून्य अत्यन्त महान् अर्थों में और जिसके समान दूसरा नहीं, ऐसा सत् भग्न मति पुरुषों को 'अमृत' के अतिरिक्त और कुछ नहीं प्रतीत होता।'⁵ हमें ब्रह्म ऐसे रूप में प्रतीत होता है कि जिसके अन्दर कुछ भी न रह गया हो किन्तु ब्रह्म साक्षात्कारवादी योगी ही यह स्पष्ट कर सकेगा कि उसके अन्दर सब कुछ उपलब्ध है। विचार के ऊपर की दीढ़, जो ईश्वर की एक व्यवस्थित रूप देने में सफोच करती है, हम सांसारिक अनुभवों तक परिमित रहनेवाले मानवों की दृष्टि में ईश्वर को शून्यरूप बना देती हुई प्रतीत होती है। इनने पर भी समस्त धार्मिक मनोवृत्ति वाले ऋषि सौख्य उस निरपेक्ष परमार्थ सत्ता को कोई भावान्मक उपाधि देने का निषेध करते हैं।⁶ मानव समाज के साधारण जनों के लिए धर्मशास्त्र ब्रह्म की परिभाषा विध्यात्मक शब्दों के द्वारा करता है,⁷ क्योंकि "धर्म-शास्त्र का विचार है कि पहले जनसाधारण सत्तात्मक वस्तुओं के मार्ग पर तो चल पड़ें और तब उन्हें हम धर्म-धर्म सर्वोत्कृष्ट अर्थों में जिसका अस्तित्व है उसका बोध ग्रहण

1 शून्यमेव तर्हि तन्, न निष्कान्तिकत्वात् निर्निमित्तत्वात्पुनरपेक्षेः (गीत्याद की कारिका पर शांकरभाष्य)।

2 बृहदारण्यक उपनिषद् 3 8, 8। तुलना कीजिए, बौध्दायन : 'हम ऐसी वस्तु का ज्ञान नहीं हैं जो ईश्वर नहीं है, किन्तु ईश्वर क्या है वह नहीं जान सकते' ('दिनिटी', 8 : 2)।

3 ब्रह्मसंहिता, 3 15।

4 निर्विकल्पक ज्ञानमेव मन्वाभावात् (विश्वनाथकृत सिद्धान्तपुस्तकधर्म, पृष्ठ 49)।

5 उद्देशगुणनिष्पन्नैरनुभूतं हि परमार्थसत् अहम् ब्रह्म मन्दबुद्धिनामसदिव प्रतिमानि (शांकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, 8 1, 1)।

6 तुलना कीजिए, एडोल्फ ओटो : 'द्वय विधेयात्मक प्रवरपता का सातत्य यह नहीं है कि विधान तथा मनोभाव द्विज-सिद्ध होकर शून्य रूप से परिणत हो गए हैं : इसके विपरीत उस प्रकल्पना के अन्दर शक्ति का उच्चतम भाव रहता है और इसी प्रकार के विधेयात्मक गुणों के अन्दर से नाइनोस्टम ने व्यक्त्य गम्भीर दोष-स्वीकृतियों तथा प्राथम्याओं की रचना की। ... एक ऐसा भाव जो स्वल्प से विधेयात्मक पले ही हो किन्तु प्रायः एक ऐसी विषय-वस्तु का प्रतीक भिन्न हो सकता है जिसे यदि वाणी के द्वारा मर्यादा न भी प्रकट किया जा सके किन्तु जो उच्चार्थों के विधेयात्मक भाव में ग्लून नहीं है। विधेयात्मक वास्तव्यवाद की उत्पत्ति अवश्य ही विमृष्ट तथा सात्विक रूप से धार्मिक भूल तत्त्वों से होती है और यही उस ज्योतिर्व्यय का साक्षात्कार है' ('वि आइडिया भाग दि होली', पृष्ठ 189)।

7 छान्दोग्य उपनिषद्, 1 : 6, 6, 3-14, 2।

करने योग्य बना सकेंगे।¹¹ उपनिषद् के भाग्यकार होने के नाते शंकर का यह कृतव्यय था कि वे ब्रह्म के विषय में किए गए निषेधात्मक तथा विध्यात्मक दोनों प्रकार के विवरणों में हमारे सम्मुख समन्वय स्थापित करें।¹² ब्रह्म के देश सम्बन्धी विचार पर टिप्पणी करते हुए शंकर कहत हैं कि इसका आशय है कि हम अपने विचार अन्योक्त पट्टाच सके।¹³ अथवा जिससे पूजा का उद्देश्य पूरा हो सके।¹⁴ हम उस ब्रह्म तब जो अपने-आपमें सर्वोच्च है जो विश्व का स्रष्टा तथा अधिष्ठाता है। यद्यपि ब्रह्म गुणों से विहीन है तो भी सत् के गुण अर्थात् चैतन्य और आनन्द इसके स्वलक्षण कहे जा सकते हैं और सृष्टि-कृत रज आदि लक्षण इसमें आनुषंगिक लक्षण (तत्स्य लक्षण) हैं।¹⁵ शंकर जानते हैं कि ब्रह्म की परिभाषा सच्चिदानन्द¹⁶ नाम से भी संवत्सा निर्दोष नहीं है, यद्यपि बहु यथाशक्ती को जहां तक संभव है, सबसे उत्तम रीति में प्रकट करती है। मानव मस्तिष्क की शक्ति इतनी महान् अवश्य है कि वह अपनी सीमाओं को समझ सके। ब्रह्मानुभाव के द्वारा ही ब्रह्मज्ञान के लिए अष्टतम अन्तर्दृष्टि उपलब्ध होती है और यह अन्तर्दृष्टि जिसे प्राप्त हो जाती है ऐसा व्यक्ति ही ब्रह्म के स्वरूप सम्बन्धी सब प्रकार के प्रश्नों का उत्तर मौन अथवा निषेधात्मक शिष्टों द्वारा दे सकता है। विद्या (परा) ब्रह्म के विषय में सर्वोच्च विध्यात्मक विचारपरक विवरण सत् चित और आनन्द के गुणों के साथ इसकी समानता के द्वारा देती है और यह अपने आपमें पूर्ण है। अविद्या अथवा अपरा विद्या ऐसे गुणों (लक्षणों) का आधान करती है जो सृष्टि कार्य तथा विश्व के शासकत्व के लक्षणों का उपलक्षण है।¹⁷ इस प्रकार निरपेक्ष परममत्ता के सम्बन्ध में दो प्रकार के मत हैं—पर तथा अपर। जिसमें नामरूप आदि भेदों का, जो अविद्या के कारण है, निराकरण करके ब्रह्म का सकेत निषेधात्मक उक्तिवो के द्वारा किया जाता है यथा न ठोस

1 समागम्यस्तावदभवत्तु तत् तन्नै पत्यापत्तदपि शाह्यिण्यामीति मन्तेति भक्ति (शांकर भाष्य छांदोग्य उपनिषद् 8 । 1) । सदानन्द अपने वेदांतसार (2) में अकारोपाधवाह की विधि का वर्णन करता है जिससे द्वारा हम पहले ब्रह्म में कुछ गुणों का आधान करते हैं और उसमें पश्चात् उन गुणों का निराकरण कर देते हैं। देख भगवद्गीता पर शंकरभाष्य 13 । 13 ।

2 वेदो शांकरभाष्य 1 । 1 । 131 । 2 सवत् । 3 । 1 । 18 22 25 29 43 । 4 । 14 22 3 3 35 36 । वेदो ऋगुक्त सिद्धय आदि विद्वान् पठ 102 206 210 ।

3 उपरः सम्यक् ।

4 उपासनायाम् । शांकरभाष्य छान्दोग्य उप० 8 । 1 । शांकरभाष्य 1 । 20 24 31 । 7 । 11 । 14 3 2 12 33 ।

5 जब हम देवदत्त के मकान के विषय में परीक्ष करते हुए ऐसा करते हैं कि उसके ऊपर एक पाय पैड़ी है तो हम उस मकान के वास्तविक स्वरूप का वर्णन न करके उसमें सम्मिश्रण में एक ऐसे विधि-लक्षण का वर्णन करते हैं जिसका सम्बन्ध मकान के साथ आनुषंगिक है। यह देवदत्त के मकान की एक परोक्ष परिभाषा हुई। ठीक इसी प्रकार ब्रह्म की परिभाषा करते हुए उसे अष्टा तथा विश्व का कारण बताया आनुषंगिक है।

6 नसिद्धतापिनी उपनिषद् ।

7 तस्मात्कीर्तिः अनन्तरा विद्याविषयो नय निषेध सत्यम् अविद्याविषय उपरः सत्यम् नित्यम् (1 । 1 । 11) । तुलना कीर्तिः उसके साथ स्वस्मय के दृष्टान्त सम्बन्धी ज्ञान का ऐसा भाग जो अपनी वृत्ति का भाव रखता है और इसीलिए उसे सुधार जत है। कुलता कीर्तिः धर्मात्मनः पवित्र हम इस श्रम के नाम से प्रारंभ तो करते हमारे तापस्य किता एव औपचारिक गुण सत्ता होता जो उसके अन्तर में हमारा तापस्य जैसे कबल बहो होता है कि यह वह पथ अथवा परिभाषा है जिससे प्राप्त करम की सब आकांक्षा रहत है और जब हम इसके अस्तित्व का विचार करते हैं तो तापस्य तापस्य से अधिक और कुछ नहीं होता कि इसकी मकान अस्तित्वहीन पदार्थ के अन्तर में हो सकती यह सत् के गुणों से भी अतीत है (भक्त-नाकृत अथवा अनुवाद सत्य । पृष्ठ 118) ।

है आदि-आदि, वह पर है।¹ किन्तु जिसमें इसके विपरीत ठीक उसी यथार्थसत्ता का, पूजा आदि के उद्देश्य को लक्ष्य में रखकर किसी न किसी भेद के द्वारा वर्णन किया जाता है वह अपर है।² तत्कंशास्त्र (आन्वीक्षिकी विद्या) के द्वारा एक विशेष ढाँचे में रख कर जिस ब्रह्म का वर्णन किया जाता है वह ईश्वर है। यह सर्वोच्च यथार्थसत्ता नहीं है क्योंकि सर्वोच्च अनुभव की दृष्टि से इसका कुछ अर्थ नहीं है जिसमें अस्तित्व तथा वस्तुविषय पृथक्-पृथक् नहीं हैं। तो भी हमारे ज्ञान की वर्तमान अवस्थाओं में यह सत्य की सर्वोत्तम प्रतिकृति है। सगुण ब्रह्म उत्सुक आत्मा का केवल निर्गतभागमात्र नहीं है और न ही वह्ता हुआ वायु का बुलबुला है। हमारे मानवीयमस्तित्व के लिए यह स्थायी यथार्थसत्ता एक प्रभासमान आदर्श के रूप में ही प्रकट होती है।³ एक विचारात्मक सर्गति की माँग हमसे आशा करती है कि हम परम यथार्थसत्ता का एक अभावात्मक विशेषण समुच्चय के द्वारा वर्णन करें जैसे "न व्यक्तरूप, न नैतिक आदर्शरूप, न सुन्दर और न सत्य," जैसा कि ब्रेडले करता है। इस अभावात्मक वर्णन का अनिवार्य प्रभाव यह है कि हम यह धारणा बना लें कि निरपेक्ष परमसत्ता का अनुभव के उच्चतम दृष्टिकोणों से कोई सम्बन्ध नहीं और वह उनके प्रति उपेक्षा भाव रखती है। जब एक निश्चित अध्यारम विद्या के ये सूत्र उनके उद्देश्य को सिद्धि नहीं कर सकते तो हमारी प्रवृत्ति अपनी धार्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक भिन्न प्रकार की अभिव्यक्ति की ओर होती है।⁴

किन्तु ब्रह्म सगुण भी हो और निर्गुण भी, उसके ये दोनों रूप एक साथ नहीं हो

1. बृहदारण्यक उप०, 3 : 8, 8 ।

2. शाकरभाष्य, 1 : 31; 4 : 3, 14 ।

3. 'ब्रह्मसूत्र सिस्टम आफ दि वेदात', पृष्ठ 103 । तुलना कीजिए, एकहार्द से जो एक ऐसे ईश्वर में, जो दुर्गोह है तथा ऐसे ईश्वर में जो कार्य करनेवाला तथा सृष्टि की रचना करता है, भेद करता है। "वह अपने-आपमें ईश्वर नहीं है, प्राणिरूप में ही वह ईश्वर बनता है। मैं ईश्वर से रहित होने की आकांक्षा प्रकट करता हूँ, अर्थात् वह ईश्वर अपनी दया से मुझे अपने यथार्थ स्वरूप में ले आए, ऐसा यथार्थरूप जो ईश्वर से ऊपर तथा सब प्रकार के भेद से भी अतीत है। मैं उस शाश्वत एकरूप में प्रवेश करना चाहता हूँ, जो पहले से ही मेरा अपना स्वरूप सब जालों में था और जब मैं वह था जो भुलने हीना चाहिए और जो कुछ था मैं वही बनूँगा, उस अवस्था में जो समस्त जोड़ व घटाने से ऊपर है तथा उस अवल में जिसके द्वारा शेष समस्त जगत् का मचावन होता है" (हण्ट-बुत 'एसेस ऑन पारमिडिज्म', पृष्ठ 179, पर उद्धृत) । स्वाटिनस कहता है : "हम इसमें विचार का निर्माण बौद्धिक तत्त्व के ऊपर नीला करती हुई इसकी प्रतिक्रिया के द्वारा करते हैं। वह अपनी प्रतिक्रिया हमने बुद्धि को प्रदान की है और वही बुद्धि इसका चिन्तन करती है; इस प्रकार समस्त पुरुषार्थ बुद्धि ही के पक्ष में है जो शाश्वत पुरुषार्थकर्ता तथा प्राप्तिकर्ता भी है। वह सर्वातीत सत्ता न तो वेष्टा करती है, क्योंकि उसे बुद्ध अभाव नहीं प्रतीत होता, और न कुछ प्राप्त होकरती है क्योंकि उसे पुरुषार्थ नहीं करना है" ('एग्नीड्म', मैकवेन्नाकृत अधिजी अनुवाक, खण्ड 2 पृष्ठ 135) । तुलना कीजिए, ब्रेडले : "सीमित शक्तिवाले प्राणियों के लिए निरपेक्ष सत्ता का पूर्ण रूप से साक्षात्कार करना असम्भव है।" किन्तु इसके प्रधान विशिष्ट लक्षणों के सम्बन्ध में विचार बनाना, अर्थात् एक ऐसा विचार जो किसी अर्थ में सत्य है भले ही वह अपूर्ण तथा अपूर्ण हो एक भिन्न रूप पुरुषार्थ है, और निश्चय ही निरपेक्ष सत्ता के ज्ञान के लिए इसमें अधिक आवश्यक भी नहीं है। यह एक ऐसा ज्ञान है जो निःसंदेह तत्त्व से अविज्ञाता में भिन्न है। किन्तु यह उस सबके लिए सत्य है और अपनी सीमाओं का सम्मान करता है, और ऐसा प्रतीत होता है कि यह सीमित बुद्धि के द्वारा पूर्णरूप में प्राप्तव्य है" ('एपीयरेंस एण्ड रियलिटी', पृष्ठ 159) ।

4. तुलना कीजिए, ब्रेडले : 'ट्रूथ एण्ड रियलिटी', पृष्ठ 431 ।

सकते।¹ एक ऐसी यथायस्यता जिसके दो पांव हो अथवा जिसका अनुमन दो भिन्न भिन्न प्रकार से हो सकता हो उच्चतम यथायस्यता नहीं है। किंतु ज्योंही हम सत के त्रात तक पहुंचते हैं दोनों भिन्न पार्श्व विलीन हो जाते हैं। हम निरपेक्ष यथायस्यता के रूपों को सब ग्रहण कर सकते हैं जब हम उसे बाहर से देखते हैं। अपने आप में निरपेक्ष परमसत्ता बिना किसी पांव के है आकृतिविहीन है और द्वैतभाव व क्लेश भी अथ से रहित तथा गुणों से भी विहीन है। रूप और व्यक्तित्व के ये लक्षण विद्या अथवा अनुभव के जगत में ही कुछ अथ रखते हैं। सर्वोत्कृष्ट ब्रह्म में सब प्रकार की अपेक्षाओं का विलय हो जाता है। यह कोई ऐसी व्यवस्था अथवा पूर्ण इकाई नहीं है जिस तक विरोधीभावों को समन्वित करने की अन्तरहित प्रक्रिया के द्वारा ही पहुंचा जा सकता हो।² अन्तर्गत ऐसा पदार्थ नहीं है जो दक्षनबासन की रचना हो यह निरंतर विद्यमान तथ्य है। शंकर परम निरपेक्षसत्ता को विचार के द्वारा जानने के समस्त प्रयत्नों के विरोधी हैं। ज्यों ही हम इसका विचार करते हैं यह आनुभविक जगत का एक भाग बन जाता है।³

27 ईश्वर अथवा शरीरधारी परमात्मा

शंकर का मत में ईश्वर सगुण ब्रह्म का नाम है जिसे सर्वश्रेष्ठ व्यक्तित्व माना गया है। शंकर का विश्वास है कि ईश्वर के अस्तित्व का प्रश्न सर्वथा निरर्थक है यदि ईश्वर का अस्तित्व है तब उसका अस्तित्व भी अथ प्रमेय विषयो की भांति ही होना चाहिए। यह ईश्वर को सीमित पदार्थों के स्तर पर पहुंचा देना होगा और इस प्रकार वह भी पदार्थों के अन्तर्गत बाहुल्य में एक इकाई मात्र हो जाएगा जो सब से भिन्न होगा उसी प्रकार

1. वही एक वस्तु अपने आपमें रूप आदि भेदों से प्रभावित हो और उनके प्रभाव से स्वयं प्रभावित न भी हो यह नहीं हो सकता क्योंकि व पर-पर विरोधी बातें हैं और एक वस्तु एक प्रकार की सीमाओं से सम्बद्ध होने के कारण अन्य रूप धारण नहीं कर सकती। क्योंकि जो स्फटिकशिला पारशक्त है वह सीमाओं से अपने लान रथ आदि से सम्बद्ध होने के कारण घबराती नहीं हो सकती उसके विपरीत यह समझ लें कि घु घलावन उसमें व्यक्त है एक प्रप होना। शरीर को चाह वह कोई भी स्वरूप ग्रहण करे अपरिवर्तनीय रूप से समस्त भेदों से स्वतन्त्र ही समझना चाहिए इसका विपरीत नहीं (उपनिषद् सिस्टम आफ दि वेदान्त पृष्ठ 02-3)

2. विवाद तक के आधार पर बहुत विवश होकर इसी प्रकार की स्थिति का स्वीकार हो करता है किंतु फिर भी उसकी मति अभी अस्थिर ही है और वही शंकर उसे कुछ नश्यत ही पाता है। वास्तव में परम निरपेक्ष में कोई भी भाषायिक अथवा अभाषायिक लक्षण नहीं पड़ेगा क्योंकि हम सापेक्ष के द्वारा सापेक्ष से बाहर नहीं निकल सकते। हम के तात्त्विक बोध जो एक सीमा से दूसरी सीमा की ओर जाते हैं हम अन्त तक नहीं पहुंचा सकते जब हम अपनी सीमितता का अतिक्रमण करते हैं तो हमारे सम्मुख निरपेक्ष परम के अतिरिक्त अथ कुछ नहीं रहता जिसके अन्दर वह सब जो औपचारिक और सीमित है विलीन हो जाता है।

3. रामानुज का मत है कि देवीय केवल मामूलीय विचार का ही विस्तृत रूप है। मानवीय बोध तथा स्वीय बोध में तब केवल परिधि (Rim) का है लक्षण सम्बन्धी वेद महात्मा जहां मानवीय विचार अपने अन्दर कुछ सम्बन्धों में जाता है देवाय उन सबको लें लें किन्तु शंकर का मत ऐसा भिन्न है। यदि हम सापेक्ष पदार्थों के जगत में खोजें तो सापेक्षा का अन्त सम्भव नहीं। जब कि परिभाषाएं अर्थात् उपविभाग में कर सकती हैं और जब उनमें सम्बन्धों में भी अन्त प्रत्यक्षित हो सम्भव है तब परिभाषा तथा सम्बन्धों का पूर्ण ज्ञान होय सम्भव नहीं है। प्रतीतियों को एकत्र रख स हम लक्ष्य तक नहीं पहुंच सकते अथ धनना प्रतीतियों से परा तथा तत्त्व विचार का पहुंच स पाते हैं।

जिस प्रकार कि वे एक-दूसरे से भिन्न हैं, यद्यपि वह भी कुल अस्तित्व सम्पन्न वस्तुओं में एक वस्तु के रूप में मिल जाएगा और बहुदेवतावाद में सम्मिलित होकर एक ऐसी व्यवस्था की जन्म देगा जिसे नास्तिकवाद से भिन्न रूप में समझना कठिन होगा। ईश्वर के प्रश्न को अस्तित्ववाचक परिभाषाओं में प्रस्तुत करना प्रारम्भ में ही इस समस्या के समाधान की कुल सम्भावना को दूर कर देगा। यदि तर्क का कड़ा विधान हमें सत्य की प्राप्ति के लिए कोई सुरक्षा प्रदान कर सकता तो हम बहुत पहले ही इस तक पहुँच गए होते। सचाई तो यह है कि हमें तर्क के क्षेत्र में अनेक प्रकार के सम्प्रदाय मिलते हैं जिनमें से प्रत्येक तर्कसम्मत होने का दावा करता है और दूसरों के साथ उसका विरोध होता है। ईश्वर की सत्ता के विषय में प्रस्तुत किए जाने वाले सभी प्रमाणों पर, तथा ज्ञानवाचक सम्बन्धी, विश्वविज्ञान-सम्बन्धी और भौतिक ईश्वरीय-ज्ञान सम्बन्धी, प्रमाणों पर शंकर विचार करते हैं और उनको निष्पत्तता को दर्शाते हैं, जैसा कि काण्ट ने भी बहुत पीछे जाकर किया।

तर्कशास्त्र का आदर्श हमें एक निर्दोष विषयी की यथार्थसत्ता की कल्पना करने को विवश करता है जिसके साथ समस्त सत्ता का सम्बन्ध प्रत्येकपदार्थ (विषय) का सम्बन्ध है। कमबद्ध सामञ्जस्य के रूप में सत्य का अर्थ है एक वैधोष अनुभव की यथार्थता। एक व्यवस्था के अन्दर घटनाएं एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं यह मापारण बुद्धि तथा विज्ञान की धारणा है जिसका बढ़ते-बढ़ते अनुभव से समर्थन हो जाता है यद्यपि उसकी पूर्णरूप में कभी सिद्धि नहीं हुई। क्योंकि समार में ऐसा बहुत कुछ है जो प्रत्यक्ष-रूप में हमारे अनुभवों में नहीं प्रविष्ट होता। ऐसा प्रतीत होता है कि हम बहुत कुछ जानते हैं यद्यपि हम सीमित क्षेत्र में भी हमारा ज्ञान अपूर्ण है। केवल यथार्थसत्ता का एक सम्पूर्ण इकाई के रूप में पूर्णरूप में बोधग्राह्य करने से ही हमारी इस धारणा का औचित्य माना जा सकता है कि ईश्वर है और वह सबका स्रष्टा है। हमारा मानवीय अनुभव सत्ता का ज्ञान उसके पूर्णरूप में प्राप्त करने तथा विशुद्ध सत्ता के अविनाशक अनन्तता के साथ सामञ्जस्य को समझने में असमर्थ है।¹ हम अपने अनुभव को चाहे कितना ही सरल तथा व्यवस्थित क्यों न बना लें और इसकी जटिलता को कम करके केवल एकमात्र प्रकृति तक भी ले जाएं तो भी पुरुष अथवा विषयी को एक बाह्य निरीक्षक के रूप में स्वीकार करना ही होगा जो देश तथा कास में से प्रकृति की एकाकी उड़ान का निरीक्षण करता है। यदि विश्व इतना छोटा है कि हमारा परिमित क्षिति वाला मस्तिष्क उसकी ओर ले सकता है, यदि हम यह बता सकते कि यह सृष्टि कहाँ से आई और किधर जाएगी, इसके आदि निष्कास तथा स्वरूप और लक्ष्य को समझ सकते, तब हम सीमित न होकर अनन्त की साथ भी उपस्थित न कर सकते। इस प्रकार की तार्किक धारणा एक विचारमात्र है कि समस्त तथ्य किसी व्यवस्था से सम्बद्ध हैं तथा ईश्वर की सततशक्ति की अभिव्यक्त करते हैं।

विश्वविज्ञान-सम्बन्धी तर्क कारणवाद का प्रयोग करता है जो आनुभविक जगत् में भी पर्याप्त सन्तोषजनक नहीं है और तब सर्वथा अनुपयोगी मिट्ट होना है जब हम आनुभविक जगत् का सम्बन्ध परममयार्थसत्ता के साथ स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं जिसके विषय में कहा जाता है कि वह इस जगत् के द्वारा अपने को अभिव्यक्त करता है। प्रतीतिरूप जगत् की श्रृंखलाओं में भिन्न-भिन्न पद्धतियाँ एक-

1. दुपना मीजिए - "क्योंकि अनेक ईश्वर हो पर्याप्त ऊँचाई पर स्थित रहकर इतने विस्तृत विश्व की रचना करता है।"

दूसरे का समाधान नहीं कर सकती। प्रतीतिरूप जगत् में हम किसी ऐसे कारण को जिम्मा कोई अन्य कारण न हो स्वीकार नहीं कर सकते। इस प्रतीतिरूप शृंखला अर्थात् ससार के नितान्त प्रारम्भ का प्रश्न स्वतः विरोधी है। इसकी खोज का तात्पर्य है काल के अन्तर्गत उस सत्ता की खोज जो स्वयं काल की सत्ता की भी प्रतिष्ठा है। ससार का सारतत्त्व ही यह है कि उसका आदि नहीं है। एक ऐसी अनन्तसत्ता जिस तक हम समस्त सीमित पदार्थों का निषेध करते हुए पहुँचते हैं, एक ऐसा विचार है जिसके समाधान (व्याख्या) की आवश्यकता है। जब हम कारणकार्यभाव के तर्क का उपयोग यथार्थसत्ता की सिद्धि के लिए करते हैं, जिसकी प्रामाणिकता की सीमा परिवर्तनशील आनुभविक जगत् तक ही परिमित है, तो यथार्थसत्ता का भ्रमात्मक विचार होता है क्योंकि उस अवस्था में इसे ज्ञान का विषय बना लिया जाता है और वह जिसे हम ससार के कारणरूप में अनुमान के द्वारा जानना चाहते हैं वह भी आनुभविक जगत् से सम्बद्ध हो जाता है। यदि हम इस सिद्धान्त की व्यापकता को भी स्वतः सिद्ध मान ले कि प्रत्येक कार्य का कारण होता है तब भी एक सीमित जगत् से हम एक सीमित स्रष्टा का ही अनुमान कर सकते हैं।¹ अवश्य ही आदि कारण को सत् के उस एक ही सध की समान इकाई होना चाहिए जिसके अन्य प्रमेय पदार्थ भी हैं क्योंकि उक्त प्रमेय पदार्थ भी उसीसे सबद्ध होकर उत्पन्न हुए हैं। यदि ईश्वर जगत् का कारण है तो उसे भी देश-काल के ढाँचे के अन्तर्गत होना चाहिए, अर्थात् एक विस्तृत रूप से बृहदाकार मानव जिसके आत्मचैतन्य की परिभाषा हमारे अपने ही समान शरीर तथा मनरूपी साधन-सामग्री के द्वारा की जा सकती है। यदि इस प्रकार के सत् स्वरूप प्राणी का अस्तित्व है तो हमारे ज्ञान का विस्तृत रूप कितना ही दूरदर्शी क्यों न हो 'वह' हमें उसके स्वरूप तथा सत्ता का निर्णय नहीं करा सकता। इस प्रकार का ईश्वर विशेषतः जो मानवीय साधनों के समान ही साधनों से कार्य करता हो, न तो अनन्त ही और न सर्वशक्तिमान् ही हो सकता है।

इस प्रकार का नैतिक तर्क कि वस्तुओं का पूर्वापर सम्बन्ध मनुष्य की आत्मा के अनुकूल है और यह एक उपकारी ईश्वर की कारीगरी को प्रदर्शित करता है, सर्वथा असन्तोषप्रद है। हम प्रकृति की ओर चाहे कितना भी क्यों न भुके एक यथार्थ जगत् में पुण्य व पाप का उत्तरदायित्व ईश्वर ही के ऊपर आता है।² यदि उसको पाप के जनक होने के उत्तरदायित्व से मुक्त करने के लिए फारस के पुराणशास्त्र की भाँति शैतान को उत्तरदायी ठहराए तो ईश्वर की एकता बिलुप्त हो जाती है और हम ईश्वर एवं शैतान के बीच एक द्वैतभाव की पुनः स्थापना करते हैं। इसके अतिरिक्त यदि आत्मा ईश्वर का ही एक अंश है तो ईश्वर को आत्मा की पीड़ा का भी अनुभव होना चाहिए वैसे ही जैसे कि जब शरीर के किसी एक अवयव को दुःख होता है तो इसके साथ सारा शरीर दुःख का अनुभव करता है। परिणाम यह निकला कि ईश्वर की पीड़ाएँ जीवात्मा की पीड़ाओं से कहीं अधिक हैं और इसलिए हमारे लिए

1 यत्पार्यं तत् सकर्तृकम् ।

2 यहूदियों के पैगम्बर द्वारा प्रस्तुत इस समाधान की—अर्थात् “मैं प्रकाश तथा अन्धकार की भी रचना करता हूँ, मैं शांति का निर्माता हूँ और पाप की भी रचना करता हूँ, मैं प्रथम रूप में इन सब वस्तुओं को बनाता हूँ”—प्रतिध्वनि उपनिषदों के कुछ वाक्यों में भी पाई जाती है। “क्योंकि वही उन मनुष्यों से शुभ कर्म करवाता है जिनका वह इस जगत् से मुक्त होने के लिए मार्ग-प्रदर्शन करता है और उन मनुष्यों से पापघ्न करवाता है जिन्हें वह रसातल में भेजता है। वह जगत् का सारथी है, वही शासक है तथा प्रभु भी है” (कोपीतकी उपनिषद्, 3. 8) ।

यह कहो अधिक अच्छा होया कि हम अपनी सीमित पीढ़ाओं के साथ अपने अन्दर हो सीमित रहें, यथेष्टा इसके कि हम ईश्वर के स्तर तक उठें और समस्त जगत् का भार उठाने का प्रयत्न करें।

एक पूर्ण निर्दोष ईश्वर को अपने सन्तोष को प्राप्ति के लिए किसी जगत् को आवश्यकता नहीं है। यदि यह कहा जाए कि जगत् उसके सुखोपभोग के लिए है तो फिर वह भी एक ममारी जीव हो गया और ईश्वर न रहा। यदि हम कहें कि ईश्वर में गवस्य है, तथा हमारे जैसा व्यक्तित्व है, और पूर्णता आदि गुण हैं तो यह विचार में नहीं आ सकता कि ये सब उसकी निरपेक्षता के साथ-साथ कैसे रह सकते हैं। व्यक्तित्व के लक्षण (गुण) तथा निरपेक्षता (ब्रह्म) को एक साथ सुरक्षित रखना तर्क-शास्त्र की दृष्टि में लगभग असम्भव-सा ही है।

ईश्वर के अस्तित्वविषयक उक्त अपर्याप्त प्रमाणों से जो परिणाम निष्कर्षता है वह शकर के अनुसार यह है कि धर्माव्यवस्था के विषय में हम प्रश्न का कुछ धर्म ही नहीं है और यह प्रश्न केवल आनुभविक जगत् में ही उठ सकता है। जब हम जगत् के मापदण्डस्वरूप को समझ लेते हैं तो हम देखते हैं कि सृष्टिरचना की समस्या और उसका समाधान इन दोनों का सम्बन्ध हमारे तकम्भय जगत् से ही है, किन्तु धर्माव्यवस्था का जो स्वरूप है उसके साथ नहीं है। तात्त्विक प्रमाणों के निराकरण का सात्त्विक ईश्वर के अस्तित्व का निरपेक्ष नहीं है। शकर के दृष्टिकोण से कोई भी विवेकपूर्ण तर्क शरीर-धारी सर्वोपरि ईश्वर के अस्तित्व के विषय में अन्त में पहुँचकर स्वीकार किए जाने के योग्य नहीं है। अधिक से अधिक उक्त प्रमाण हमें यह बतला सकते हैं कि ईश्वर के अस्तित्व की सम्भावना है। ईश्वर की धर्माव्यवस्था हमारी कल्पना की तथा बोधग्रहण की विवेकपूर्ण शक्ति से अतीत है।¹ केवल उम्मी अवस्था में जब कि हम अधिमो की उन आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का आश्रय ग्रहण करें जो धर्मशास्त्रों में संगृहीत है, हमें ईश्वर की सत्ता का निश्चित ज्ञान प्राप्त हो सकता है। शकर के दर्शन में ईश्वर एक स्वतन्त्र-मिद प्रमाण नहीं है, तात्त्विक मर्या भी नहीं है, किन्तु एक अनुभवजन्य उपधारणा है जिसकी निपात्मक उपयोगिता है। श्रुति इसका आधार है।² ईश्वर सर्वोपरि आत्मा है, सर्वज्ञ है तथा सर्वशक्तिमान् है। वह प्रकृति का आत्मतत्त्व है, विद्वत् का तत्त्व है, हमका जीवनदायी प्राण तथा प्रेरक स्रोत है और समस्त सत्ता रूप आकृतियों का आदि और अन्त है। जो सिद्धान्त शास्त्रप्रमाण के ऊपर आधारित है यह आवश्यक

1 तुलना कीजिए, स्वीड्जर : "यदि हम इस जगत् को ठीक ऐसा ही समझें जैसा यह दिखाई देता है तो मनुष्यों तथा आधारशतः समस्त मनुष्य जाति के उद्देश्यों के प्रयोजन की व्याख्या करना असम्भव होगा। हमारे लिए इस जगत् में किसी प्रकार के ऐसे प्रयोजन-सम्बन्धी विकास की खोज निराशता भक्ति है जिससे हमारे अपने धर्मों की मार्गवता प्रकट हो सके" (भूमिका, 12, 'मिविनिवेशन एण्ड एपिकम', भाग 2)।

2 यद्यपि यूरोप में वाष्ट की ऐसा सर्वप्रथम दार्शनिक विचारक माना जाता है जिसने तात्त्विक प्रमाणों की निरपेक्षता को निन्दित किया, किन्तु प्लेटो के विषय में यह बताना पर्याप्त उचित होगा कि उसने इसके लक्ष्य का समझा। "एकलिए क्या यह एक असम्भव मार्ग नहीं है कि हम अपनी विश्व के मूलन द्वार की खोज करके उसके खोज की ऐसे सन्तो में प्रकट किया जाए जिससे सब समझ गए" ('टाइमियम', २४, सी०)। तुलना कीजिए, विश्व बोर : "मैं स्वीकार करता हूँ कि मानवीय तर्क बिना किसी दुपदार्थ की सहायता से ईश्वर तथा भूतितर्क-सम्बन्धी इस विचार तक पहुँच सकता था" ('विलोप इन् गोर्द', पृष्ठ 152)। और इस प्रकार के हमें ईश्वरीय वाचों का आश्रय लेने की प्रेरणा देने हैं। इसी प्रकार सत्त टासन एन्डवाम भी। तुलना कीजिए, वेतापनिषद् पर शानर-भाष्य, 1 : 4।

नहीं कि वह तर्क के विरुद्ध हो। श्रुति की स्वीकृति ऐसी एक धारणा को स्वीकार करना है जिसके विरोधी प्रमाण न हो गले ही उसके पक्ष में प्रमाण पर्याप्त मात्रा में मिलें। तार्किक विवरण में हम अपने को एक ऐसे ससार को सौंप देते हैं और ऐसे विवादास्पद विषय पर पहुँच जाते हैं जहाँ हमें अन्य साधनों की आवश्यकता होती है। अन्तर्दृष्टि-परक अनुभव की प्राप्ति से पूर्व हमें श्रुति का आश्रय लेना पड़ता है। ईश्वर के सृष्टि-कर्तृत्व के विषय में धर्मशास्त्र ही हमारा एकमात्र ज्ञान का साधन है।¹ यह बलपूर्वक कहता है कि “वह कारण जिससे ससार की उत्पत्ति, स्थिति तथा विलय सम्पन्न होते हैं, जिसका विस्तार ही नाम व रूप है, जिसके अन्तर्गत अनेको कर्ता तथा फलोपभोक्ता समाविष्ट हैं, जिसके अन्तर्गत कर्मों के फल भी समाविष्ट हैं, और जिनका निर्णय विशेषकर देव, काल और कारण के द्वारा होता है, यह जगत् जिसका निर्माण एक ऐसी व्यवस्था के अनुसार हुआ है जो मन की कल्पना से भी दूर है—यह सर्वज्ञ, और सर्वशक्तिमान कारण ब्रह्म ही है।”² समस्त आध्यात्मिक और नैतिक पूर्णताएँ उसीके अन्तर्गत बताई गई हैं। यह कहा गया है कि वह समस्त पाप से ऊपर है।³ वही अन्तर्यामी परमात्मा विषय तथा विषयी जगत् में सर्वत्र व्याप्त है, वह सूर्य (प्रमेय विषय) का अन्तर्बर्ती है तथा आक्ष (विषयी) में भी अन्तर्बर्ती रूप में देखा जाता है।⁴ वह विश्व का स्रष्टा, शासक तथा सहारक है।⁵

शंकर यह सिद्ध करने के लिए धीरे धीरे परिश्रम करते हैं कि ईश्वर की यथार्थता का जब एक बार धर्मशास्त्र से निश्चय हो गया तो तर्क की मागों के साथ उसका समन्वय भी किया जा सकता है। हम केवल कार्य को देखते हैं, इस प्रकार इससे यह निर्णय नहीं हो सकता कि ससार का सम्बन्ध ईश्वर रूपी कारण के साथ है या किसी अन्य कारण के साथ क्योंकि एक ही कार्य के भिन्न-भिन्न कारण हो सकने हैं। इसलिए हमें धर्मशास्त्रों (श्रुति) के इस कथन को “कि ईश्वर जगत् का कारण है” स्वीकार करना चाहिए। ईश्वर आदिकारण है क्योंकि उसकी उत्पत्ति नहीं है। विशुद्ध सत् स्वरूप होने के कारण उसे सत् से उत्पन्न हुआ नहीं माना जा सकता क्योंकि कारण और कार्य का सम्बन्ध बिना कारण में कुछ गुण विशेष के रहने से नहीं बन सकता।⁶ ईश्वर की उत्पत्ति किसी भेदिन सत् से नहीं मानी जा सकती क्योंकि अनुभव हमें बताता है कि भेद ऐसे पदार्थ से उत्पन्न होते हैं जिसके अपने अन्दर भेद न हो। अनात्म से भी इसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि यह निरात्मक है। श्रुति भी इस मत का निराकरण करती है क्योंकि यह प्रश्न करती है कि सत् की उत्पत्ति असत् से कैसे हो सकती है? और ईश्वर परिवर्तित-रूपसत्ता भी नहीं हो सकता क्योंकि इससे हम एक ऐसी पञ्चाङ्गति में पहुँच जाएंगे जिसका कहीं अन्त नहीं।⁷ ईश्वर अजन्मा है, न उसका कोई कारण है न वह स्वयं किसीका कार्य है। यदि ईश्वर कार्यरूप होता तो आकाश से लेकर नीचे तक समस्त पदार्थ निःसार हो जाते और हम शून्यवाद को मानने के लिए बाध्य होते।⁸ वह शक्ति

1 ब्रह्मसूत्र 1 1 3।

2 शांकरभाष्य 1 1 2।

3 छांदोग्य उपनिषद् 1 6 शांकरभाष्य 1 1, 20।

4 शांकरभाष्य 1 1 20 बृहदारण्यक उपनिषद् 3 7 9।

5 देवों शांकरभाष्य 1 1 18 20 22 1 3 39 41 1 2 9 10।

6 चूँकि ईश्वर से उत्कृष्ट किसी सत्ता की कल्पना नहीं की जा सकती इसलिए ईश्वर का अस्तित्व बिना कारण के है। इसके साथ उद्वाट के सत्ता शास्त्रीय तर्क की तुलना कीजिए।

7 शांकरभाष्य 2 3 9।

8 शांकरभाष्य 2 3, 7।

जो समस्त रूपांतरों को यथार्थता प्रदान करती है ईश्वर है ।

इस सिद्धान्त को मानते हुए कि प्रत्येक कार्य का कोई कारण होता है, क्या परमाणु, या प्रकृति, या असत्, या कोई व्यक्तिरूप कार्यकर्ता, अथवा स्वयं स्फूर्ति ही कारण नहीं हो सकती ?¹ शंकर इन सब सम्भाव्यताओं का खण्डन करते हैं । प्रकृति जड़ नहीं, चेतन है और अपने अन्दर से उसे जीवन मिलता है । प्रकृति रूपी रंगमंच आत्मा के जीवनरूपी नाटक के लिए सर्वथा अनुकूल है । "इस जगत् में कोई भी अचेतन पदार्थ बिना किसी बुद्धिसम्पन्न की प्रेरणा के अपने अन्दर से ऐसे पदार्थ उत्पन्न नहीं कर सकता जो मनुष्य के प्रस्तुत उद्देश्यों की सिद्धि में उपयोगी हों । उदाहरण के लिए मकान, ऊँचे-ऊँचे प्रासाद, शम्भ्याएँ, गद्दियाँ, प्रमोद-उद्यान आदि का निर्माण मेधावी कलाकारों के द्वारा ही इस जीवन में सम्पन्न होता है जिनका उद्देश्य सुख प्राप्त कराना तथा दुःख को दूर करना है । इस समस्त संसार के सम्बन्ध में भी ठीक वही बात है । क्योंकि, उदाहरण के लिए, जब मनुष्य यह देखता है कि किस प्रकार यह पृथ्वी अनेक प्रकार के कार्यों के फलों के लिए उपयुक्त सिद्ध होती है, और फिर किस प्रकार यह शरीर कार्य करता है, जिसमें अन्दर और बाहर भिन्न-भिन्न भागों की एक उचित व्यवस्था प्रस्तुत की गई है और जिसका निर्माण भिन्न-भिन्न जातियों के अनुकूल किया गया है तथा जिसमें एक-एक व्योरे का ठीक-ठीक निर्णय किया गया है जिससे कि यह अनेक कार्यों के फलोपभोग का उचित स्थान बन सके "तो यह सब व्यवस्था कैसे एक चेतना-विहीन प्रधान (प्रकृति) से उत्पन्न हो सकता है ? उदाहरण के लिए, अनुभव हमें बताता है कि भिट्डी भी भिन्न-भिन्न आकृतियाँ केवल तब तक ही धारण करती है जब तक कि कुम्हार उसका संचालक है, इसलिए ठीक इसी प्रकार इस प्रकृति का प्रेरक भी किसी बुद्धि-सम्पन्न शक्ति को ही होना चाहिए ।"² सृष्टिरचना का प्रयोजन पूर्वजन्मों के फलोपभोग के लिए समुचित भूमि तैयार करना है जिसका विस्तार प्रत्येक व्यक्ति के लिए पीछे की ओर अनेक जन्मों तक जाता है । चेतनारहित प्रकृति न तो प्रकृति की अपनी व्याख्या है और न जगत् का विपरिनिष्ठ पक्ष है और न कर्म के विधान की क्रिया है । चेतना तथा क्रियाशीलता का सम्बन्ध अवश्य जगत् के कारण के साथ होना चाहिए ।³ संसार में विद्यमान व्यवस्था तथा रचना संकेत करती है कि इसकी संचालक एक चैतन्यपूर्ण सत्ता है । इसी प्रकार का संकेत एक ही उद्देश्य की ओर से जाने वाले विभिन्न साधनों से भी होता है ।⁴ शंकर पूर्वमीमांसा के इस सिद्धान्त पर भी विचार करते हैं कि ईश्वर के स्थान पर वह अपूर्व है जिसके कारण मनुष्य अपने कर्मों का फल एक व्यवस्था के

1 शंकरभाष्य, 1 : 1, 2 ।

2 शंकरभाष्य, 2 : 2, 1 ।

3 यदि वस्तु की उपस्थितिमात्र की ही अत्यन्त मे गति देने के लिए पर्याप्त समझा जाए, जैसे कि चुम्बन की उपस्थिति सोहे से गति उत्पन्न करती है, तो क्या उसी प्रकार पुरुष की समोपलब्धता प्रकृति के अन्दर गति देने के लिए पर्याप्त नहीं है ? इसके अतिरिक्त अविद्या स्वभावतः सृष्टि की रचना की ओर प्रवृत्ति करती है और इसके लिए किसी प्रयोजन की आवश्यकता नहीं । "अविद्या य स्वभावत एव कार्यानुष्ठी न प्रयोजनमपेक्षते ।" (भाष्य, 2 : 1, 33) ।

4 शंकरभाष्य, 1 : 3, 39 ।

अनुसार पाते हैं। वे उक्त सिद्धान्त की आलोचना इस आधार पर करते हैं कि अपूर्व अघामिक है और जब तक इसके अन्दर कोई धार्मिक शक्ति गति न दे यह स्वतः कार्य नहीं कर सकता। न्यायवैशेषिक का विस्वासी ईश्वर अपर्याप्त है क्योंकि वह विश्व का उपादान कारण नहीं है। यदि कोई व्यक्ति विशेष सृष्टि का रचयिता होता तो वह ऐसी वस्तु को उत्पन्न करता जो उसके लिए उपयोगी होती तथा उन वस्तुओं को, जो विरुद्ध प्रकृति की हैं, जैसे जन्म, मरण, वृद्धावस्था, रोग इत्यादि, कभी उत्पन्न न करता। क्योंकि “हम जानते हैं कि कोई भी स्वतन्त्र मनुष्य अपने लिए कारागार बनाकर उसमें अपने-आप नहीं बैठ जाएगा।”¹ आकस्मिक घटना, परमाणु, प्रकृति, न्याय का ईश्वर आदि उन सबसे कहीं अधिक बढकर मांगें हैं जो मांग श्रुति करती है। इस प्रकार सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, नित्य, सर्वव्यापक ईश्वर जगत् का कारण है।²

ईश्वर को जगत् का उपादान तथा निमित्त कारण बताया गया है। इस आपत्ति के उत्तर में कि अनुभव के अनुसार उपादान कारण ज्ञानसम्पन्न नहीं होते, शंकर कहते हैं “यह आवश्यक नहीं है कि यहाँ भी ठीक वैसा ही हो जैसा कि अनुभव में होना है; क्योंकि इस विषय का ज्ञान ईश्वरीय ज्ञान के द्वारा हुआ है, अनुमान के द्वारा नहीं।” जब हम श्रुतिवाक्यों पर विश्वास करते हैं तो हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि हम अनुभव की भी अनुकूलता ढूँढ़ें।³ न्यायदर्शन के अनुसार निमित्तकारण वह है जिसका ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न किसी भी पदार्थ को उत्पन्न करने के लिए आवश्यक है। वेदान्ती केवल ज्ञान को ही अपने में पूर्ण मानता है किन्तु इच्छा तथा प्रयत्न को नहीं, जिनके लिए एक पूर्ववर्ती इच्छा तथा पूर्ववर्ती प्रयत्न की कल्पना करनी पड़ती है, और इन प्रकार इसका कहीं अन्त नहीं। ऐसा तर्क उपस्थित किया जाता है कि ईश्वर जगत् का कारण नहीं हो सकता क्योंकि दोनों के स्वभाव में अन्तर है अर्थात् कारण और कार्य एक-दूसरे से विलक्षण हैं। सोने का एक टुकड़ा मिट्टी के किसी बर्तन का कारण नहीं हो सकता, इसी प्रकार विशुद्ध तथा धार्मिक ईश्वर जगत् का कारण नहीं हो सकता क्योंकि जगत् अशुद्ध तथा अधार्मिक है।⁴ शंकर उत्तर में कहते हैं कि अचेतन पदार्थ प्रायः चेतन प्राणियों से जन्म लेते हैं जैसे बाल और नाखून चेतन मनुष्य से उत्पन्न होते हैं। अचेतन गोबर से चेतन गुवरैला उत्पन्न हो जाता है। यदि यह कहा जाए कि इन अवस्थाओं में दिखाई देने वाली विभिन्नता के होते हुए भी एक मौलिक तादात्म्य है, क्योंकि ये दोनों ही भूमि से उत्पन्न होते हैं, तो शंकर इसका उत्तर यों देते हैं, कि ईश्वर और जगत् में सत्ता का एक सामान्य लक्षण है। दोनों ही सर्वथा भिन्न नहीं हैं और यदि ईश्वर के अन्दर कुछ अतिव्यय है तो इसमें कोई आश्चर्य की बात

1 नहि कश्चिदप्यतन्वो बन्धनागारम् आत्मन कृत्वानुप्रविशति। (2. 1, 21) तुलना कीजिए, टेम्कार्टे, “यदि मैं स्वयं अपने जीवन का रचयिता होता तो मैं अपने लिए ऐसी प्रत्येक पूर्णता को प्राप्त कर लेता जिसे मैं भी विज्ञान में ला सकता हूँ और इस प्रकार मैं ईश्वर हो जाता” (‘मिडिटेनन्स’, पृष्ठ 3)।

2 देखें, शंकरभाष्य 2. 1, 22, 4. 1, 23 और 24।

3 न अवश्य तस्य यथादृष्टमेव मर्दम् अभ्युपगन्तव्यम्। और भी देखें, ‘द्वयूतन्त्र सिस्टम आफ दि वेदान्त’, पृष्ठ 92-93।

4 शंकरभाष्य, 2. 1, 4।

नहीं क्योंकि कारण में सर्वत्र यह विशेषता पाई जाती है।¹

एक अन्य आपत्ति में कहा गया है कि यदि जगत् ईश्वर से उत्पन्न होता है और उसी में समा जाता है तो समाने के समय जगत् के ऐसे गुण जैसे भीति-कता, समुत्तला, जड़ता, सीमितता, अमृदता इत्यादि अवश्य ईश्वर को मलिन कर देते होंगे।² इसके उत्तर में शंकर का कहना है कि जब कार्य अपने कारणों में वापिस लौटते हैं तो वे अपने विशिष्ट गुणों को त्याग देते हैं और अपने कारणों में अन्तर्लीन हो जाते हैं, जिस प्रकार सोने के आभूषण फिर से सोने में परिवर्तित होते समय अपने साथ सोटा आदि नहीं लाते। यदि कार्य कारण में परिवर्तित होने पर भी अपने गुणों को बनाए रखे तो यह तात्त्विक पुनरावर्तन नहीं है।³ यदि यह कहा जाए कि चूंकि जगत् अपने विशेष गुणों को त्यागकर ईश्वर में विलीन होता है तो फिर ईश्वर को सृष्टि बनाने का कोई कारण नहीं होना चाहिए कि वह फिर से अपने को योग्य और भोक्ता आदि भेदों के रूप में विभक्त करे जैसा कि प्रत्येक नई सृष्टि में होता है। शंकर इसका उत्तर एक दृष्टान्त के द्वारा देते हैं "जैसे कि जीवात्मा प्रगाढ निद्रा तथा समाधि में अपनी मौलिक एकता के रूप में (कुछ समय के लिए) वापस पड़च जाता है किन्तु वस्तु अवस्थाओं से जागने पर फिर तब तक के लिए अपने व्यवहृतिक जीवन में आ जाता है जब तक कि वह अनिया से मुक्त नहीं होता। ठीक इसी प्रकार की क्रिया ईश्वर के अन्दर समाने पर भी होती है।"⁴ भिन्नता प्राप्त करने की शक्ति ईश्वर के अन्दर बराबर रहती है यद्यपि यह उस समय व्यक्त नहीं होती जबकि जगत् उसमें समाता है। बार-बार होने वाले अस्तित्व के रूप में जगत् के पुनरावर्तन का आधार वे कर्म हैं जो पूर्वजन्मों में किए गए हैं और जिनका फल अवश्य मिलना चाहिए। मुक्तात्मा फिर से जगत् में वापस नहीं आते क्योंकि पुनर्जन्म की शर्त अर्थात् मिथ्या ज्ञान उनकी अवस्था में विद्यमान नहीं है।⁵ वस्तुतः सृष्टिरचना नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि ससार अगादि और अनन्त है। सृष्टि की उत्पत्ति तथा विनाश संसार की प्रक्रिया में एक प्रकार के पड़ाव हैं क्योंकि ससार अनादिता से अनन्तता की ओर गति करता है। प्रत्येक कल्प (सृष्टि की कालावधि) के प्रारम्भ में उस भूतभूत सम्मिश्रण का अनावरण होता है जो अपने अन्दर विविधता की सम्पूर्ण श्रृंखला को धारण करता है। भूत तथा वर्तमानकाल के अन्दर तारतम्य बना रहता है और इसी प्रकार प्रतमा-वस्था तथा सृष्टिरचना के अन्दर भी क्योंकि प्रलय के पश्चात् सृष्टिरचना आती है। यदि सर्वापि ईश्वर तथा व्यक्तिगत जीवात्मा परस्पर पूर्ण इकाई तथा उसके भाग के रूप में सम्बद्ध हो तो जब कभी जीवात्मा को पीड़ा होगी, ईश्वर भी उस पीड़ा को अनुभव करेगा। इस कठिनाई को दूर करने के लिए इकाई तथा उसके भाग के सम्बन्ध की व्याख्या के सम्बन्ध में कहा गया है कि एक मौलिक है, दूसरा उसका प्रतिविम्बमात्र है। प्रतिविम्ब पर लगी थोड़ा मौलिक

1. शाकत्मास्य, 2 : 1, 6।

2. तथोप, आपवषाव, अक्षेपनत्व, परिच्छिन्नता श्रुत-गादि।

3. शाकत्मास्य, 2 : 1, 9।

4. शाकत्मास्य, 2 : 1, 9।

5. शाकत्मास्य, 2 : 1, 9।

पर कोई असर नहीं पैदा करती।

यह कहा जाता है कि ईश्वर ऐसे जगत् का कारण नहीं हो सकता जिसमें कुछ के साथ तो अच्छा व्यवहार होता है और कुछ के साथ बुरा और ऐसा प्रभु जो अपने प्राणियों के साथ एक-दूसरे से भिन्नता का व्यवहार करता है वह अन्यायी तथा क्रूर है।¹ कर्म के विधान को मान लेने से यह कठिनाई दूर हो जाती है। ईश्वर स्वेच्छाचारिता से कर्म नहीं करता अपितु प्रत्येक प्राणी के उसके पूर्वजन्मों में किए गए पुण्य व पाप कर्मों के अनुसार ही कार्य करता (समुचित फल देता) है। ईश्वर एक ऐसी सृष्टि की रचना करता है जो मनुष्यों के कर्मों के अनुकूल हो। क्योंकि यह जगत् केवल पूर्वजन्मों के कर्मों के प्रायश्चित्त के लिए ही एक प्रकार का नाट्यशाला है, ईश्वर का मूर्ष्टिकर्ता के रूप में कर्तृत्व केवल गौण है। जो कुछ पौधों को प्राणधारक शक्ति से प्राप्त होता है उसका श्रेय हम माली को नहीं देते। शंकर ईश्वर की तुलना वर्षा के साथ करता है। जिस वर्षा से पौधों को बढ़ने में सहायता प्राप्त होती है किन्तु ये बढ़कर क्या बनेंगे, यह वर्षा के ऊपर नहीं अपितु बीज की प्रकृति के ऊपर निर्भर करता है। प्रत्येक मनुष्य के नये जन्म का निर्णय उसके कर्मों के नैतिक गुणों के द्वारा होता है।² किन्तु यह प्रश्न किया जा सकता है कि क्यों नहीं ईश्वर ने एकदम प्रारम्भ में जब कि मनुष्यों में पुण्य व पाप उस ईश्वर के कर्म के निष्पत्तिक के रूप में नहीं थे तब एक ऐसे जगत् की रचना की जो दुःख तथा कष्ट से मुक्त होता? यह हमें अन्योन्याश्रय रूप तर्क की ओर ले जाता है। शंकर का कहना है: “विना पाप व पुण्य के कोई भी इस जन्म में नहीं आ सकता, इसके अतिरिक्त विना व्यक्ति के पुण्य व पाप भी नहीं हो सकते, इस प्रकार जगत् का आरम्भ विषयक-सिद्धान्त मानने से हम एक तर्क सम्बन्धी अन्योन्याश्रय दोष में फस जाते हैं।”³ जगत् अनादि है।⁴ प्रत्येक जन्म अपने अन्दर किसी न किसी पूर्वजन्म के स्वरूप को धारण करता है। यहाँ तक कि समय-समय पर होने वाली सृष्टि-रचनाओं तथा विलय की अवस्थाओं में भी कर्म का विधान देखा जा सकता है और ईश्वर के स्वरूप में ससार सूक्ष्म अथवा स्थूल रूप में विद्यमान रहता है। प्रकृति अथवा जगत् का तत्त्व जो स्वयं में कार्य नहीं है और इसीलिए अन्य सब कार्यों से श्रेष्ठ है, उस ईश्वर में विद्यमान रहता है।⁵ मूल का उत्पत्ति-स्थान ईश्वर के बाहर नहीं है और इसीलिए माया अथवा प्रकृति को ईश्वर के स्वरूप का एक अंग माना गया है। ईश्वर अर्थात् प्रकृति के साहचर्य से युक्त ब्रह्म जगत् का निमित्त और उपादान कारण है। यह जगत् जो ईश्वर का कार्य है अपनी रचना से पूर्व भी कारणरूपक रूप से विद्यमान रहता है, जिस प्रकार यह सृष्टिरचना में उसकी शक्ति से विद्यमान रहता है।⁶ सृष्टि-रचना के पूर्व भी नाम और रूप ईश्वर के ज्ञान के विषय है।⁷

1 शाबरभाष्य, 2 1, 34।

2 शाबरभाष्य, 1 3, 39।

3 शाबरभाष्य, 2 1, 36।

4 शाबरभाष्य, 2 3, 42।

5 सर्वस्माद विकारत परायोगविकार (शाबरभाष्य, 1 2, 22)।

6 शाबरभाष्य, 2 1, 6। देखें, कठोपनिषद् पर शाबरभाष्य, 3 11, छान्दोग्य उपनिषद्, 8 14 1।

7 शाबरभाष्य, 1 1, 5।

उपनिषदों में ईश्वर को अन्तर्यामी माना गया है। उनका कहना है कि ईश्वर जीवात्मा में पृथक् नहीं है परन्तु इसके द्वारा ही उसने प्रकृति के अन्दर प्रवेश किया है। “यूक्ति नितान्त विबुद्ध होने के कारण वह अपवित्र शरीर में अपनी निजी आत्मा सहित प्रवेश नहीं करेगा और यदि वह ऐसा करता भी है तो भी इस बात को स्मरण करना छोड़ देगा कि उसने स्वयं ही इसे बनाया है। आत्मा जिसके रूप में ईश्वर जगत् में प्रविष्ट हुआ बिना किसी कष्ट के जगत् का संहार कर देती जिस प्रकार कि एक जादूगर अपने द्वारा उत्पन्न किए गए चाकचक्य को नष्ट कर देता है। यूक्ति यह नहीं होता इसलिए परिणाम यह निकला कि जगत् का निर्माण किसी ऐसे धार्मिक सत् के द्वारा नहीं हुआ जो यह जानता हो कि उसके लिए श्रेयस्कर क्या है।¹ इस आपत्ति का उत्तर संकर्यों देते हैं कि देखो एक ही कारण से भिन्न-भिन्न कार्यों की उत्पत्ति होती है। यह एक ही पृथ्वी अनेक प्रकार के पत्थरों को उत्पन्न करती है जिनमें बहुमूल्य जवाहरात भी हैं और साधारण पत्थर भी हैं। ठीक इसी प्रकार एक ही ईश्वर से नानाविध आत्माओं तथा कार्यों की सृष्टि होती है।²

ईश्वर बिना साधनों के सृष्टिरचना करता है। अपनी महान् शक्तियों के द्वारा वह अपने को अनेक मायारूपों में परिणत कर लेने में समर्थ है।³ ईश्वर को किसी बाह्य सहयोग की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसके अपने अन्दर सब प्रकार की आवश्यक शक्तियां पूर्णरूप में विद्यमान हैं। यह कहा जाता है कि ईश्वर और श्रृष्टिगण केवल समाधि के यत्न में अनेक वस्तुओं का सृजन कर सकते हैं और इस कार्य में उन्हें किसी साध्यवस्तु की आवश्यकता नहीं होती।⁴ सृष्टि की उत्पत्ति का उभका कार्य मानवीय कर्मों के समान नहीं है।⁵ अपनी प्रकृति के विरोध गुण के कारण ईश्वर अपने शो धर्म के रूप में परिणत कर लेता है ठीक उसी प्रकार जैसे कि दूध दही में परिणत हो जाता है।⁶ यूक्ति अनेकत्वपूर्ण जगत् ईश्वर से उत्पन्न होता है इसलिए ईश्वर अनेक शक्तियों का भण्डार है।⁷ यदि ईश्वर सात्त्विक रूप में स्वतन्त्र है तो उसे सृष्टिरचना के लिए कोई विषय नहीं कर सकता। ईश्वर में किसी प्रकार की अपूर्णता नहीं है और न कोई उसकी अतृप्त इच्छा ही है। ईश्वर के पक्ष में किसी प्रयोजन का निर्वेश करने से उसकी पूर्णता के साथ विरोध होता है।⁸ यदि इस जगत् की उत्पत्ति किसी प्रयोजन से हुई अथवा किसी इच्छा को व्यक्त करती है अथवा किसी अभाव की पूर्ति करती है तब इसका अर्थ होगा कि उसके अन्दर

1. शाबरभाष्य, 2 : 1, 21।

2. शाबरभाष्य, 2 : 1, 23।

3. परितृप्तशक्तिरूपम् (शाबरभाष्य, 2 : 1, 24)।

4. 2 : 1, 25, 31।

5. शाबरभाष्य, 1 : 4, 27।

6. शीरवद् द्रव्यस्वभावविशेषात् (शाबरभाष्य, 2 : 1, 24)। दूध का दृष्टान्त दोषपूर्ण है, क्योंकि दूध की दही के रूप में परिणत होने के लिए कर्मों के सादृश्य की आवश्यकता होती है।

7. शाबरभाष्य, 2 : 1, 30।

8. नित्यपरितृप्तत्वम् (शाबरभाष्य, 2 : 1, 32-33)। ब्रह्म प्राप्तवान् है अर्थात् उसका प्रयोजन पहले से ही सिद्ध है और इस प्रकार सीमित चैतन्य के उद्देश्यवाद का सिद्धान्त उसके पक्ष में लागू नहीं होता।

किसी वस्तु की आवश्यकता का भाव एव उस सर्वोपरि सत्ता की अपूर्णता प्रकट होती है। यदि उसने बिना किसी निश्चित उद्देश्य के सृष्टिरचना की तो फिर उसके और एक वच्चे के कर्मों में कोई भी भेद न हुआ। यदि ईश्वर ही एकमात्र कारण होता तो समस्त कार्य एक साथ उपस्थित हो जाता, किन्तु वस्तुतः हमें एक शनैः शनैः विकसित होती हुई उन्नति मिलती है जो इस बात का संकेत करती हुई प्रतीत होती है कि भिन्न-भिन्न स्थितियों के लिए कारण भी भिन्न भिन्न है। उत्तर में यह कहा गया है कि अनिवार्य रूप में बाह्य क्रिया के निर्णय की आवश्यकता नहीं है। इसका निर्णय स्वयं क्रिया के अन्तर्हित प्रेरणापरक प्रयोजन द्वारा होता है। इस प्रकार यह कहा जाता है कि "उस प्रभु की क्रियाशीलता केवल लीलाभाव है ऐसा समझना चाहिए, जो उसने अपने स्वभाव-वशात् और उसमें कोई प्रयोजन नहीं रहता।"¹ ईश्वर की रचनात्मक कर्मण्यता उसकी पूर्णता का अनिच्छित अतिरेक है जो अनुत्पादक के रूप में उसके अपने अन्दर नहीं समा सकता। लीला का भाव अनेक सुभाव उपस्थित करता है। सृष्टिरचना का कर्म किसी स्वार्थपरक प्रयोजन की प्रेरणा से नहीं है। यह ईश्वर के स्वभाव का स्वाभाविक अतिरेक है, जिस प्रकार स्वास-निश्वास मनुष्य की स्वाभाविक क्रिया है।² ईश्वर बिना सृष्टिरचना के रह नहीं सकता। सृष्टिरचना का कार्य आकस्मिक घटना अथवा अविवेक का परिणाम नहीं है किन्तु केवल ईश्वर के स्वभाव का परिणाम है। अपने आह्लाद की पूर्णता के कारण ईश्वर बाहर की ओर जीवन तथा शक्ति का वितरण करता है।³ शकर अनन्त को ऐसा नहीं मानते कि वह पहले अपने में अवस्थित हो और फिर आवश्यकता-वशात् यह अनुभव करे कि उसे सीमित अवस्था में बाहर जाना चाहिए। वह अपने आह्लाद की अपरिमितता के कारण तथा नैतिकता की मांग के कारण भी सृष्टि की रचना करता है। इस सृष्टि को एक ब्रह्माण्ड-सम्बन्धी मनोरंजक खेल समझकर, जिसका आनन्द सर्वोपरि ब्रह्म अनुभव करता है, शकर उस प्रयोजनात्मकता, विवेकपूर्णता, सुखसान्त्वना तथा निष्क्रियता का प्रतिपादन करते हैं जिसके द्वारा सृष्टि का धारण होता है। मुक्तात्मा भी ईश्वर के आह्लाद में भाग ले सकते हैं। सीमित केन्द्रों का भेद पूर्ण इकाई से नहीं अपितु उसीके अन्दर से होना चाहिए और वह पूर्ण इकाई आत्माओं ने लिए भी प्राप्तव्य आदर्श है। यहाँ तक कि वे वस्तुएँ भी जो अधार्मिक तथा विवेकहीन प्रतीत होती हैं उसी पूर्ण इकाई से सम्बद्ध हैं। ईश्वर का जीवन समस्त भागों में सबको एक सूत्र में बांधते हुए तथा अपने अन्दर समाविष्ट करते हुए स्पन्दन करता है। "ब्रह्म से लेकर पेड़ पौधों तक समस्त प्राणी मेरा शरीर माने गए हैं।"⁴ ईश्वर तथा जगत्, अर्थात् कारण और कार्य तादात्म्ययुक्त हैं। वे आकृतियों अथवा परिवर्तित रूपों में तादात्म्ययुक्त नहीं हैं किन्तु ब्रह्म की मौलिक प्रकृति के रूप में तादात्म्ययुक्त है। सृष्टिरचना के समय जगत् नाम व रूप में विकसित होता है और प्रलयावस्था में यह अविकसित रूप में रहता है। सृष्टि देश, काल के स्तर पर उसीकी अभिव्यक्ति है जो

1 शकरभाष्य, 2 । 33 ।

2 शकरभाष्य, 2 । 33 ।

3 इसके साथ आत्मा व विषय में प्लेटिनस के विचार की तुलना कीजिए। वहाँ भी इसे अतिशय ही पूर्णता बताया गया है।

4 उपदेशसाहस्री 9 । 4, दक्षिणभूतिस्तोत्र, पृष्ठ 9 ।

पहने से ईश्वर के अन्दर विद्यमान है।¹ प्रत्येक वस्तु के अन्त में ईश्वर समस्त जगत् का प्रतिरोधार करता है, अर्थात् भौतिक जगत् अव्यक्त प्रकृति के अन्दर विलय हो जाता है और जीवात्माएं कुछ समय के लिए उपाधियों के सम्बन्ध से स्वतन्त्र हो जाने के कारण मानो प्रगाढ़ निद्रा में भग्न हुई पड़ी रहती हैं। किन्तु जबकि उनमें कर्मों के परिमाण अभी निःशेष नहीं हुए होते, उन्हें शीघ्र ही फिर दैहिक जीवन में प्रविष्ट होना पड़ता है जैसे कि ईश्वर एक नये भौतिक जगत् को उत्पन्न करता है। तब फिर जन्म, कर्म और मृत्यु आदि का पुराना चक्र फिर से प्रारम्भ होता है।²

जीवात्मा जो एक-दूसरे से पुषक् है ईश्वर के ही भाग समझी गई है किन्तु तो भी उनके अन्दर भूल से परस्पर किसी प्रकार का मिश्रण नहीं होता। भिन्न-भिन्न आत्माओं के कर्म तथा कर्मफल जो मृत्यु के समय अपने निकास की ओर वापस सौट जाते हैं फिर से नए जन्म में वापस सौट आते हैं, किन्तु एक-दूसरे के साथ मिलकर गढ़वही में नहीं पड़ते।³ जीवात्मा जिसकी पहचान भौतिक देह के द्वारा होती है, जीव है, जिसे देही अथवा शरीरधारी भी कहते हैं। इन सब जीवों का एकत्व जो जाग्रतावस्था में सामूहिक अथवा विश्वात्मक आत्मा है उसे विराट् अथवा वैश्वानर कहते हैं। स्वप्नावस्था के सद्म सृष्टन शरीर से युक्त जो जीवात्मा है वह निमी अथवा तैजस् है। मयस्त तैजस् अथवा सूक्ष्म आत्माओं का एकत्व हिरण्यगर्भ अथवा सूक्ष्मात्मा कहलाता है।⁴ अन्त में कारण शरीर से संयुक्त आत्मा प्राज्ञ कहलाती है और समस्त प्राज्ञों का एकत्व ईश्वर है। प्रगाढ़ निद्रा (सुषुप्ति) में अवस्थित जीवात्मा में फिर भी द्वैत का अंश विद्यमान रहता है। उसमें बुद्धि है जो विचार तथा संबन्ध का स्रोत है। प्रलय की अवस्था में ईश्वर सुषुप्ति अवस्था में स्थित जीव के समान रहता है और उसका सम्बन्ध द्वैत के के साथ रहता है यद्यपि यह व्यक्त नहीं होता। विबुद्ध बुद्धि से सम्पन्न ईश्वर ही ब्रह्म है। उसमें तीन गुण रहते हैं किन्तु उसे फिर भी त्रिगुणातीत कहा गया है। उसे एक पारदर्शक शरीर प्राप्य है, जो विबुद्ध सत्त्व है, ऐसा कहा जाता है। ईश्वर से विराट्, सुषुप्ति से जाग्रतावस्था, प्राज्ञ से देही यह सृष्टि अथवा प्रगतिशील भौतिकावस्था का क्रम है, इसमें विपरीत दिशा का क्रम है प्रलय अथवा प्रगतिशील आदर्शिकरण। छुकर आनुभविक जगत् में वास्तविक परिणाम को स्वीकार करते हैं यद्यपि वे जगत् के ब्रह्म के साथ सम्बन्ध को प्रकट करने के लिए विवर्त के विचार का प्रयोग करते हैं।

- 1 तुलना कीजिए, एचिनी बाँटे :

“यद्यपि बृक्षों और मनुष्य नष्ट हो गए,
और सूर्यो तथा विश्वों का भी अस्तित्व नष्ट हो गया।
और तु जकेना (एकाकी) रह गया,
तो भी प्रत्येक वस्तु तेरे अन्दर विद्यमान है।”

2 सृष्टिरचना, सृष्टि की स्थिति तथा समस्त विश्व के संहार की क्षमता के अनुसार एव ही सर्वोपरि प्रभु ब्रह्मा, विष्णु और शिव नामों से पुकारा जाता है। सृष्टिरचना रासवगुणयुक्त ईश्वर अथवा ब्रह्मा का कार्य है, तमोगुणयुक्त ईश्वर अथवा शिव का कार्य सृष्टि प्रलय करना है तथा ऊर्ध्व और अधोदिशा में प्रवृत्ति समेत सृष्टि को धारण करना रजोगुणयुक्त ईश्वर अथवा विष्णु का कार्य है।

- 3 छान्दोग्य उपनिषद्, 6 . 10।

- 4 शारदाध्याय, 2 . 3, 49।

- 5 शारदाध्याय, 2 . 3, 15।

उपादान कारण वह है जो कारण के ही समान पदार्थ को उत्पन्न करता है।¹ जगत् ब्रह्म से भिन्न नहीं है जो सद् रूप में परिवर्तनशील है, यह अविद्या से भी भिन्न है जो जडरूप में परिवर्तन के अधीन है। इस प्रकार जगत् ब्रह्म तथा माया का मिश्रण है। शाकर का मत तो इस विषय में विलकुल स्पष्ट है कि ईश्वर वश्व का निमित्त तथा उत्पादन दोनों प्रकार का कारण है,² किन्तु अर्वाचीन वेदान्त में मतभेद उत्पन्न हो गया। वेदान्त परिभाषा के अनुसार जगत् के विकास का कारण माया है ब्रह्म नहीं।³ वाचस्पति का मत है कि कारण तो ब्रह्म ही है माया उसकी सहायक है। माया के वश में पड़े हुए व्यक्ति ब्रह्म को जड़ जगत् के रूप में एक विषय समझते हैं और माया उसका कारण बताई जाती है।⁴ किन्तु इस मत में माया को स्वतः सिद्ध मान लिया गया है जो जीवों को प्रभावित करती है। जगत् की जड़ता का कारण विशुद्ध तथा सरल ब्रह्म के अतिरिक्त कोई होना चाहिए और सम्भवतः ऐसा कथन करना कहीं उत्तम होगा कि जगत् अपने सात-अनन्तस्वरूप के कारण ब्रह्म-माया से उत्पन्न हुआ माना जाना चाहिए। और चूँकि हम जगत् तथा ब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्ध का ठीक-ठीक विवरण नहीं दे सकते, हम ऐसा कथन कर सकते हैं कि ब्रह्म उस जगत् का अधिष्ठान है जिसकी उत्पत्ति माया से है। यह मत 'पदार्थतत्त्वनिर्णय' ने स्वीकार किया है।⁵ सिद्धांत-मुक्तावली का रचयिता ब्रह्म का संबंध अन्य किसी वस्तु के साथ मिलने का प्रबल विरोधी है और इसलिए उसका मत है कि एकमात्र माया ही जगत् का कारण है। 'संक्षेपशारीरक' का ग्रंथकार निरपेक्ष परमब्रह्म को जगत् का उपादान कारण मानता है क्योंकि इस समस्त सत्तात्मक जगत् का सम्बन्ध एक यथार्थसत्ता के साथ होना चाहिए। अन्य लोग जो ब्रह्म के साथ किसी प्रकार का सम्बन्ध जोड़ने का निराकरण करते हैं ईश्वर को, अर्थात् माया से सम्बद्ध ईश्वर को, उपादान कारण मानते हैं।⁶ यदि निरपेक्ष परब्रह्म में उपादान कारण का आधान किया जाता है तो यह केवल आनुषङ्गिक है। विद्यारण्य का मत है कि जो कारण जगत् के रूप में परिणत होता है वह माया है⁷ और वह जो जगत् का आधार है विशुद्ध चैतन्य है और मायारूप उपाधि से सीमित है।⁸ ऐसे भी विचारक हैं जिनका यह मत है कि मूर्तरूप विषय स्थानीय जगत् ईश्वरीय माया का कार्य है किन्तु चित्त तथा इन्द्रिय आदि का सूक्ष्म जगत् व्यक्तिरूप जीव का कार्य है जिसे ईश्वर की माया से सहायता मिलती है।⁹ दूसरी ओर ऐसे भी विचारक हैं जो अविद्या की शक्ति

1 स्वाभिन्नकार्यजनकत्वम् उपादानत्वम् ।

2 एक मत जिसकी पुष्टि 'विवरण' ने की है ।

3 प्रपञ्चस्य परिणाम्युपादानं माया न ब्रह्म इति सिद्धान्तः ।

4 वाचस्पतिमिश्रास्तु जीवाश्रितमायाविषयिकृतं ब्रह्म स्वतः एव जाड्याश्रयप्रपञ्चाकारेण विद्यतं मानस्योपादानम् इति मायासहकारिमात्रम् (सिद्धांततलेषसंग्रह 1) ।

5 प्रपञ्चे उभयोरपि मायाब्रह्मणोरुपादानत्वम् तत्र च परिणमितया मायाया उपादानत्वम् अधिष्ठानं तथा च ब्रह्मण उपादानत्वम् । ब्रह्म विवर्तमानतया, अविद्या परिणमनतया उपादानम् । (सिद्धान्ततलेषसंग्रह 1 पर भाष्य) ।

6 विवर्ण्य जो अपना आधार शाकरभाष्य क 1 1, 10, 2 1 को मानता है ।

7 परिणाम्युपादानता ।

8 विवर्तमानतया को मायोपहित चैतन्य का कारण माना है ।

9 विद्यवादप्रपञ्च ईश्वरसृष्ट्यापारिणाम इति तत्र ईश्वर उपादानम्, अतः परमादिकृतं स्वराश्रितमायापरिणामं महाभूतोपसृष्टजोवाविद्याकृतसूक्ष्मा कार्यम् इति तदोभयोरुपादानत्वम् (सिद्धान्ततलेषसंग्रह 1) ।

का कारण विषयीरूप जगत् को बताते हैं और ईश्वर की भाषा के सहयोग की कोई आवश्यकता नहीं समझते एवं ईश्वर की भाषा को केवल तत्त्वयुक्त विद्वत् का ही कारण मानते हैं। जब हम उक्त प्रश्न पर दो भिन्न-भिन्न दृष्टियों से, अर्थात् विषयनिष्ठता तथा विषयविनिष्ठता से देखें तो हम कह सकते हैं कि ईश्वर विषयविनिष्ठ जगत् का अध्यात्म किया गया है। यहाँ तक है कि परम-पर्यायसत्ता इन्द्रिय तथा कर्मण्यता के समस्त भिन्नात्मक ऐन्द्रिक जगत् का उपादान कारण है और जीव प्रतीतिरूप वस्तुओं के तथा स्वप्नात्मक जगत् का उपादान कारण है। जहाँ एक ओर उक्त समस्त मत इस जगत् को व्यक्तिरूप विषयी अथवा जीव को जगत् का कारण मानने से निषेध करते हैं वहाँ ऐसे भी कुछ विचारक हैं जिनकी सम्मति में जीव ही सबका उपादान कारण है जो अपने अन्दर ईश्वर से लेकर नीचे तक समस्त वस्तुओं की स्थापना को आगे बढ़ाए हुए है, उसी प्रकार जिस प्रकार कि यह स्वप्न जगत् को भाषे बढ़ाता है।¹

28. ईश्वर का भाषिक रूप

चाहे हम यह कहें कि सर्व के दाये में व्यवस्थित ब्रह्म आनुभविक जगत् है अथवा यह कहें कि यह ईश्वर है—दोनों कथनोंमें कुछ अन्तर नहीं है। ईश्वर सर्वज्ञाही है और अपने अन्दर इस समस्त सत्तात्मक जगत् को समाविष्ट किए है जो प्रलय में उत्पादन क्षमता के रूप में और सृष्टिरचना में वास्तविक रूप में विद्यमान है। इसीलिये इस कथन में कुछ विरोधता नहीं है कि एकत्र में सावधान होकर भेदग्राह्य ब्रह्म तथा आनुभविक जगत् में एक ओर तथा दूसरी ओर ईश्वर के भेद नहीं किया। यह कहा है : "इस भेद ग्राह्य ब्रह्म के दो विरोधी हैं प्रथम आनुभविक जगत् की आकृतियों, जिस रूप में उपनिषदों से निरगमन ब्रह्म प्रकट होता है; उसके पश्चात् के अपूर्ण व्यापारिक विचार जो हम सर्वोपरि ईश्वर के विषय में बनाते हैं जिसमें कि वह हमारे बोधग्रहण तथा पूजा के लिए निकटतम भा सके। यह जगद्भूत विषय है कि भेदग्राह्य ब्रह्म के इन दो विरोधियों में मध्य, चाहे वे प्राकृतिक रूप में एक-दूसरे से कितने भी पृथक् क्यों न हों, शकर कोई भी स्पष्ट भेद नहीं मानते और यहाँ तक कि एक वाक्य के अनुसार ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने औपचारिक आकृतियों में प्रस्तुत आकृतियों को आपार (वाक्य) के रूप में देखा। "परिणाम यह निकला कि हमारे अन्वेषण को उनके मध्य जो भेद है उसके विषय में स्पष्ट ज्ञान करी नहीं हुआ।" इससे स्पष्टीकरणकर्ता है कि शकर ने एक वाक्य में इस भेदभाव का उल्लेख किया है और इसे व्यर्थ बताकर छोड़ दिया है। समस्त प्रतीतिस्वरूप जगत् ब्रह्म का ही प्राभास है। ब्रह्म जिसके ऊपर सब स्थित है वह ईश्वर बन जाता है जब औपचारिक रूपों का आकार धारण करता है और अपने अन्दर सबको समाविष्ट कर लेता है। एक ओर अनन्त ईश्वर तथा दूसरी ओर जीवात्माएँ, इनके मध्य जो भेद है वह ऐसा है जैसा

1. मध्य दीक्षात सज्जी निषिद्धि का इस प्रकार वर्णन करता है : "जीव एव स्वप्न मन्दप्रत रागिन्नु ईश्वरसिद्धिस्तत्त्वज्ञानस्य सर्वप्रकारप्रविष्टिः अस्मिन्निष्ठः।"
2. 'द्वितीयम सिद्धम् आदि विवेकानन्द', पृष्ठ 205-206।
3. शंकरभाष्य, 3 - 2, 21।

कि एक ही सम्पूर्ण इकाई के अवयवों में होता है, दृष्टान्त के रूप में जैसा भेद मगध तथा विदेह के राज्यों में था जो दोनों एक ही जगत् से सम्बद्ध हैं।¹ जब हम यथार्थ ब्रह्म का विचार ब्रह्म के सांसारिक रूप में करते हैं तो ईश्वर, मनुष्य और जगत् (ईश्वर, जीव, प्रपञ्च) प्रधान अवयव बन जाते हैं।

विचारात्मक दर्शनशास्त्र, सत्तात्मक जगत् की उत्पत्ति का अनुमान एक निरपेक्ष परम आत्मा के प्रथम तत्त्व से करते समय, जिसमें भ्रानुषयिक कुछ नहीं है, चाहे पूर्व में हो चाहे पश्चिम में, विषयनिष्ठता (प्रकृति) के आत्माभिव्यक्ति (माया) सम्बन्धी किसी न किसी तत्त्व को स्वीकार करने के लिए विवश है। यूरोपियन विचारधारा में काण्ट ने तर्क किया कि आत्मबोध के अतीन्द्रिय एकत्व के अतिरिक्त अन्य कोई अनुभव नहीं है और तो भी उसने इसे विशुद्ध औपचारिक बना दिया और इस प्रकार इससे सम्पूर्ण अनुभव को उत्पन्न करने में असफल रहा। अनुभव को आत्मबोध की अतीन्द्रिय एकता और वस्तुओं के अपने अन्दर अनुभव को एक पारस्परिक प्रतिक्रिया मानते हुए उसने अपने दर्शन में तर्कविरुद्ध आकस्मिक घटना के एक अंश को स्थान दिया। फीष्ट काण्ट ने इस प्रमुख सत्य को ग्रहण कर लेना है कि समस्त अनुभव एक विषयी के लिए ही अपना अस्तित्व रखता है और इसीसे समस्त अनुभव को विकसित करने का प्रयत्न करता है। उसका मत है कि विषयी के विकास में किसी विजातीय अवयव का प्रवेश नहीं है किन्तु प्रत्येक क्रम का निर्णय अन्दर से ही होता है। निरपेक्ष विषयी अपनी स्थापना ही के कर्म में अपने को एक 'अन्य' का रूप देता है। आत्मा दिना अपने से भिन्न एक विरोधी तत्त्व का, जो अनात्म हो, के निर्माण के लिए अपने विषय में स्वीकारोक्ति अथवा स्थापना नहीं कर सकती। अन्यता का अंश आत्मा के अपने निजी सत्त्व में ही उत्पन्न किया जाता है। शनैः-शनैः निरपेक्ष आत्मा के अन्दर सीमित अहंभाव के अनेकत्व के रूप में मर्यादा अपने से भिन्न तथा अपनी भिन्न-भिन्न आकृतियों में भेद उत्पन्न होता जाता है। फीष्ट द्वारा मान्य आत्मा को इस प्रकार अपने ही जन्दर से एक नियन्त्रक अथवा वाचक अनात्म को उत्पन्न करना होता है, जो इसकी क्रिया के विषय में अभिज्ञता रखने के लिए एक आवश्यक उपाधि है। आदिम चैतन्य की स्वनिर्मित सीमा अथवा एक ऐसी बाधा की उत्पत्ति की कल्पना करनी ही पड़ती है जिसके विरुद्ध आत्मा को अपने-आपको विभक्त करना होता है, भले ही वह बुद्धि-गम्यता से कितनी ही अतीत क्यों न हो। इसी प्रकार ईश्वर-सम्बन्धी विचार में निरपेक्ष परब्रह्म के अतिरिक्त विषयनिष्ठता अथवा प्रकृति, आत्माभिव्यक्ति अथवा माया, का अंश भी रहता है।

जब हम मानवीय उद्देश्य को लेकर चलते हैं तो हमें परिणमित जगत् का कुछ न कुछ समाधान करना ही होगा। यह ब्रह्म के कारण होना सम्भव नहीं क्योंकि वह अखण्ड है। यह ब्रह्म स्वयं परिणामिन हो जाता है तो वह ब्रह्म नहीं रहता। यदि यह कभी अपनापन नहीं छोटा अर्थात् कभी परिवर्तित नहीं होता तो जो परिवर्तन हमें दिखाई देता है उसका कुछ समाधान नहीं होता। परिवर्तनशील विश्व का कारण प्रकृति नहीं हो सकती, क्योंकि वह जड है। ब्रह्म जहाँ एक ओर सत् है वहाँ परिणमन का नाम प्रकृति है। किन्तु ब्रह्म के साथ-साथ एक परम निरपेक्ष वर्ग के रूप में प्रकृति की स्थापना करने का अर्थ होगा उस ब्रह्म के स्वरूप को सीमित कर देना, जिसके समान दूसरा नहीं है न उससे बाह्य कोई है। यदि हम किसी द्वितीय की स्थापना नहीं करते हैं तो जगत्

की व्याख्या में कठिनाई उत्पन्न होती है। एकमात्र उपाय यही है कि एक सगुण ब्रह्म सर्वत्र परिचलितमशील ब्रह्म की भाँति लिमा जाए जो ईश्वर है और अपने अन्दर सत् तथा परिणमन दोनों प्रकार के विशिष्ट लक्षणों को, अर्थात् अनात्मक ब्रह्म और अचेतन प्रकृति को, समाविष्ट रखता है। जो विचार के लिए अनिवार्य है वह स्वतः निर्णीत बन जाता है। आदिम एकात्म अपने से बाहर निकल जाता है और एक ऐसा व्यक्त रूप उत्पन्न करता है जो इससे अपेक्षित स्वतन्त्र है। निर्मल, सरल तथा आत्मभू, निरपेक्ष ब्रह्म सरोरपारी प्रभु का रूप धारण कर लेता है, जो विश्व के अन्दर सत् का तत्त्व है एवं समस्त वस्तुओं को अपने साथ सम्बद्ध करने में उन्हें परस्पर भी संहत रखता है। ब्रह्म बढ़ सता है जो विषयी तथा विषय दोनों से परे है। जब यह विषयी के रूप में होता है तो एक विषय से व्यवहार करते हुए हम इसे ईश्वर कहते हैं, यह शब्द ब्रह्म है, एक और अनेक है। विषयनिष्ठ शुभ्यप्रकृति विषयीरूप ईश्वर की शक्ति के द्वारा समस्त जगत् का विकास करती है। प्रकृति अथवा विषय की अपने-आप में कोई सत्ता नहीं और न कुछ अर्थ है। यह विवेकशून्य है और इस प्रकार बिना किसी एक विवेक-सम्पन्न आत्मा के कुछ भी उत्पन्न नहीं कर सकती। यह केवल विषयी से विपरीत भिन्न भेदा है और जगत् ईश्वर के असमान अथवा जन्य रूप है जो आत्मचेतन ब्रह्म है। ईश्वर के अन्दर ब्रह्म तथा प्रकृति दोनों वस्त्व संयुक्त हैं। वह केवल नितान्त चैतन्य नहीं है किन्तु एक आत्मचेतन व्यक्तित्व है। "उसने योजना बनाई (ऐकत) कि मैं अनेक हो जाऊँ और मैं उत्पत्ति करूँ।"¹ ज्ञान, आपर्णतन्त्र तथा व्यक्तित्व—ये सभी सम्भव हो सकते हैं जबकि प्रेम विषय विद्यमान हो। सर्वशक्त ईश्वर का लक्षण है यद्यपि इसकी सम्भावना की व्याख्या निम्न प्रकार में की जाती है।² ब्रह्म का स्वरूप ज्ञान है। यह ज्ञान एक विषय का रूप धारण कर लेता है जब यह किसी ज्ञातव्य विषय के द्वारा सीमित हो जाता है। तब उस विषय के सम्बन्ध में ब्रह्म की विज्ञाता अथवा ज्ञान का प्रभावा विषयी कहा जाता है। दूसरे जगत् में ब्रह्म, जिसका स्वरूप ज्ञान है, तब एक ज्ञाता बन जाता है जब वह एक ही विषय के सम्बन्ध में प्रकट होता है।³ इस प्रकार का विचार रखने में कि एक अनात्म व्यक्तित्व का आन्तरिक अंश बनकर रहता है संकर रामानुज तथा हीगल के साथ सहमत हैं। केवल ब्रह्म के व्यक्तित्व के भाव की उच्चतम मानते हैं वहाँ शक्ति वस्तुपूर्वक कहते हैं कि जब तक हमें अनात्म का चैतन्य ज्ञान है हम प्रीतिरूप जगत् के अन्दर हैं। यथार्थसत्ता तक पहुँचने के लिए हमें इस भेदभाव से अवश्य ऊपर उठना होगा। जब विद्युद् सत् एक सम्बद्ध विशिष्ट सत् बन जाता है तो इसका पहला सम्बन्ध किसी ऐसी वस्तु के साथ होता चाहिए जो सत् से भिन्न हो। और

1. छान्दोग्य उप०, 6. 2. 3। और भी देखें, ऐतरेय, 1. 1, 1; प्रश्नोत्तराधिक, 6 : 3, 4; मुण्डक, 1, 1, 9।

2. भारतीयीर्थ प्रतिपादन करता है कि ईश्वर में माया की उपाधि है जिसके अन्दर समस्त प्राणियों ने मनो के रूप में प्रभाव विद्यमान रहते हैं। 'प्रवर्तक' का रचयिता इससे सहमत है और अपना मत प्रकट करते हुए कहता है कि जब माया भूत, वर्तमान और भविष्यत् आनुभविक जगत् के समान ही विस्तृत है इसलिए यह अपने धारण करने वाले को इस योग्य बना देती है कि वह सर्वग्राही ज्ञान का गण्य कर सके। 'तदजगुर्द्वि' नामक ग्रन्थ का रचयिता कहता है कि ईश्वर के ज्ञान का सर्वदा प्रत्यक्ष रूप में होना आवश्यक नहीं है। वर्तमानकाय में जगत् का ज्ञान तो ईश्वर साक्षात् रूप में प्राप्त कर सकता है किन्तु पूर्वजन्म की यह स्मरण कर सकता और कल्पित की पूर्व से वस्तुता पर सकता है। कोपुटी के प्रत्यक्ष का मत है कि ब्रह्म ने सत्त्वों से गुप्त ईश्वर सब पदार्थों का प्रकाशक है। देखें, गरुडभाष्य, 3. 4, 9, तथा सिद्धान्तनेत्र, 1।

3. यही मत वाचस्पति का भी है।

जो सत् से भिन्न है वह असत् है।¹ ईश्वर जो ब्रह्म अर्थात् प्रकाश की अविच्छिन्न शक्ति से भिन्न है एक ऐसा प्रकाश है जो अपनी सत्ता को अन्धकार के अन्दर से तथा उसके द्वारा स्वीकारात्मक रूप में दावे के साथ प्रकट करता है। वह सत्य का तत्त्वरूप है, जो अस्तव्यस्तता को व्यवस्था का रूप देता है, और ईश्वर की आत्मा है जो जल ऊपर के स्तर पर विचारमग्न है।² अन्धकार प्रकाश के ऊपर आधिपत्य जमाकर उसे आवृत करने का प्रयत्न करता है, और सबको ढक लेने की चेष्टा करता है और प्रकाश बराबर अन्धकार को दवाने में तत्पर रहता है। जहाँ एक ओर ब्रह्म और अन्धकार में ईश्वर तथा अन्धकार में एक अनिवार्य विरोध है अर्थात् एक प्रकार का संघर्ष बराबर बना हुआ अन्त में अन्धकार पर प्रकाश की विजय होती है। इस प्रकार ईश्वर ब्रह्म तथा जगत् के मध्य एक मध्यस्थ तत्त्व है और दोनों के ही स्वरूप में हिस्सा बाँटाता है। उसका ब्रह्म के साथ तादात्म्य है और फिर भी वह प्रमेय जगत् से सम्बद्ध है। शंकर का मत है कि सृष्टिरचना से पूर्व भी शरीरधारी ईश्वर का “उन नामों तथा रूपों में एक प्रयोजन रहता है जिनके लिए हम सत् की पारिभाषिक सज्ञा का प्रयोग नहीं कर सकते और न वे उसके विपरीत गुण ही हैं जिनका अभी विकास नहीं हुआ है हालांकि वे विकास के प्रति प्रयत्नशील हैं।”³ यहाँ हम परमतत्त्वरूप आत्मा को अह के रूप में निदिष्ट पाते हैं जो अह से विपरीत को अपना विषय मानकर चिन्तन करता है। ईश्वर की दृष्टि में अपरिवर्तनशीलता तथा निष्क्रियता असम्भव है। व्यावहारिक अर्थों में यथार्थसत्ता के रूप में उसे सदा कर्मठ रहना चाहिए, अपने को पहचानने के लिए अपने को खोते हुए, विश्व में प्रकट होते हुए और फिर विश्व के ही द्वारा अपने स्वरूप में पुनः वापस लौटते हुए। वह जो करता कुछ नहीं और जगत् से तटस्थ होकर खड़ा रहता है ईश्वर नहीं है, कम से कम किसी प्रकार भी एक प्रेममय ईश्वर नहीं है। प्रेम इसके विषयों के जीवन में दुःख को, किन्तु अनिष्ट कर्म के अपराध और पाप को नहीं, तथा धार्मिक जीवन की प्रसन्नता को प्रदर्शित करते हुए उपस्थित रहता है। शंकर की दृष्टि में अन्य अनेक दार्शनिकों की ही भाँति ऐसा आत्मचेतन सत् असम्भव है जिसका कोई उद्देश्य न हो और जिसका कोई विपरीत गुण न हो तथा जो अपनी परिभाषा में अपने एकत्व का समर्थन न करे। यह अभिव्यक्तियों अथवा प्रमेय पदार्थों के द्वारा ही सम्भव है कि एक आत्मचेतन व्यक्तित्व रूप में जीवित रहता है, गति करता है तथा अपने अस्तित्व को स्थिर रखता है। तो भी यह मानना भी आवश्यक है कि यह अपने विषयगत परिवर्तनों से किसी भी प्रकार प्रभावित नहीं होता। यह एक ऐसा साध्यपक्ष है जिसे सिद्ध करना कठिन है। प्रकृति की घटनाएँ तथा आत्माओं का परिवर्तन ईश्वर के स्वरूप में भी परिवर्तन उत्पन्न करता है। वेदान्तपरिभाषा नामक ग्रन्थ स्पष्ट रूप में स्वीकार करता है कि जीवित प्राणियों की क्रियाएँ माया अथवा प्रकृति के नानाविध परिवर्तनों को जन्म देती हैं जो उपाधि अथवा ईश्वर की देह है।⁴ जगत् का प्रादुर्भाव तथा तिरोभाव यह

1 सुलना कीजिए, “और प्रकाश अन्धकार के अन्दर से चमकता है” (सेंट जॉन, 1, 5)। विशेष वेस्टकाट इस पर टीका करते हुए लिखता है “प्रकाश के साथ साथ हुआ अन्धकार बिना किसी तैयारी के प्रकट हो जाता है” (“दि गोस्पल अकाडिम टू सेंट जॉन”, पृष्ठ 5)।

2 देखें, प्रस्तावना—अथर्ववेदांग पर शांकरभाष्य।

3 शांकरभाष्य, 1, 1, 5। “अनिर्वचनीये, नामरूपे, अव्याकृते, व्याचिन्तयिते।”

4 सूर्यमानप्राणिकर्मवर्धन परमेश्वरोपाधिभूतमायाया वृत्तिविशेषा इदमिदानीं सृष्ट्यवयम्, इदमिदानीं पालयितव्यम्, इदमिदानीं सहस्रवयम्, इत्याद्याकारा जायते, तासां च वृत्तीनां सादित्वात् तत्प्रतिबिम्बितचैतन्यभाषि सार्धतुल्यते (1)।

दर्शाता है कि दैवीयस्वरूप में भी परिवर्तन होते हैं, और संकुचन तथा विचार भी होता है। जब तक ईश्वर के जीवन में सृष्टिरचना तथा प्रलय यथार्थ घटनाएं रहती हैं तब तक ईश्वर कालातीत नहीं रह सकता किन्तु कालाधीन है। यहां तक कि जिस प्रकार सृष्टिरचना और प्रलय व्यावहारिक जगत् से सम्बन्ध रखते हैं ईश्वर भी व्यावहारिक जगत् से सम्बद्ध है। हम परिवर्तन रूप प्रवर्ण का प्रयोग करते हैं जो स्थिरता चाहता है और हमारा तर्क है कि ईश्वर एक स्थायी पृष्ठभूमि है जिसकी देह के साथ में परिवर्तन सम्बद्ध है।¹ ईश्वर एक ऐसी अविकसित सूक्ष्म देह धारण करता है, जो नामों और रूपों का बीजस्थान रूप है तथा तम प्रभु के लिए पृष्ठभूमि का कार्य करती है और फिर भी उसके लिए केवल उपाधि (सीमा) मात्र है।² एक ऐसी रूपविहीन प्रवृत्ति को स्वीकार करना जो ईश्वर के साथ-साथ निरूप्य भी हो स्पष्ट रूप में ईश्वर की अनन्तता को परिमित करना है। यह कहना कि प्रतिबन्ध बाह्यपदार्थों के नहीं हैं एवं अधिकतर एक प्रकार की अज्ञात सामग्री है हमारे लिए कुछ अधिक उपयोगी नहीं है।

जहां एक ओर सगुण ब्रह्म में परिवर्तन होता है वहां ऐसा भी माना जाता है कि यह इसके रचनात्मक विचार की परिधि के अन्दर ही रहता है जिसके कारण समस्त परिवर्तन आनुवंशिक अंशों में होते हैं किन्तु निश्चित ही आवश्यक अंशों में नहीं। ईश्वर की एकता में अनेक रूप में अभिषेक होने के कारण कोई शक्ति नहीं आती।³ "जिस प्रकार उस भाषा से जिसे जादूगर स्वयं बनाता है उसके ऊपर किसी प्रकार का असर नहीं होता क्योंकि वह भाषा अयथार्थ होती है, इसी प्रकार सर्वोपरि ब्रह्म भी सत्कारणी भाषा से प्रभावित नहीं होता।"⁴ इस प्रकार शंकर सीमित के निराकरण के विचार तथा ईश्वर-सम्बन्धी विचार में अनन्त की पूर्वकल्पना के विचार की एक साथ संयुक्त कर देते हैं। स्पिनोज़ा के विरुद्ध जो यह कहा जाता है कि वह निरपेक्ष परमब्रह्म का केवलमात्र एक अनिर्दिष्ट सत् के दृश्य रूप में निरूपण करता है और जिसे वह असंगत रूप में आत्मनिर्णायक ईश्वर के रूप में परिणत कर देता है इसमें कुछ बल नहीं है क्योंकि शंकर इस प्रकार की किसी मूर्ती असांगति के लिए बचनबद्ध नहीं हैं। वे स्पष्ट रूप में इस विषय से अभिज्ञ हैं कि अनन्त विषयक सब प्रकार के निर्धारणों का निराकरण हमारे सम्मुख केवल एक अनूर्तरूप को प्रस्तुत कर सकता है जिसके विषय में इसके अतिरिक्ति कि 'यह है' और कुछ कथन नहीं किया जा सकता। जब तक हम तर्कशास्त्र के उपायो का प्रयोग करते हैं तब तक जिस यथार्थसत्ता तक पहुंचते हैं वह अनिर्दिष्ट ब्रह्म नहीं किन्तु सीमित ईश्वर है जो विश्व के नाना प्रकार के परिवर्तनों का विकास स्थान है। किन्तु

1 शंकरभाष्य, 2 : 1, 4। दृष्टिभूतिस्तोत्र में कहा गया है : "एष विश्व मे जो भी रचावर तथा जगत् जगत् है—पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि, आकाश, सूर्य, चन्द्रमा और आत्मा—यह सब उसका बाह्य प्रकार का रूप है और ऐसा कुछ भी नहीं है जो विचार करने पर सर्वोपरि प्रभु से भिन्न हो।"

2 मध्याकृत नामरूपबीजशक्तिरूप, घृतगुह्यम् ईश्वराध्य तत्त्वतोपाधिप्रसूतम् (शंकरभाष्य, 1 : 2, 22)।

3 ध्यादीय उपनिषद्, 8 : 14, 1, 6 : 3, 2 ; तैत्तिरीय आरण्यक, 3 : 12, 7 ; श्वेताश्वतरोपनिषद्, 6 : 12।

4 शंकरभाष्य, 2 : 1, 9। यथा स्वयं प्रसरितया मायया मायावी विष्णुः शानेन न सानुयतेऽस्त्युक्तात्, एकम् परमात्मामिदं सत्त्वरमायया न सत्सृज्यत इति।

शंकर के दर्शन में आदि से अन्त तक तर्कशास्त्र की पर्याप्तता और इसके आदर्शों की अन्तिमता के विषय में अस्मि ही पाई जाती है। और इस प्रकार हम देखते हैं कि सगुण ब्रह्म अथवा एक मूर्तरूप आत्मा का यह विचार उनके अनुसार असंगतियों तथा परस्पर विरोधों के कारण इतना जटिल बन गया है कि इसे सर्वोच्च यथार्थसत्ता नहीं माना जा सकता।

ईश्वर समस्त सीमित जगत् का आवास स्थान है, तथा जगत् का उपादान और निमित्त कारण भी है, एक धारणा है। यह कहना विलकुल आसान है कि मूर्तरूप सर्वव्यापी प्रभु सामान्य धारणा तथा विवरण की यथार्थता को संयुक्त बनाए रखता है, किन्तु किस प्रकार से बनाए रखता है यह एक रहस्य है। यदि समानता तथा भेद का एक स्थायित्व तथा परिवर्तन का सम्बन्ध आनुभविक जगत् में बुद्धिगम्य नहीं है तो जब इसका प्रयोग ईश्वर के सम्बन्ध में होता है तो कैसे बुद्धिगम्य हो सकता है। शंकर जानते हैं कि उनके मत के ऊपर अमूर्त भावात्मकता का दोष आ सकता है किन्तु उनका मत है कि समानता तथा भेद ताकिक से परस्पर सम्बद्ध नहीं हो सकते। ये दोनों किस प्रकार एक साथ रह सकते हैं यह वे नहीं जानते और इसे वे भी अनुभव करते हैं।¹ ईश्वर को एक मूर्तरूप पूर्ण इकाई मानने का विचार एक प्रकार से अनुभव का समाधान नहीं है किन्तु समस्या की पुनरुक्तिमात्र है। हमारे अनुभव के अन्तर समानता और भेद अथवा स्थायित्व तथा परिवर्तन के दो स्वरूप हैं। हमारा प्रश्न है कि अनुभव का विवरण क्या है क्योंकि यह जीवात्माओं तथा वस्तुओं का मिश्रण है जिसके विशिष्ट लक्षण हैं स्थायित्व तथा परिवर्तन और उत्तर में हम यह कहते हैं कि ईश्वर अनुभव की व्याख्या है चूँकि वह दोनों लक्षणों को संयुक्त करता है तथा जीवात्माओं और वस्तुओं का जगत् धान्त्रिक रूप में उससे सम्बद्ध है। यह कहना कि वे उसके शरीर के विधायक हैं अनुभव की व्याख्या करना नहीं है। हम अनुभव के एक सामान्यरूपक विचार को बनाते हैं और इसे ईश्वर कहते हैं। अनुभूत जगत् की व्याख्या वह जगत् स्वयं है जो अपनी साधारण परिभाषाओं में ईश्वर कहलाता है। रामानुज और हीगल दोनों का मत है कि परम यथार्थसत्ता एक है जिसके अन्दर अनेक समाविष्ट हैं। उनकी दृष्टि में जो विवेकी है वही यथार्थ है ईश्वर तथा जगत् दोनों ही यथार्थ हैं। अन्तर्दृष्टि की सन्दिग्धता तथा यथार्थसत्ता का रहस्य उनकी ठीक नहीं ज्ञात। उन्हें ऐसे यथार्थ में कोई रुचि नहीं जो अपने में यथार्थ हो किन्तु यथार्थ विचार के लिए हो जिसमें अभावत्व का भी एक अंश रहता है। विचार की प्रक्रिया में मन के द्वारा अपने निजी प्रतिकूल तथा अदृश्य भागों को निरन्तर आत्मसात करना तथा ऊपर उठना जारी रहता है। इस प्रकार समस्त आध्यात्मिक जीवन आग्रही तत्त्वों के साथ एक प्रकार का निरन्तर संघर्ष है। दिव्य जीवन निरन्तर कर्मण्यता का जीवन समझा जाता है। जगत् के विषय

1 शंकर को सामान्य व्यापकों की विशेषों के साथ यथार्थता के सम्बन्ध में यथार्थवादियों के निदान से कुछ अधिक सहायता नहीं मिल सकती क्योंकि वे यथार्थवादियों के व्यापक अन्तर्गतता का दावा नहीं करते। वे सीमित यथार्थ हैं यद्यपि व्यवस्था में विवेका से भिन्न हैं और यदि ईश्वर इसी स्वरूप का व्यापक है वह अपनी सत्ता को नाना प्रकार से क्रियान्वित कर सकता है क्योंकि वह सीमित है। यदि वह अनन्त होता तो वह केवल एक ही प्रकार से कर्म कर सकता अथवा शंकर इसे इस प्रकार कहेंगे कि वह सर्वथा कर्म ही न करता। वह केवल सत् होता किन्तु परिणाम न होता और उस अवस्था में उपायी कर्मण्यता अथवा अभिव्यक्ति या कोई प्रश्न ही न उठता।

ये यह मोचना कि यह एक ताकिक एकता है अथवा एकमात्र व्यवस्था है इसे एक पूर्ण निश्चित तत्त्व को अनन्त व्योरो से युक्त एकमात्र सत्ता की अभिव्यक्ति मानना है। किन्तु सर्वोच्चसत्ता को मूर्तरूप ध्यापक या सान्त तथा अनन्त का मिथुन मानने में जो कठिनाइयाँ सम्मुख आएंगी उन्हें दृष्टि से ओझल न करना चाहिए।

सांकर का मत है कि धर्मशास्त्र में दिए गए सृष्टिविषयक विवरण का उद्देश्य ब्रह्म तथा जगत् का परस्पर तादात्म्य सिद्ध करना है।¹ यदि जगत् तथा ईश्वर में तादात्म्य सम्बन्ध न होता और यदि उसने इसे अपने से पृथक् एक द्रव्य के रूप में निर्मित किया होता तब उसपर यह दोष आता कि वह किसी प्रेरक प्रयोजन के प्रभाव में आकर कार्य करता है। दूसरे शब्दों में वह सर्वथा ईश्वर ही नहीं है।² यदि वह कर्म-विधान के आदेश के अनुसार कार्य करता है तब उसके ऊपर इसके द्वारा एक प्रतिबन्ध लग गया। हम फोस्टे के आत्म-सम्बन्धी विचार का उल्लेख कर चुके हैं जिसे किसी बाधक के विरुद्ध विभक्त हो जाने पर आत्मचैतन्य होता है तथा उसटकर अपने विषय से चिन्तन करने से आत्मबोध होता है। इस प्रकार की आत्मा यथार्थ में अपने से अन्य के ऊपर निर्भर है जिसकी यह उत्पत्ति-स्थान तथा आश्रय है। आत्मा-जगत् से पूर्ण नहीं आसक्त और न ही वह इसके पीछे विद्यमान रह सकती है। यदि हम अनात्म का विलोप करने में सफल हो सकें तो साथ ही साथ आत्मा का भी विलोप करने में कृत-कार्य हो सकते हैं। जब फोस्टे सदिम्य रूप में इन परिणामों से अवगत होता है तब वह एक ऐसी यथार्थसत्ता के विचार पर पहुँचता है जो “न तो विषयी है न विषय है किन्तु दोनों का आधार है।” जिस विचार को फोस्टे बन्धकार में टटोल रहा था उसे सांकर अत्यन्त स्पष्ट रूप में खोज लेते हैं, अर्थात् विषयी और विषयपरक भेद तर्कशास्त्र का दिया हुआ है किन्तु जब हम समस्त तर्कशास्त्र के आदिश्रीत की बात सोचते हैं तो विषयी-विषय का भेद कोई अर्थ नहीं रखता। निरपेक्ष परमसत्ता न तो ज्ञान को धारण करने वाली है और न ही ज्ञान का विषय है, किन्तु स्वयं ज्ञानरूप है। यदि सम्पूर्ण जगत् को ईश्वर के विचार का विषय मान लें जिसका अस्तित्व इसलिये है कि वह निरंतर अपने को जगत् के विषय में आत्मचेतन रहते हुए अपनी स्थिति को बनाए रखे तो इस प्रकार का ईश्वर केवल सापेक्ष है निरपेक्ष नहीं है।³ “क्योंकि निरपेक्ष ब्रह्म को अपने को दर्पण में देखने के लिए आखों का निर्माण करने की आवश्यकता नहीं अथवा एक गिलहरी के समान जो एक पित्रे में बन्द है अपनी पूर्णताओं के पक्ष को घुमाने की आवश्यकता है।”⁴ संक्षेप में, व्यक्तित्व इस विश्व की परमसत्ता नहीं हो सकती। प्लेटिनस कहता है : “वह सब जिसमें आत्मचैतन्य तथा आत्मबोध प्रक्रिया है, व्युत्पन्न है।”⁵ इस प्रकार शरीरपारी ईश्वर के ऊपर निरपेक्ष ब्रह्म है, सब प्रकार के आत्म-विभागों में ऊपर उठा हुआ जो निरपेक्ष विषयनिष्ठता तथा विषयनिष्ठता दोनों को एक साथ धारण किए हुए है तथा निरपेक्ष चैतन्य के अदृष्ट बन्धन में जकड़े हुए है।

1 एवम् उत्पत्त्यादिभूतोनाम् ऐवात्मावयवपरत्वात् (सांकरभाष्य, 4 : 3, 14)। और भी देखें, सांकरभाष्य, 2 : 1, 33।

२ सांकरभाष्य, 2 : 2, 37।

3 साधोपाधिर्गोचरिः सर्वज्ञावहितस्य (सांकरवृत्ति, पृष्ठ 45)।

4 ‘अपीयरस एण्ड रिजिडी,’ पृष्ठ 172।

5 ‘एनीइन्’, 3 : 9, 3। यैकेन्था का अंग्रेजी अनुवाद, खण्ड 2, पृष्ठ 141।

अन्तर्दृष्टि के द्वारा जिस ब्रह्म का साक्षात्कार होता है और जो तार्किक निर्णयो से रहित है उस ब्रह्म में तथा विचारात्मक ब्रह्म में जो उत्पादक तत्त्व है उसमें अन्तर है। द्वितीय प्रकार का ब्रह्म भेद की व्याख्या भी करता है और साथ-साथ उस पर विजय भी प्राप्त करता है। सन्दिग्ध ब्रह्म अपने-आपमें तार्किक बुद्धि को एक ऐसे अन्वकार के समान प्रतीत होगा जिसके अन्दर प्रत्येक प्रकार का रंग भूरा हो जाता है। यदि यह सीमित की व्याख्या करने में कुछ भी समर्थ हो सके तो यह सीमित के अपने रूप को निरपेक्ष में समाविष्ट करने से ही सम्भव हो सकता है। यदि हम विशुद्ध सत् के विषय में चिन्तन करने का प्रयत्न करें तो हम साथ-साथ असत् का भी चिन्तन करते हैं और दोनों की प्रतिक्रिया से विश्व का परिणमन सम्पन्न होता है। वस्तुतः यहाँ तक कि ईश्वर का भी परिणमन होता है। सत् और असत् का विरोध उसके अपने आन्तरिक रूप में प्रकट होता है। सम्भवतः ईश्वर स्वयं ही अस्तित्व में न आता किन्तु तो भी वह अपने अभिप्राय को एक अन्त न होनेवाली परिणमन प्रक्रिया में स्पष्ट कर देता है। सत् और असत् एक ही यथार्थसत्ता के निश्चयात्मक द्रव्य तथा उसी यथार्थसत्ता के अभावात्मक आभासमात्र दो पहलू हैं। इस प्रकार की समालोचना दृष्टिकोणों के परस्पर सभ्रम के कारण उठती है कि शंकर हमें वस्तुओं के शिखर पर पहुँचाकर एक ऐसे शून्य स्थान पर छोड़ देते हैं जिसको पूरा नहीं भरा जा सकता और यह शून्य स्थान निर्गुण ब्रह्म, जिसके विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता, तथा उस सगुण ब्रह्म के मध्यगत है जो समस्त अनुभव को अपनाता तथा परस्पर जोड़ता है। विचार कभी भी विषयी तथा विषय के भेद का उल्लेखन नहीं कर सकता, और इस प्रकार विचार के दृष्टिकोण से सर्वोच्च वह निरपेक्ष परम विषयी है जो अपने अन्दर विषय को समाविष्ट किए हुए है, किन्तु विषयी और विषय की भी पृष्ठभूमि में है ब्रह्म।

29 जगत् का मिथ्यात्व

ब्रह्म और जगत् एव एकत्व तथा अनेकत्व दोनों ही एक समान यथार्थ नहीं हो सकते। "यदि एकत्व तथा अनेकत्व दोनों ही यथार्थ होते तो हम एक ऐसे व्यक्ति के विषय में जिसका दृष्टिकोण सासारिक कर्मपरक है यह नहीं कह सकते कि 'वह असत्य में ग्रस्त है' और यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'ज्ञान से मोक्ष की प्राप्ति होती है', इसके अतिरिक्त उस अवस्था में अनेकत्व के ज्ञान से एकत्व का ज्ञान ऊँचा न हो सकता।"¹ यथार्थता की कसौटी के आधार पर निर्णय करने से आनुभविक जगत् का मिथ्यात्व प्रकट हो जाता है। समस्त विजिष्ट तथ्य तथा घटनाएँ ज्ञान प्राप्त करने वाले विषयी के प्रतिपक्ष में विषय के रूप में स्थगित रहती हैं। जो कुछ भी ज्ञान का विषय है नाशवान् है।² शंकर का मत है कि यथार्थता तथा प्रतीति एव तत्त्वपदार्थ तथा आभासमात्र में जो भेद है ठीक वैसा ही भेद विषयी तथा विषय के अन्दर है। पदार्थरूप विषय तो जिनका प्रत्यक्ष किया जाता है अयथार्थ हैं किन्तु आत्मा, जो इनका प्रत्यक्ष करती है और स्वयं प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनती, यथार्थ है।³ जाग्रत अवस्था के विषयो तथा स्वप्नावस्था

1 गानरभाष्य 2 । 14 ।

2 यददृश्य तन्नश्यम् ।

3 तुलना कर व वस्तुएँ जो दृष्टिगत होती हैं लौकिक हैं, किन्तु व वस्तुएँ जो दृष्टि का विषय नहीं हैं नित्य हैं।

के विषयों के अन्दर भेद करते हुए भी संकर बलपूर्वक कहते हैं कि ये दोनों ही, चूँकि चैतन्य के विषय हैं इसलिए, अयथार्थ हैं।¹ यथार्थ वह है जो परस्पर विरोध से मुक्त हो, किन्तु यह जगत् विरोधी से पूर्ण है। देह, काल और कारणकार्य के विधान में आवृद्ध जगत् अपनी व्याख्या अपने-आप नहीं कर सकता। सान्त जगत् में समन्वय का ऐसा कोई निदान्त नहीं है जिसके द्वारा इसकी कठिनाइयों का अन्त हो सके। देह, काल तथा कारणकार्य का विधान, जो समस्त अनुभव के रूप हैं, परमस्वरूप नहीं हैं। उनके द्वारा यथार्थ के ऊपर आवरण पड़ा रहता है। यदि हम स्थानों, क्षणों तथा घटनाओं में ऊपर उठ जाए तो यह कहा जाता है कि विविधताओं से पूर्ण यह जगत् छिन्न-भिन्न होकर एकत्व के रूप में आ जाएगा।² इसलिए देह, काल तथा कारणकार्य भावकरी दाघों में प्रविष्ट अनुभव केवल प्रतीतिमात्र है। यथार्थ वह है जो सब चीजों में विद्यमान है।³ यह वह है जो सदा था, और रहेगा।⁴ यथार्थ ऐसा नहीं हो सकता कि आज विद्यमान हो और कल विमुक्त हो जाए। आनुभविक जगत् सब कालों में विद्यमान नहीं रहता, और इसलिए यथार्थ नहीं है। जैसे ही यथार्थ का ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त हो जाता है, यह आनुभविक जगत् नीचे रह जाता है। इस जगत् को अयथार्थ इसलिए कहा जाता है क्योंकि सत्य ज्ञान के द्वारा इसका प्रयादमान हो जाता है।⁵ एक उच्चतर सत्ता के ज्ञान से निम्नतर दूषित होकर अयथार्थता के स्तर पर पहुँच जाता है। सामाजिक यथार्थ परिवर्तनशील है। ये कमी हैं नहीं किन्तु सदा ही परिणाम के रूप हैं। ऐसा कोई भी यथार्थ जो परिवर्तित होता है यथार्थ नहीं है और जो नित्य है वह सत्य से भ्रष्ट है। संकर कहते हैं: "जो नित्य है उसका आदि नहीं हो सकता और जिसका आदि है वह नित्य नहीं है।"⁶ हमारी बोधग्रहण क्षमि ऐसे यथार्थों से जो परिवर्तित होते हैं सन्तोष प्राप्त नहीं करती, केवल वे ही यथार्थ हैं जो परिवर्तन के अधीन नहीं हैं।⁷ जो यथार्थ है वह अगत् नहीं हो सकता। यदि ससार में कोई वस्तु यथार्थ है तो वह मोक्ष में अयथार्थ नहीं हो सकती। इन अर्थों में परिवर्तनशील जगत्

1. दृष्टान्तमस्यैवमन्वयमिति (गोष्ठपाद की कविता पर भास्करभाष्य, 2 : 4)।

2. तुलना करें

अस्ति शक्ति इयं रूपं नाम चैतन्यसम्बन्धम् ।

मात्रं त्वं बहुभूतं जगत् १ त्वीं इयम् ॥

देवं, जगत्परीक्षितस्य सिद्धान्तमेतत्, 2।

3. प्रैकान्तिरादवाध्यात्मम् ।

4. नाकव्यक्ततावत् । तुलना करें, विष्णुपुराण

"कस्य कालावधेयार्थं नाकव्यक्ततावत्ति वै ।

परिणामादित्यन्तं तद् वस्तु" ॥" (2-13, 95)

यथार्थ वह है जो काल की गति में बाहर भी रूप आदि के परिवर्तन से किसी अन्य राजा को ग्रहण नहीं करता। तुलना करें, विविचयन मन्त्रि मार्ग के ज्ञानों से "जैसा यह आरम्भ में था और जैसा अब है, और सदा रहेगा, यह जगत् जिसका अन्त नहीं है।"

5. मानवनिर्धार्यत्वम् । "जैसे ही हमारे अन्दर अदृश्यत्व का ज्ञान उत्पन्न होता है, जीवात्मा को पुनर्जन्मवशात् तथा द्वन्द्व का उत्पत्तिपरक शुष्क सुख्य विलुप्त हो जाता है। जनेकत्व का प्रतीति-परक विचार, जो निष्प्रज्ञान से उत्पन्न होता है, निर्दोष ज्ञान के द्वारा नष्ट हो जाता है।" (भास्कर-भाष्य, 3-2, 4, भास्करटीका, 6 और 7)।

6. नद्वि नित्य केवचित् वाक्यमते, लोकं यत् आरब्धं तत् अन्तित्वम् (भास्करभाष्य, तैत्तिरीय उप-निषद्, प्रस्तावना)।

7. यद्विषय बुद्धिर्नैव विचिन्तयति तत् सत् ; अद्विषया बुद्धिर्नैव विचरति तदवत् । और भी देखें, भास्करभाष्य, 1-1, 4 ; तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 : 1।

यथार्थ नहीं हैं। यह जगत् न तो विशुद्ध सत् है और न विशुद्ध असत् ही है। विशुद्ध सत् का अस्तित्व नहीं है और न वह जगत् की प्रक्रिया का कोई अवयव है। विशुद्ध असत् एक निर्दोष विचार नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो नितान्तशून्यता भी एक वस्तु होती और वह जो कल्पना के द्वारा समस्त अस्तित्व का अभाव है उसे भी अस्तित्व का रूप देना होगा। शून्य कोई वस्तु नहीं है। जिसका अस्तित्व है वह परिणमन है, जो न तो सत् है और न असत् है, क्योंकि यह कार्यों को उत्पन्न करता है।¹ किसी भी अवस्था में जगत् सत् तक नहीं पहुँच सकता जिससे कि पारणमन को रोक सके। यह जगत् अनन्त बन जाने के लिए सघर्ष की क्रमबद्ध प्रक्रिया में वध्या हुआ है यद्यपि यह कभी अनन्तता प्राप्त नहीं करता। इस विस्वरूप रचना से परे सदा ही कोई सत्ता विद्यमान रहती है।² समस्त सासारिक क्रियाओं का अन्तिम लक्ष्य (अवसात) आत्मा का साक्षात् करना है।³ और जब तक जगत् जगत् के रूप में विद्यमान रहता है, उस लक्ष्य तक पहुँचना नहीं होता। ईश्वर का सम्बन्ध माया रूप जगत् के माय अनादि है। सत् तथा असत् का सम्बन्ध ऐसा है जो विरोध से रहित है, और सत् असत् के ऊपर विजय पाने का प्रयत्न करता है तथा सत् रूप में परिणत होकर उसका निराकरण करता है। परिणमन की प्रक्रिया का यही उद्देश्य है जिसका अधिपति ईश्वर है, जो सदा ही असत् का बलपूर्वक विनाश करने के लिए क्रियाशील रहता है तथा इसके अन्दर से जीवन की एक स्थायी शृंखला को उत्पन्न करता है। किन्तु तर्कशास्त्र के स्तर पर असत् को बलपूर्वक सत् की समानता में लाने का कार्य असम्भव कार्य है। जगत् की प्रक्रिया इस कार्य में सलग्न है जिसका अन्त होनेवाला नहीं है। वस्तुओं के आरम्भ काल से अन्त तक सदा ही यह एक प्रदंन, अर्थात् प्रकाश का अन्धकार के क्षेत्र पर आक्रमण, बना ही हुआ है। हम इसे आगे ही आगे धकेल सकते हैं। यह केवल पीछे हटता है किन्तु सर्वथा विलुप्त नहीं होता। इस सीमित जगत् में सत् का असत् के साथ सम्बन्ध केवल एक-दूसरे से बाह्य होने का ही नहीं है अपितु दोनों ध्रुवों के समान एक-दूसरे से सर्वथा विपरीत दिशा का है। विचार या तो सर्वथा एक-दूसरे के प्रतिकूल होते हैं या सह-सम्बन्धी होते हैं। उनमें से कोई भी वास्तविकता प्राप्त नहीं करता, सिवाय इसके कि एक-दूसरे से विरोध के द्वारा। एक पदार्थ दूसरे के अन्दर कितना ही प्रविष्ट क्यों न हो भेद और विरोध सदा विद्यमान रहते हैं और इस प्रकार जगत् की प्रत्येक वस्तु अस्थायी तथा नाशवान् है। यहाँ तक कि जगत् की प्रक्रिया में सर्वोच्च तत्त्व, अर्थात् शरीरधारी ईश्वर भी अपने अंदर असत् का आभासमात्र रखता है। केवल मात्र ब्रह्मा ही विशुद्ध सत् है जो वस्तुओं के अन्दर जो कुछ भी यथार्थता का अंश है उसे धारण किए हैं किन्तु उनके प्रतिबन्धी अथवा असत् के अंशों से उसका कुछ सम्बन्ध नहीं। इतने जो कुछ भी भिन्न है वह सब अयथार्थ है।⁴ ससार का स्वभाव जो वह नहीं है वैसे बनने का है अर्थात् अपने से ऊपर उठकर अपना परिणमन करने का है। “यह जगत् न तो है

1 अर्थ त्रिगुणारी। तुलना करें, सुरेश्वर “केवल अभावात्मकता का कोई प्रमाण नहीं हो सकता चाहे तो वह चित् वस्तु से पृथक् हो अथवा उसमें समाहित हो। इसलिए केवल अस्तित्ववत्पन वस्तु ही त्रिगुण की प्रेरक हो सकती है।” (वास्तिक, पृष्ठ 927)

2 शान्तरभाष्य, 4 3, 14।

3 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य, 18 50।

4 ब्रह्मसिद्धि सर्व मिथ्या ब्रह्मभिन्नत्वात् (वेदान्त परिभाषा)।

और न नहीं है। और इस प्रकार इसके स्वभाव का वर्णन नहीं हो सकता।¹ यह सत् तथा असत् दोनों से भिन्न तो है,² किन्तु इसमें दोनों के लक्षण विद्यमान है।³ सब मानते वस्तुतः, जैसा कि प्लेटो ने कहा है, सत् तथा असत् से मिलकर बनी है।⁴ अथर्ववेद में हासने वाली प्रतीयमान विविधता का सम्बन्ध यथार्थसत्ता के साथ होना ही चाहिए, क्योंकि और ऐसी कोई सत्ता नहीं है जिसके अन्दर यह हो सके, किन्तु तो भी यह शायर्यता नहीं है। इस प्रकार इसे पदार्थता का मायापरक रूप अथवा आभास के नाम से पुकारा जाता है।⁵ समस्त सीमित अस्तित्व, दोलनबद्ध के सन्दर्भ में, "सीमित तथा असीमित प्रकृति का एक महान् परम विरोध" है। ईश्वरलोक और यह मर्त्यलोक भी नष्ट हो जाएंगे, हमारा शरीर भी क्षय को प्राप्त हो जाएगा। हमारी इन्द्रियां परिवर्तित हो जाती हैं और हमारे व्यावहारिक अहम्भाव हमारी आंखों के सामने ही निहित होते हैं। इनमें से कोई भी यथार्थ नहीं है। जगत् के मिथ्यात्व की आवश्यक अनिवार्यता माया है।

30. मायावाद

अब हम उस मायावाद⁶ के तात्पर्य को समझने का प्रयत्न करें जो कि अद्वैतदर्शन का विशिष्ट लक्षण है। जगत् को मायारूप माना गया है, क्योंकि पूर्ववर्ती अधिकरण में

1. तत्त्वान्मायाप्रामाण्यनिर्वचनीया १-—सुषुप्ता करें, आदिमह, एतद्भूम, 3 : 6, 7 ; मैत्रेयना का अनेको अनुवाद, अध्या 2, पृष्ठ 78 ;

2. सत्तत्त्वित्वाच्च ।

3. तत्त्वद्वारात्मक ।

4. सत्त्वान्ते मिथुनीवृत्त (अकारभाष्य, प्रस्तावना) ।

5. विकारो न हि वस्तु (अनन्दगीता पर शंकराचार्य, 4 : 18) ।

6. शब्दों में 'माया' शब्द बार-बार आया है और साधारणतः इसका प्रयोग देवताओं, विशेषकर ब्रह्मा, शिव और इन्द्र की अतीतिक शक्ति की उत्पत्ति करने के लिए किया गया है। अनेक प्राचीन आचार्यों ने माया की प्रकृति कथित हुए कहा गया है कि यह जगत् को धारण करने वाली शक्ति है (श्रुत्येव, 3 : 38, 7 ; 9 : 83, 3 ; 1 : 159, 4 ; 5 : 85, 5) । माया, प्रवृत्तिना तथा आभासी के अर्थ में, उन असुरों का विशेषाधिकार है, जिनके विरुद्ध वेमता तीव्र निरन्तर युद्ध में रत रहते हैं। श्रुत्येव की प्रसिद्ध श्रुति, 6 : 47, 18 में कहा इन्द्र के विषय में कहा गया है कि वह अतीतिक शक्ति से आभास धारण करता है, हमें इसका एक अन्य ही अर्थ मिलता है :

रूप रूप प्रतिरूपो यच्च

तदस्य रूप प्रतिप्रत्ययम् ।

इतो मायाभिः पुद्गलय ईषते

पुद्गला ह्यस्य हरयः भवन्त्यतः ॥

"प्रत्येक रूप में इसकी कल्पना की गई है और ये सब उसके रूप अपने होने चाहिए। इन्द्र अपनी माया अपना बहुभूत शक्ति के द्वारा अनेक रूपों में विवरण रूपा है। और उसके द्वारा छोड़े विचार रहते हैं।" यदा पर माया शब्द का अर्थ है यह शक्ति जिससे रूपपरिवर्तन किया जा सके अथवा बहुभूत रूप धारण किए जा सकें। श्रुत्येव की एक श्रुति (10 : 54, 2) इस प्रकार है : "हे इन्द्र, शरीर रूप से पुण्ड्रा की प्राप्ति करके तू अपनी शक्ति की घोषणा करता हुआ मनुष्य जाति के अन्दर विहरा था। और उस समय तेरे ने सब युद्ध इनके विषय में मनुष्य लोग चर्चा करते हैं वेदव्यास तेरी माया के द्वारा सुषुप्ता हुए थे। क्योंकि न तो माया तक और न प्राचीनकाल में ही तुझे कोई शत्रु मिला।" इन्द्र के कार्य एक सीतारूप प्रेरणा के कारण होते हैं। अन्न उपनिषद् (1 : 16) में माया शब्द का प्रयोग संपन्न प्राति के अर्थ में हुआ है। श्वेतसरस्वती उपनिषद् (4 : 10) और मण्डूकीया (4 : 5-7, 18 : 61) में हमें एक शरीरधारी ईश्वर का विचार मिलता है, जिसमें माया की शक्ति है।

दिए गए हेतुओं में इसे यथार्थ माना जा सकता। यथार्थ ब्रह्म तथा अयथार्थ जगत् में परस्पर कैसा सम्बन्ध है? शंकर की दृष्टि में यह प्रश्न ही अनुचित है, और इस प्रकार इसका उत्तर देना भी सम्भव नहीं। जब हम निरपेक्ष परब्रह्म का अपनी अन्तर्दृष्टि से साक्षात्कार करते हैं तो जगत् के स्वरूप तथा इसका ब्रह्म के साथ क्या सम्बन्ध है यह प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि उस सत्य का, जो सब प्रकार के बाद-विवाद को निषेध कर देता है, एक तथ्य के रूप में प्रत्यक्ष दर्शन मिल जाता है। यदि हम तर्कशास्त्र को अपना आधार मान लें तब ऐसा विशुद्ध ब्रह्म ही नहीं जिसका सम्बन्ध जगत् के साथ हो। यह समस्या उठती ही इसलिए है कि तर्क करते समय हम अपने दृष्टिकोण में परिवर्तन कर देते हैं। एक काल्पनिक समस्या का कोई यथार्थ हल नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त किसी भी सम्बन्ध के लिए दो भिन्न पदार्थों की पूर्वकल्पना आवश्यक है और यदि ब्रह्म तथा जगत् का परस्पर सम्बन्ध है तो उन्हें परस्पर भिन्न मानना भी आवश्यक हो जाता है, किन्तु अद्वैत का मत है कि जगत् ब्रह्म से पृथक् नहीं है। शंकर 'कार्यकारणत्व' के वैज्ञानिक सिद्धान्त तथा 'अनन्यत्व' के दार्शनिक सिद्धान्त में भेद करते हैं। ब्रह्म और जगत् अनन्य हैं।¹ और इस प्रकार दोनों के बीच सम्बन्ध का प्रश्न ही नहीं उठ सकता। जगत् का आधार ब्रह्म के अदर है।² किन्तु ब्रह्म जगत् के साथ तदात्मक है भी और नहीं भी है। यह इसलिए कि जगत् ब्रह्म से पृथक् नहीं है। और तादात्म्य इसलिए नहीं भी है क्योंकि ब्रह्म जगत् के परिवर्तनों के अधीन नहीं है। ब्रह्म जगत् की वस्तुओं का पुञ्जमान नहीं है। यदि हम ब्रह्म तथा जगत् को पृथक् करे तो उसका बन्धन शिथिल हो रहेगा और वह कृत्रिम तथा बाह्यरूप में ही होगा। ब्रह्म और जगत् एक हैं तथा यथार्थता और आभास के रूप में अपना अस्तित्व रखते हैं। सान्त भी अनन्त है, यद्यपि कुछेक अवरोधों के कारण छिपा हुआ है। जगत् ब्रह्म है, क्योंकि यदि ब्रह्म का ज्ञान हो जाए तो जगत् के सम्बन्ध में सब प्रकार के प्रश्न स्वतः विलुप्त हो जाते हैं। ये समस्त प्रश्न उठते ही इसलिए हैं कि सान्त मन आनुभविक जगत् को अपने-आप में यथार्थ के रूप में चिन्तन करता है। यदि हम निरपेक्ष परब्रह्म के स्वरूप को जान लें तो समस्त सीमित आकृतियाँ तथा सीमाएँ अपने आप विलुप्त हो जाती हैं। जगत् माया है क्योंकि यह ब्रह्म की अनन्त यथार्थता का सत्य नहीं है।

शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि ब्रह्म तथा जगत् के सम्बन्ध की व्याख्या तार्किक विभागों के द्वारा करना असम्भव है। "यथार्थ का सम्बन्ध अयथार्थ के साथ किसी भी प्रकार का कभी भी नहीं देखा गया।"³ जगत् किसी न किसी प्रकार से अस्तित्व रखता है और ब्रह्म के साथ इसका सम्बन्ध अनिर्वचनीय है। शंकर भिन्न-भिन्न व्याख्याओं को लेकर कहते हैं कि ये सब असन्तोषप्रद हैं। यह कहना कि अनन्त ब्रह्म सान्त जगत् का कारण है तथा इसे बनाता है, एक प्रकार से यह स्वीकार करना है कि अनन्त काल-

1 अतश्च एतन्नस्य जगतो ब्रह्म कार्यत्वात् तदनन्यत्वात् आकरभाष्य, 2. 1, 20)।

2 इसके साथ स्पिनोजा के कारण-कार्य के सिद्धान्त की तुलना करें। ईश्वर को कुल जगत की सीमित वस्तुओं का अन्तर्यामी रूप से कारण बताकर वह कारणकार्य सम्बन्ध को केवलमात्र द्रव्य तथा गुण के सम्बन्ध का रूप देता है। ऐसा सम्बन्ध, जो मूलाप्रकृति, अथवा ईश्वर का मूलाप्रकृति, अर्थात् विश्व के साथ है—ऐसे सम्बन्ध के समान जो ज्यामिति की सत्या और विविध प्रकार के उन अनुमानों के साथ होता है जो इससे निष्पन्न होते हैं। स्पिनोजा के दृष्टिकोण से ईश्वर और जगत् इन प्रत्यक्ष परस्पर सम्बन्ध हैं जिन प्रकार एक त्रिकोणप्रकृति में कोण उनके पासवर्त भागों के साथ सम्बन्धित हैं।

3 न हि मदसता सम्बन्ध (मादृक्कयोपनिषद् परादरभाष्य, 2. 7)।

सम्बन्धी प्रतिबन्धों के अधीन है। कारण-कार्य के सम्बन्ध का प्रयोग ब्रह्म तथा जगत् के सम्बन्ध विषय में नहीं किया जा सकता, क्योंकि कारण का कुछ अर्थ तभी बन सकता है जब कि सत् के सीमित प्रकार ऐसी हों कि उनके मध्य एक शृंखला वर्तमान हो। हम ऐसा नहीं कह सकते कि ब्रह्म कारण है और जगत् कार्य है, क्योंकि इसका तात्पर्य होगा कि हम ब्रह्म और जगत् में भेद करते हैं और एक ऐसी वस्तु का निर्माण करते हैं जिसका सम्बन्ध अन्य वस्तु के साथ है। इसके अतिरिक्त जगत् सीमित है और सीमाधिक है तो फिर एक अनन्त, जो निरुपाधिक है, इसका कारण कैसे हो सकता है? यदि सात जगत् प्रतिबन्धयुक्त तथा अस्थायी है तब अनन्त सीमित जगत् के प्रतिबन्ध के रूप में स्वयं सीमित हो जाता है और तब वह अनन्त नहीं रहता। यह सोच सकता असम्भव है कि किस प्रकार अन्त अपने से बाहर जाकर सीमित रूप धारण कर सकता है। क्या अन्त किसी विशेष स्थान में आवश्यकताबद्ध सीमित रूप धारण करने के लिए बाहर आता है? शंकर गौडपाद के 'जज्ञाति' अथवा 'अविज्ञात' सम्बन्धी सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। यह जगत् न तो विकसित हो चुका और न उत्पन्न हो चुका है, किन्तु ऐसा केवल प्रतीत होता है, क्योंकि हमारे अन्तर्दृष्टि परिमित है। यह जगत् ब्रह्म की अभिव्यक्तिरूपता से अभिन्न (अनन्य) है। 'कार्य अभिव्यक्त जगत् है जो आकाश से प्रारम्भ होता है; कारण सर्वोच्च ब्रह्म है। इस कारण से सर्वोच्च यद्यप्यता के अर्थों में कार्य का तादात्म्य सम्भव है किन्तु इससे परे उसकी कोई गत्ता नहीं।'¹ यह एक तादात्म्य की अवस्था है अथवा लौकिक परिभाषा में नित्यस्थायी सह-अस्तित्व है किन्तु लौकिक पूर्वोपर अनुक्रम नहीं है जो ही केवल कारण धर्म के रूप में घटनाओं की व्यवस्था का निर्णायक होता है। जगत् की अन्तस्तप आत्मा ब्रह्म है। यदि यह ब्रह्म से स्वतन्त्र प्रतीत होता है, तब हमें कहना होगा कि यह जैसा प्रतीत होता है वैसा नहीं है।² और न ही हम अनन्त के जन्दर कोई क्रिया बतला सकते हैं, क्योंकि प्रत्येक क्रिया उपलब्धित करती है कि वह किसी उद्देश्य को पूर्ण के लिए अथवा किसी वस्तु की प्राप्ति के लिए है। यदि यह कहा जाए कि निरपेक्ष परब्रह्म अपने को मोहित रूप में अभिव्यक्त करता है तो शंकर का कहना उसके उत्तर में यह है कि इस प्रकार का मत रखना कि सीमित जगत् ब्रह्म को अभिव्यक्त करता है, एक मिथ्या विचार है। सीमित जगत् हो या न हो, निरपेक्ष परब्रह्म तदा ही अपनी अभिव्यक्ति करता रहता है, जैसे कि सूर्य सदा ही धनकता रहता है। यदि किसी समय हम सूर्य को नहीं देख सकते तो यह सूर्य का दोष नहीं है। निरपेक्ष परब्रह्म सदा अपने रूप में अवस्थित रहता है। हम उस निरपेक्ष परब्रह्म के सत् तथा उसकी अभिव्यक्ति के मध्य में भेद नहीं कर सकते। जो एक है वही दूसरा है। इस के रूप में प्रकट होनेवाले बीज का दृष्टान्त अनुपयुक्त है, क्योंकि ऐन्द्रिक प्रगति और विकास लौकिक प्रक्रियाएँ हैं। लौकिक वर्णमेलों का प्रयोग निरापेक्ष सम्बन्ध में करने का तात्पर्य होगा कि हम उस निरापेक्ष की एक लौकिक पदार्थ अथवा घटना के स्तर पर लीज की श्रेणी का रूप देते हैं। ईश्वर के विषय में ऐसा कहना कि वह अपनी अभिव्यक्ति के लिए सृष्टि के ऊपर आश्रित है, उसे सर्वथा अन्तर्मायी होने का रूप देता होगा। शंकर परिणाम सम्बन्धी विचार को नहीं मानते। क्या सम्पूर्ण ब्रह्म में अथवा उसके किसी एक भाग में परिवर्तन होकर जगत् का निर्माण होता है? यदि सम्पूर्ण

1. "वार्थान् लौकिकार्थिक बहुपञ्चनं जगत् कारणं परं ब्रह्म, तस्मात् कारणात् परमावर्गे-
अनन्यत्वं व्यतिरेकेणान्वयः" (वाक्यरामाय, 2 : 1, 14) ;

2. देखें, उच्छिष्टपाण्य, 2 : 1, 14 ; 2 : 3, 30 ; 2 : 3, 61

मे होता है तो सम्पूर्ण ब्रह्म जगत् के रूप में हमारी आँखों के सामने फैला हुआ है और ऐसी कोई अतीन्द्रिय मत्ता उस अवस्था में नहीं रहती जिसकी खोज हमें करनी पड़े और यदि उसके किसी भाग में परिवर्तन होकर जगत् का निर्माण होता है तब ब्रह्म की अखण्डता नष्ट होती है। यदि किसी वस्तु के हिस्से, अथवा अवयव अथवा उसमें भेद हो तब यह नित्य नहीं हो सकती।¹ श्रुति का मत है कि ब्रह्म अवयव रहित (निरवयव) है।² यहाँ एक बार ब्रह्म चाहे आशिक रूप से और चाहे पूर्णरूप से जगत् का द्रव्य बन जाता है तो फिर यह जगत् का द्रव्य नहीं रहता और स्वतन्त्र भी नहीं रहता। यदि निरपेक्ष ब्रह्म परिणमन के बिनास की ऐतिहासिक प्रक्रिया के साथ-साथ बढ़ता तथा विकास को प्राप्त होता है और यदि हमारे कर्मों से निरपेक्ष ब्रह्म के जीवन अथवा विकास में कुछ अशान्ति मिलता हो तो निरपेक्ष ब्रह्म सापेक्ष हो जाएगा। तो भी यदि निरपेक्ष परब्रह्म सब प्रकार के भेदों को नष्ट कर दे और परिणमन रूप जगत् को भी आत्ममात् कर ले तब फिर इस विश्व में गुण और परिणाम के विषय में निर्धारण करने का जीवन के लिए कुछ अर्थ ही नहीं रहता। ब्रह्म का जगत् के साथ जो सम्बन्ध है उसको प्रकट करने के लिए वृक्ष का शाखाओं के साथ अथवा समुद्र का उसकी लहरों के साथ अथवा मिट्टी का सम्बन्ध जो मिट्टी से बने हुए वर्तन हैं उनके साथ, ये सब जो दृष्टान्त हैं वहाँ नहीं घटते क्योंकि उक्त सबमें पूर्ण इकाई का जो उसके भाग के साथ सम्बन्ध है एवं द्रव्य के साथ गुण का जो सम्बन्ध है उस प्रकार की बौद्धिक श्रेणियों का उपयोग किया जाता है। ब्रह्म तथा जीवात्माओं में जो सम्बन्ध है, क्योंकि दोनों ही बिना भागों के हैं, वह न तो बाह्य अर्थात् पयोग और न आन्तरिक अथवा समवाय ही हो सकता है। क्या आत्माएँ ब्रह्म के अन्दर समवाय सम्बन्ध से रहती हैं अथवा ब्रह्म ही समवाय सम्बन्ध से आत्माओं के अन्दर रहता है? ब्रह्म को परिणमन रूप-जगत् के साथ सम्बद्ध करने के समस्त प्रयत्न असफल रहे हैं। सीमित जगत् का अनन्त आत्मा के साथ क्या सम्बन्ध है यह एक ऐसा रहस्य है जो मानवीय बोध की शक्ति से परे है। प्रत्येक धार्मिक व्यवस्था मानती है कि सीमित का मूल अनन्त के अन्दर है और यह कि दोनों का मध्यवर्ती जो मातृत्व है उसमें कहीं भी विच्छेद नहीं है और फिर भी व्यवस्था ने आज तक दोनों के बीच के सम्बन्ध का तार्किक विधि में स्पष्टीकरण नहीं किया।³ हम अपने को समझा नहीं सकते कि किस विधि से आभासरूप व्यावहारिक जगत् निरपेक्ष परब्रह्म के साथ बंधा हुआ है। ज्ञान में उन्नति हमें इस योग्य तो कर सकती है कि हम उन

1 शङ्करभाष्य, 2, 1, 26।

2 श्वेताश्वतर उपनिषद्, 6, 19, मुण्डकोपनिषद्, 2: 1-2, बृहदारण्यक, 2, 4, 12, 3, 8, 1।

3 शाकरभाष्य, 2, 1, 24-26। यह दिखाना कि विश्व कैसे और क्यों विद्यमान है, जिससे कि इसका जीवन सीमित है, सर्वथा असम्भव है। उससे यह उपलब्ध होता है कि केवल एक अणु को देखकर सम्पूर्ण इकाई का ग्रहण क्रियात्मक रूप में सम्भव नहीं है। "यह कि अनुभव सीमित पदार्थों के केन्द्रों में होना चाहिए और उसके रूप सीमित रूप के होने चाहिए अन्त में जाकर व्याख्या के अयोग्य है।" "प्रतीतिरूप वस्तु कैसे सम्भव हो सकती है इसे हम नहीं समझ सकते" (एपीयरेंस एण्ड रियलिटी, पृष्ठ 204, 226, 413)। ग्रेन के अनुसार आश्वत चेतन्य एक है जो तार्किक रूप में बालावाधित (अनन्त) तथा पूर्ण है और अन्यनीमित्त चेतन्य अपूर्ण, दापपूर्ण तथा लौकिक है। इन दोनों के मध्य जो सम्बन्ध है, ग्रेन कहता है कि उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। इस प्रकार का प्रश्न करना कि क्यों एक निर्दोष चेतन्य अपनी अनेकों दोषपूर्ण प्रतिकृतियों का निर्माण करता चलेगा, ऐसा ही प्रश्न है जैसा यह प्रश्न है कि यथार्थता जैसी है ऐसी क्यों है, और यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। और भी देखें, 'भारतीय दर्शन', प्रथम खण्ड, पृष्ठ 152।

पट्टनाभों का वर्णन कर सकें जो विषयस्य जगत् को बनाती है और अधिकतर छोटे तथा यथार्थता के साथ भी उसका वर्णन कर सकें, किन्तु जगत् के जन्दर से सान्त जगत् की उत्पत्ति अर्थात् ससार की ऐतिहासिक प्रक्रिया की व्याख्या सर्वथा हमारी दक्षिण से बाहर है। हमारे तर्कों की श्रृंखला भले हो किन्तु भी ही दीर्घ क्यों न हो और भले ही इसकी किन्तु भी कठिनाई क्यों न हो, हम एक ऐसे स्थान पर पहुँच जाते हैं जहाँ जाकर विवरण रुक जाता है और हमें एक तथ्य को स्वीकार करना ही होता है जिसमें आगे किसी प्रकार के नियमन (अनुदान) की गुंजाइश नहीं रह जाती। 'माया' शब्द हमारी सान्त्वना को मन में अंकित कर देता है और हमारे ज्ञान में जो रिक्त स्थान है उसको दशांता है। एक जादूगर हमारे आगे धूल से एक वृक्ष को उत्पन्न कर देता है। वृक्ष उपस्थित है, यद्यपि हम उसका समाधान नहीं कर सकते और इस प्रकार हम उसे माया कहते हैं। रस्सी और साँप के दृष्टान्त का उपयोग, जिसका बहुत दुरुपयोग हुआ है, शंकर ने ससार की समस्या को समझने के लिए किया है। रस्सी की पहेंसी विषय को भी पहेंसी है। क्योंकि रस्सी साँप प्रतीत होती है, यह एक ऐसा प्रश्न है जिसे स्कून के लड़के उठाते हैं और दार्शनिक इसका उत्तर देने में असफल रहते हैं। इससे अधिक विस्तृत प्रश्न है ब्रह्म का जगत् के रूप में प्रतीत होना, और यह और भी अधिक बर्तित है। हम केवल यही कह सकते हैं कि ब्रह्म जगत् के रूप में प्रतीत होता है, ठीक जैसे कि रस्सी साँप के समान प्रतीत होती है।¹ ब्रह्म तथा जगत् के मध्य सम्बन्ध की सामान्य समस्या का विद्वेष विनिर्णय है ब्रह्म तथा ईश्वर का पारस्परिक सम्बन्ध।

शंकर प्रतिपादन करते हैं कि जगत् यद्यपि ब्रह्म के ऊपर आधित है तो भी वह ब्रह्म के स्वरूप के ऊपर कोई प्रभाव नहीं रखता और एक इस प्रकार के कारण को जो अपने में बिना किसी प्रकार का परिवर्तन लाए कार्य को उत्पन्न करता है, अर्थात् 'विवर्तोपादान' रूप कारण को 'परिणामोपादान' से, जहाँ कारण स्वयं कार्य के रूप में परिणत होकर कार्य को उत्पन्न करता है, भिन्न प्रकार का समझता है। विपत्ति का योगिक (यावर्थ) अर्थ है विपर्यय या उलट जाना। ब्रह्म वह है जिसका विपत्ति (विपर्यय) देवकाल आदि से बन्ध यह जगत् है। विपत्ति शब्द प्रकट करता है निरपेक्ष परब्रह्म का देवकालबन्ध जगत् के रूप में प्रतीत होना। निःसन्देह मूलभूत ब्रह्म है जिसका क्वाण्तिर यह जगत् देवकाल के स्तर पर माया जा सकता है। चूँकि क्वाण्तिर हमारे लिए माया है, मूल ब्रह्म अपने अस्तित्व के लिए क्वाण्तिर के ऊपर आधित नहीं है। अपेक्षा-पूर्ण जगत् एक ऐसा रूप है जिसे यथार्थसत्ता हमारे लिए ग्रहण करती है, अपने लिए नहीं। जब रूप वही का रूप धारण करता है तो उसे हम परिणाम अथवा परिवर्तन कहते हैं और जब रस्सी साँप के रूप में प्रतीत होती है तो इसे विवर्त अथवा आभास कहते हैं।² शंकर के द्वारा प्रयुक्त किए गए भिन्न-भिन्न दृष्टान्तों, जैसे रस्सी और साँप, साँप तथा चरदी, मरुभूमि तथा मृगतृष्णा आदि का उपयोग कार्य की कारण के ऊपर

मुक्तता का प्रश्न है "ऐसा तर्क करता सर्वथा युक्तियुक्त होगा कि (सुटिटरचना-सम्बन्धी) सम्पूर्ण प्रश्न अज्ञानात्मक है क्योंकि एकही मातृव्यविधि है। यह इससे कम नहीं जानना चाहता कि यथार्थ स्तर का अस्तित्व ही क्यों हुआ और उक्त तथ्य निरपेक्ष रूप से है और यह उससे नहीं अधिक है जिसका शरीर की चेतनागत पूर्णतया से समाधान कर सकता है या जिसके लिए प्रमाण भी कर सकता है ('स्टोडर इन इन्डियन')।

1 यथार्थता छोटद शब्द परमात्मनोऽवस्थासमावृतावस्थान् चक्रेण संपादिषावेन ।...

(भाष्यभाष्य, 2 : 1, 9)।

2 शंकरभाष्य, 2 : 1, 28।

एकपक्षीय निर्भरता; और कारण का अपने यथार्थरूप को सुरक्षित रखने का भाव दर्शाने से है। परिणाम की अवस्था में कारण और कार्य दोनों यथार्थता के ही समान भाव से रहते हैं किन्तु आभास की अवस्था में कार्य कारण से भिन्न सत् के एक भिन्न प्रकार के वर्ण का होता है।¹ जगत् ब्रह्म के अन्दर अवस्थित रहता है, जिस प्रकार कहा जाता है कि साप रस्सी के अन्दर रहता है।

अद्वैतवादी ग्रन्थों में 'मायावाद' की अन्य कई प्रकार की व्याख्याएँ मिलती हैं।² माया ब्रह्म से भिन्न नहीं हो सकती, क्योंकि ब्रह्म के समान दूसरी कोई सत्ता नहीं है। विश्व की उत्पत्ति ब्रह्म के अन्दर किसी अन्य यथार्थसत्ता के कुछ अंश जुड़ जाने से नहीं हुई है क्योंकि जो पहले से सर्वांगपूर्ण है उसमें अन्य किसी प्रकार के पदार्थ का संयोग नहीं हो सकता। इसलिए यह विश्व असत् के कारण से विद्यमान है। जगत् की प्रक्रिया यथार्थ-सत्ता के क्रमिक ह्रास के कारण है। माया की सत्ता का प्रयोग विभाजक शक्ति के लिए, जो प्रतिबन्ध लगानेवाला तत्त्व है, हुआ है। यह वह तत्त्व है जो अपरिमित को माप में परिमित कर देता है और रूप रहित में रूप की सृष्टि करता है।³ यह माया प्रधान यथार्थसत्ता का एक विशेष लक्षण है, न उसके समान है और न उससे भिन्न है। इसको एक स्वतन्त्र स्थान प्रदान करने का तात्पर्य होगा मौलिक रूप में द्वैतवाद को मान्यता प्रदान करना। आनुभविक जगत् में जो भेद पाया जाता है और जिसका हमें ज्ञान है उसका कारण यदि हम नित्यब्रह्म में खोजने का प्रयत्न करें तो यह अनुचित होगा। ज्यों ही हम माया का सम्बन्ध ब्रह्म से जोड़ने जाते हैं ब्रह्म ईश्वर के रूप में परिणत हो जाता है और माया ईश्वर की शक्ति को प्रकट करती है। किन्तु ईश्वर के अपने ऊपर माया से किसी प्रकार का असर नहीं होता। यदि माया का अस्तित्व हो तो यह ब्रह्म के प्रतिबन्ध रूप में रहती है। और यदि माया का अस्तित्व नहीं है तो जगत् के आभास की भी कोई व्याख्या नहीं बनती। जगत् को उत्पन्न करने में तो इसकी यथार्थता समझ में आ सकती है किन्तु ब्रह्म के प्रतिबन्ध रूप में इसकी यथार्थता नहीं है। यह न तो ब्रह्म के समान यथार्थ ही है और न आकाशकुसुम के समान अभावात्मक ही है।⁴ हम इसे चाहे जो कहे, भ्रांतिमात्र अथवा यथार्थ किन्तु जीवन की समस्या के समाधान के लिए इसकी सत्ता को मानना आवश्यक है। यह ईश्वर की एक नित्य शक्ति है। 'सक्षेपशारीरक' के रचयिता का मत है कि ब्रह्म माया के माध्यम द्वारा विश्व का उपादान कारण है, क्योंकि माया का क्रिया के लिए होना आवश्यक है। इसे ब्रह्म की उपज समझा जाता है, अर्थात् यह ब्रह्म की क्रियाशीलता का एक परिणाम है। यह जगत् में अनिवार्य रूप से उपस्थित (अनुगत) रहती है तथा इसके अस्तित्व की निर्णायक (कार्यसत्ता नियामिका) है। माया द्रव्य नहीं है और इसलिए इसे उपादान कारण नहीं माना जा सकता। यह केवलमात्र एक व्यापार है जो ब्रह्मरूपी उपादान कारण से उत्पन्न होने के कारण भौतिक पदार्थ अर्थात् जगत्

1 परिणामो नाम उपादानमसत्ताऋकार्यापत्तिः , विवर्तो नाम उपादानविषयसत्ताकार्यापत्तिः (वेदान्तपरिभाषा, 1)।

2 शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, 2. 6।

नासद्रूपा न सद्रूपा माया नैवोभयात्मिका।

उदमदेभ्याम् अनिर्वाच्या मिथ्याभूता सनातनी॥

(सूर्यपूजा, साध्यप्रवचन भाष्य, 1 : 26 में उद्धृत)।

3 एव एव परमेश्वरः कूटस्थनित्यो विज्ञानघातविधया मायया मायाविवदने षष्ठा विभाज्यते, ना-यो विज्ञानघातुरस्ति (शाकरभाष्य, 1. 3, 19)।

4 शाकरभाष्य, 1 : 4, 3।

की उत्पत्ति करता है।¹ इस लेखक के मत में माया ब्रह्म से सम्बद्ध है और प्रतिबन्ध की प्रक्रिया है, और इसके दो मक्षण हैं, 'आवरण', अर्थात् सत्य को छिपाना, और 'विशेष', अर्थात् उसकी मिथ्या-व्याख्या करना।² इनमें से पहला तो केवलमात्र ज्ञान का निराकरण है और दूसरा निश्चित रूप से भ्रम को उत्पन्न करता है। इसके कारण केवल इतना ही नहीं कि हम परम निरपेक्ष सत्ता के दर्शन नहीं कर सकते अपितु हमें उसके स्थान में किसी अन्य वस्तु का बोध हो जाता है। माया के कारण से ही विविध प्रकार के नाम और रूप का विकास होता है, और उन्हीं का कुलपोष यह जगत् घघवा विद्व है। इस नाम और रूप के पुञ्ज के पीछे माया नित्यब्रह्म को भी हमारी दृष्टि से भोक्ता कर देती है।

माया के दो व्यापार हैं, यथार्थसत्ता को छिपा देना तथा मिथ्या का विशेष करना। विविधता रूप जगत् यथार्थसत्ता तथा हमारे मध्य पदों का कार्य करता है।

"कुछ लोग सोचते हैं कि सृष्टि उस ब्रह्म की अभिव्यक्ति के लिए है। मेरा कहना है कि इसका प्रयोजन उसे छिपाना है, और इसके अतिरिक्त यह और कुछ कर नहीं सकती।"³

चूँकि माया इस प्रकार स्वरूप में छिपी है,⁴ इसे अविद्या अथवा मिथ्याज्ञान कहा जाता है। यह केवल बोध का अभाव ही नहीं है किन्तु निश्चित रूप से भ्रांति है। जब हम व्यापार का सम्बन्ध ब्रह्म के साथ होता है, तो ब्रह्म ईश्वर ही जाता है। "एक अचल, निष्प्रापिक तब अपनी ही मायास्वरूप शक्ति से ऐसा बन गया जिसे कर्ता की संज्ञा दी गई।"⁵

माया ईश्वर की शक्ति है, उसका अन्त स्थायी बल है जिसके द्वारा वह सम्भावना को वास्तविक जगत् के रूप में परिणत कर देता है। उस ईश्वर की माया, जो विचार के क्षेत्र में परे है, अपने की दो आकारों में परिणत करती है, अर्थात् काम और सकल में। निश्चय ईश्वर की यह उत्पादिका शक्ति है और इसीलिए यह भी नित्य है; और इसी माधन से सर्वोपरि प्रभु ब्रह्म संसार की रचना करता है। माया का कोई पृथक् निवासस्थान नहीं है। यह ईश्वर ही के अन्दर रहती है, जिस प्रकार जगत्ता अग्नि में रहती है। इनकी उपस्थिति इनके कार्यों द्वारा अनुमान से जानी जाती है।⁶ माया नाम और रूप के समान है जो अपनी अविकसित अवस्था में ईश्वर के अन्दर सम्बन्ध सम्बन्ध में रहते हैं, एवं अपनी विकसित अवस्था में जगत् का निर्माण करते हैं। इन अर्थों में यह (माया) प्रकृति की पर्यायवाची है।⁷ ईश्वर ने परमसत् की अपेक्षा यथार्थता कुछ न्यून है और अन्य पदार्थों में यथार्थता का अभाव क्रमशः बढ़ता जाता है। क्रमिक व्यवस्था के नीचे के घरातल पर हमें ऐसा कुछ मिलता है जिसके अन्दर ऐसे निश्चयारमक गुण हैं ही नहीं जिनके छिन जाने का प्रश्न उठे, अपितु जिसका अस्तित्व-

1 मज्झिमसंखे सत्ति पञ्चमसंखेको व्यापारः ।

2 देखें वेदान्तसागर, 4 ।

3 साउथिंग 'विशेष व्योमशब्द स्पेलोको' ।

4 माया के क्षती रूप के लिए देखें, मिनिन्द, 4 : 8, 23 ।

5 अग्रिम पृष्ठमिक अथर्व वेद तन्मायया कर्तृभक्तम् (उत्तरलोकी, पृष्ठ 24) । तुलना करें, पञ्चतन्त्री, 10 ।

6 निस्तरेया अर्थव्यवस्था शक्तिमयिप्रतिष्ठितवत् (अथर्ववेदी) ।

7 तुलना करें, ईश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिः (उत्तरसाय, 2 : 1, 14) । और भी हिंदू भेदास्त्योपनिषद्, 4 10, श्रवणद्वीपा पर शास्त्रसाय, प्रस्तावना, और 7 : 4 ; सांख्यप्रवचन-साय, 1 : 26 ।

मात्र है किन्तु जो अस्तु वे रूप में है। यह एक प्रकार की शून्यता है जो ऐसे स्थान पर शून्य भित्ति के रूप में खड़ी है जहाँ यथार्थता का अन्त होता है। यह विश्वसम्बन्धी विकास का न तो कोई भाग है और न उसकी उपज ही है किन्तु अनेकत्व और अपहरण का एक अव्यक्त तत्त्व है जो समस्त विकास का आधार है। सर्वोपरि ईश्वर सृष्टिरचना के समय रूपविहीन तथा निरूपणिको में ऐसे रूपों तथा गुणों का आधान करता है जिन्हें वह अपने अन्दर धारण किए हुए है। "इस अविकसित तत्त्व को कभी 'आकाश',¹ कभी 'अक्षर'² अर्थात् अविनाशी और कभी 'माया' के नाम से प्रकट किया जाता है।³ सृष्टिरचना में यह भौतिक अर्धच्छाया है।⁴ यह परिवर्तनों के द्वारा विश्व को क्रमिक रूप से प्राकृतिक व्यवस्था में ले आता है। यह ईश्वर के कारण शरीर का निर्माण करता है। सांख्य के 'प्रधान' के विपरीत यह ईश्वर से स्वतन्त्र नहीं है।⁵ यह एक ऐसा प्रतिबन्ध है जिसे ईश्वर अपने ऊपर लगाता है। प्रकृति के अन्दर जगत् की सम्भाव्यता केन्द्रित है, जैसे भविष्य में उगनेवाले वृक्ष की सम्भाव्य क्षमता बीज के अन्दर निहित रहती है। यह प्रकृति, जिसमें तीनों गुण विद्यमान हैं,⁶ न तो ईश्वर की आत्मा है और न ईश्वर से पृथक् ही है। यह प्रलय काल में भी सर्वोपरि प्रभु ब्रह्म के ऊपर आश्रित होकर बीजशक्ति के रूप में विद्यमान रहती है।⁷ राणों में यही माया अथवा प्रकृति ईश्वर की पत्नी के रूप में प्रकट होती है, तथा सृष्टिरचना में यह मुख्य साधन का काम देती है।⁸ यह माया रूप जगत वस्तुओं की अननीय जोड़ाभूमि है जो सदा अपने को अनन्त रूपों में ढालने के लिए उत्सुक रहता है।⁹ परिणाम यह निकला कि यह विश्व ईश्वर के लिए अथवा ऐसे विषयी के लिए जिसका सम्बन्ध सदा विषय के साथ रहता है, आवश्यक है। ईश्वर को विश्व की आवश्यकता है, जो कि हेगल की परिभाषा में ईश्वर की आत्मनि-अपेक्षा का एक आवश्यक रूप है।

हम यहाँ पर उन भिन्न भिन्न अर्थों को एकत्र करते हैं जिनमें अद्वैत दर्शन में माया शब्द का व्यवहार हुआ है। (1) चूँकि यह जगत् अपनी व्याख्या अपने आप नहीं कर सकता इसी से इसका आभास स्वरूप प्रकट होता है और यही भाव माया शब्द में ध्वनित होता है। (2) ब्रह्म तथा जगत् के मध्य की समस्या हमारे लिए एक अर्थ रखती है, क्योंकि हम विशुद्ध ब्रह्म के अस्तित्व को प्रेरक के रूप में स्वीकार करते हैं और फिर

1 बृहदारण्यक उपनिषद्, 3 8, 11।

2 मुण्डक 2 1 2।

3 श्वेताश्वतर, 4 1। देखें 'शाबरभाष्य' 1: 4 3। 'अविद्यात्मिका हि सा बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देशा तत्तद अव्यक्तं क्वचिद् आवाप्तशब्दनिर्दिष्टं क्वचिद् अक्षरशब्दवित्तं क्वचिद् 'मायानि सूचितम्।

अव्यक्तनाम्नी परमेशशक्तिरनाद्यविद्या त्रिगुणारम्भिका परा।

कायानुमेया सुधीयेन माया यया जगत् स्रजमिदं प्रभूयते ॥

(विवेकचूडामणि पृष्ठ 108)।

4 तुलना कर 'थामिस्टिक दर्शन के 'मैटरिया प्राइमा' के सिद्धान्त के साथ।

5 न स्वतन्त्र तत्त्व (शाबरभाष्य 1' 2 22)।

6 माय स इसम तमागुण की प्रधानता के कारण पांच तत्त्व उत्पन्न होते हैं ऐसा कहा जाता है। उसीसे उसम सत्त्वगुण की प्रधानता होने से पांच तानेन्द्रिया उत्पन्न होती हैं तथा रजोगुण की प्रधानता अन्तःकरण उत्पन्न होता है। पांच कर्मेन्द्रिया से और उनके संयोग से, पांच प्राण उत्पन्न होते हैं। य सब एक साथ मिलकर सिंग अथवा सूक्ष्म शरीर को जन्म देते हैं।

7 तुलना करें बृहदारण्यक से भी 1: 4 3।

8 तुलना करें, त्वमसि परब्रह्ममहिषी (आनन्दसहृती)।

जगत् के साथ इसके सम्बन्ध की मांग प्रस्तुत करते हैं जिसे हम तार्किक दृष्टिकोण से देखते हैं। हम यह कभी नहीं समझ सकते कि किस प्रकार परम परार्पणता अनेकत्वपूर्ण जगत् के साथ सम्बन्ध है क्योंकि दोनों विजातीय हैं और इसलिए इसकी व्याख्या के लिए किए गए मध्य प्रयत्नों का असफल रहना आवश्यक है। इसी दुर्बोधता का नाम माया है। (3) यदि ब्रह्म को जगत् का कारण माना जाए तो यह इन्हीं अर्थों में होगा कि जगत् ब्रह्म पर आश्रित है किन्तु ब्रह्म किसी प्रकार भी जगत् से प्रभावित नहीं होता, और जो जगत् ब्रह्म पर आश्रित है उसे माया के नाम से पुकारा जाता है। (4) ब्रह्म के जगत् रूप में आभास होने के सम्बन्ध में कारणरूप जिस तत्त्व की कल्पना की जाती है उसे ही माया कहते हैं। (5) यदि हम अपने ध्यान की व्यावहारिक जगत् तक ही परिमित रखें और तर्क के विचार-विमर्श का प्रयोग करें तो हमारे सामने एक पूर्ण व्यवस्थित का भाव आता है जिसमें आत्म-अभिव्यक्ति की शक्ति है। इस शक्ति का ही नाम माया है, (6) ईश्वर की यह शक्ति उपाधि, अथवा प्रतिबन्ध में परिणत हो जाती है, जो अमूर्त प्रकृति है और जिससे समस्त ससार उत्पन्न होता है। यह वह विषय है जिसके द्वारा सर्वोपरि विषयी अर्थात् ईश्वर विश्व का विकास करता है।¹

31. अविद्या

मायाविषयक विचार का अविद्याविषयक विचार के साथ धनिष्ठ सम्बन्ध है। शंकर की कृतियों में ऐसे वचन आते हैं जिसमें आनुभविक जगत् का कारण अविद्या की शक्ति की बताया गया है। जगत् के आभासस्वरूप होने का कारण बुद्धि के स्वरूप के अन्दर खोजना चाहिए, ब्रह्म के अन्दर नहीं। छोटे से छोटे पदार्थ में भी ब्रह्म सम्पूर्ण तथा अविभक्त रूप में विद्यमान है और अनेकत्व की प्रतीति बुद्धि के कारण है जो देश, काल और कारणकार्य के विधान के अनुसार काम करती है। ब्रह्मब्रह्म के भाष्य की प्रस्तावना में शंकर ने प्रतिपादन किया है कि किस प्रकार अविद्या की शक्ति हमें जीवनरूपी स्वप्न में उतारती है। इन्द्रियातीत और सीमिक दृष्टिकोणों को परस्पर मित्रा देने की प्रवृत्ति, अथवा अभ्यास, कितना भी भागितमय क्यों न हो, मनुष्य के मस्तिष्क के लिए स्वाभाविक है। यह हमारे बोधग्रहणकारी तन्त्र का परिणाम है।² जिस प्रकार हम अपनी इन्द्रियों में शब्द तथा रस का प्रत्यक्ष करते हैं, यद्यपि यथार्थता केवल कल्पनमात्र है, ठीक इसी प्रकार हम चित्र-विचित्र विद्वान् को यथार्थ ब्रह्म के रूप में स्वीकार कर लेते हैं, यद्यपि यह विश्व ब्रह्म का कार्य है। अनुभव के विषयनिष्ठ पक्ष की परीक्षा के द्वारा शंकर तर्क करते हैं कि हम परार्पणसत्ता का ज्ञान तब तक नहीं प्राप्त कर सकते जब तक कि हम अविद्या में फसे हैं, अथवा तर्क की विचार-विधि को अपनाए रहते हैं। अन्तर्दृष्टि रूप ज्ञान के साधन से जन्य होने का नाम अविद्या है, और यह सीमित आत्मा की मानसिक विकृति है, जिसके कारण देवीय सत्ता सहस्रों भिन्न-भिन्न अर्थों में घंट जाती है। प्रकाश के अभाव का नाम अन्धकार है। जैसा कि ह्यूसन ने कहा है : "अविद्या हमारे ज्ञान का आन्तरिक घुसलापन है"³ और यही ऐसी प्रवृत्ति है जिसके कारण मन वस्तुओं को

1 पुनर्ता करें - ईश्वरव्याख्यान में अविद्याकल्पिते नामक्ये उक्तान्परवाभ्याम् अनिर्वचनीये सार-वचनोक्तयुते ईश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिरिति च भुक्तिमुक्तोन्मितयोरे (आकरमाध्य, 2 : 1, 14)। और भी देखें, आकरमाध्य, 1 : 4, 3 ; 2 : 2, 2।

2 आकरमाध्य, प्रस्तावना।

3 'ह्यूसन सिस्टम ऑफ दि वेडन', अनेजो अनुवाद, पृष्ठ 302।

देश, काल और कारण की रचना के द्वारा ही देख सकता है अन्यथा रूप में नहीं। यह ज्ञान-वृक्षकर किया गया कपटाचरण नहीं है वरन् परिमित शक्ति वाले उस मन की अज्ञानवश प्रवृत्ति ही ऐसी है जो जगत् के अपूर्ण भानदण्ड के ऊपर ही निर्भर करता है। यह एक निषेधात्मक शक्ति है जो हमें अपने देवस्वरूप जीवन से दूर रखती है। ब्रह्म की जगत् के रूप में प्रतीति हमारे अज्ञान के कारण है, वैसे ही जैसे कि रस्सी का साप के रूप में प्रतीत होना हमारे इन्द्रियदोष के कारण होता है। किन्तु ज्यों ही हम रस्सी के असली रूप को देखते हैं तो साप अथार्थ हो जाता है। जब हम ब्रह्म की यथार्थता का दर्शन कर लेंगे तो जगत् की प्रतीति स्वयं दूर हो जाएगी। उच्चतर अनुभव के द्वारा, जिसकी यथार्थता सिद्ध हो जाती है, उसका सम्बन्ध यथार्थता के साथ दृष्टिकोणों के विभ्रम के अतिरिक्त स्थापित नहीं हो सकता। प्रतीति रूप आभासों का निरपेक्ष परमसत्ता में जाकर आकार-परिवर्तन हो जाता है। यदि हमें कहा जाए कि साप की प्रतिकृति को रस्सी की यथार्थता के साथ सम्बद्ध करो तो हम कहेंगे कि इस प्रकार का कोई सम्बन्ध ऐसी वस्तु के, जो भावात्मक है, और दूसरी वस्तु के जो अभावात्मक है, मध्य सम्भव नहीं है। उस प्रतिकृति के लिए हम केवल आखिरी को दोष देंगे। जब हम रस्सी को रस्सी के रूप में देखते हैं तब समस्या का अन्त हो जाता है और हम कहने लगते हैं कि रस्सी साप की भांति दिखाई देती थी। सापेक्षता का कारण दोषपूर्ण अन्तर्ज्ञान के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। ज्यों ही हम विशुद्ध चैतन्य के दृष्टिकोण से वस्तुओं को देखते हैं तो उस तथ्य के आगे इसका कार्य स्वतः वन्द हो जाता है। अविद्या या तो ज्ञान का अभाव है अथवा सन्दिग्ध या भ्रान्तिमय ज्ञान है। इसका केवल निषेधात्मक ही नहीं किन्तु भावात्मक रूप भी है। शंकर के इस तर्कपूर्ण कथन का कि अविद्या का आधिपत्य सबके ऊपर है तात्पर्य यही है कि सीमितता एक तथ्य है। यह कहा जाता है कि प्रत्येक व्यक्ति की ऐसी भावना रहती है कि वह सब कुछ नहीं जानता।¹ इसकी साक्षी सार्वभौम रूप में पाई जाती है क्योंकि सभी सीमित मनो में यह न्यूनता एक समान है।

उपनिषदों में अविद्या शब्द केवल अज्ञान के लिए प्रयुक्त हुआ है और यह व्यक्ति रूप विषयी के ज्ञान से भिन्न है।² शंकर के यहाँ यह विचार की ताकिक विधि बन जाती है जो मानवीय मन की सीमितता का निर्माण करती है। यह वन्ध्यापुत्र की भांति अभावात्मक सत्ता नहीं है क्योंकि इसकी प्रतीति होती है और हमसे प्रत्येक को इसका अनुभव होता है, और यह एक यथार्थ और निरपेक्ष सत्ता रूप वस्तु भी नहीं, क्योंकि अन्तर्दृष्टि के ज्ञान से इसका नाश हो जाता है। यदि यह असत् होती तो यह किसी वस्तु की उत्पादक नहीं हो सकती थी। और यदि यह सत् होती तो जो इससे उत्पन्न होता वह भी यथार्थ होता, आभासमात्र न होता। "यह न तो यथार्थ है, न आभासमात्र है और न यह दोनों ही है।"³ यद्यपि इसकी उत्पत्ति तथा समाधान दोनों ही हमारी पहुँच से परे हैं तो भी मानसिक वर्गभेदों के द्वारा इसका व्यापार स्पष्ट रूप में समझा जा सकता है। यह अविद्या, जो सारे अज्ञान तथा पाप और दुःख की जननी है, कहाँ से आती है? अविद्या व्यक्तित्व का कारण नहीं हो सकती, क्योंकि यदि व्यक्ति न हो तो अविद्या का अस्तित्व ही नहीं रह सकता। यदि वह व्यक्तित्व का कारण है तो इसकी उससे स्वतन्त्र सत्ता होनी चाहिए, अर्थात् इसका सम्बन्ध उम परम यथार्थ ब्रह्म के साथ होना आवश्यक

1 अहम अज्ञ इत्याद्यनुभवान्। देखें, वेदान्तसार, पृष्ठ 4।

2 देखें छान्दोग्य उपनिषद, 1. 1, 10 बृहदारण्यक उपनिषद, 4. 3, 20, 4. 4, 3।

3 विवेकचूडामणि, पृष्ठ 3।

है। किन्तु अविद्या ब्रह्म के साथ सम्बद्ध नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्म का स्वरूप नित्य प्रकाश है और अविद्या के प्रतिकूल है।¹ जैसा कि सर्वज्ञात्मनि का मत है, इसका निवास ब्रह्म के अन्दर नहीं हो सकता; और यह व्यक्ति में भी नहीं रह सकता, जैसा कि वाचस्पति का मत है।² यह कहना कि परिवर्तित ब्रह्म अविद्या का अवसासरूपान है सर्वथा निरर्थक है, क्योंकि प्रश्न यह है कि ब्रह्म में अविद्या के बिना परिवर्तन हो ही कैसे सकता है? रामानुज का आग्रह है कि हमें प्रत्येक आत्मा के लिए एक भिन्न अविद्या की कल्पना करनी होगी, क्योंकि अथवा एक आत्मा की मोक्षप्राप्ति अन्तरी के लिए भी मोक्षप्राप्ति हो जाएगी। परिणाम यह निकला कि अविद्या आत्माओं की भिन्नता का ज्ञान रखती है किन्तु यह उसका कारण नहीं है और इसीलिए उसका समाधान नहीं कर सकती। यहाँ हमें उसके सम्बन्धी चक्र में पड़ना होता है।³ शकर तो इस कठिनाई में से अविद्या को अव्यारोप्ये योषित करके बच निकलते हैं। शकर की अध्यात्म विद्या में यह प्रश्न निरर्थक है। हम एक लौकिक विधान का प्रयोग इन्द्रियातीत क्षेत्र में नहीं कर सकते। हम जानते हैं कि अविद्या का अस्तित्व है और इसके कारण के विषय में प्रश्न उठाना निरर्थक है, ठीक जिस प्रकार सान्त आत्माओं की उत्पत्ति का प्रश्न है। यदि हम आत्मा के साथ अविद्या के सम्बन्ध को समझ सकते हैं तो हमें आवश्यक रूप में दोनों से ऊपर होना

1 "ईश्वर प्रकाशमय है और उसके अन्दर अन्धकार सर्वथा नहीं" (बाइबिल, प्र० जॉन, 5: 2, कार० 6: 14)।

2 देखें, योगरहस्य व्याख्येय, ब्रह्मसूत्र पर रामानुज का भाष्य, 2: 1, 35।

3 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2: 1, 15; शाङ्ख्यप्रकरणसूत्र, 1: 21-24, 5: 13-19, 54। पूर्ववर्ति विधि रूप बोधों को इस प्रकार रखते हैं: "यहाँ यह अविद्या ही विद्याज्ञान है अथवा अन्य कोई वस्तु है जो विद्याज्ञान को उत्पन्न करती है? यदि विद्याज्ञान है तो यह अविद्या जितना मिटाता है? यह ब्रह्म का नहीं हो सकता, क्योंकि यह स्वभावतः विमृष्ट ज्ञानस्वरूप है। मृत्यु के अन्तर अन्धकार के लिए कोई स्थान नहीं। अविद्या आत्माओं से सम्बद्ध नहीं हो सकती क्योंकि वे ब्रह्म से भिन्न नहीं हैं। चूँकि अविद्या का अस्तित्व नहीं हो सकता इसीलिए एक अन्य वस्तु का भी नहीं हो सकता जो उसका कारण बन सके। इसके अतिरिक्त यदि विद्याज्ञान को अथवा इसके कारण को ब्रह्म के साथ संपुन्य मानते हैं तो ब्रह्मका विमृष्ट हो जाती है। ब्रह्म की अविद्या कहाँ से आई? अन्य कोई है नहीं, क्योंकि ब्रह्म ही एकमात्र सत्ता है। यदि वह कहाँ जाए कि यह ब्रह्म के लिए स्वाभाविक है तो प्रश्न उठता है कि अज्ञान उसके लिए स्वाभाविक कैसे हो सकता है जिसका स्वभाव ही ज्ञान है।" कि प्राप्तिज्ञानम्? कि वा प्राप्तिज्ञानकारणवृत्तम्, वस्तुतः प्राप्ति? यदि प्राप्ति का अन्य? अथवा, तस्य स्वभावविशेषणत्वात् न हि भस्करे त्रिविरूपानाम् सम्भवति, न जीवनाम्; तथा ब्रह्मातिरेकेणान्यत्वात्। आनन्दभावदेव च तत् कारणभूतं वास्तव्यं प्रत्यक्षं नैव। ब्रह्मातिरेकेण प्राप्तिज्ञानम्, तत् कारणं चाम्भुगमन्त्रनाम् अद्वैतज्ञानं किं इत्थं च तदुपशोभितम्, न हि कारणानाम् अस्ति। स्वाभाविकोति चैतन्म विद्यास्वभावविद्यास्वभाव इत्यात्? (शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 313-4; और भी, पृष्ठ 113)।

मुमायी ब्रह्म के विशेष में इस प्रकार चर्च करता है, "यदि ब्रह्म स्वतः सिद्ध है और विमृष्ट रूप है और उसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं तो अविद्या के व्यापार को रोक सम्भव करता है जो कि स्वप्न के समान प्रतीत होता है? यदि तुम नहीं कि कोई अन्य इसका कारण है और कि यह ब्रह्म से भिन्न है तब ब्रह्म विमृष्ट हो जाता है, यदि यह इसका स्वभाव होता तो इसका कभी नाश न होता है।"

स्वयं च शुद्धस्वभावात् अभावाच्चात्मवस्तुन,
स्वप्नाविदुर् अविद्यायां भवति; तस्य विद्वत्ता।
अन्तेनीमन्त्रेऽमोटे दैतनाय प्रयज्यते,
स्वाभाविकीम् अविद्यान्तु नोन्वेत्तु किमिदं हि।

(श्वेतेरपात्रिक, सम्बन्धांतरापरिहार, 84-85)।

चाहिए।¹ इसके अतिरिक्त यदि अविद्या आत्मा का एक अनिवाद्य गुण होत तो आत्मा इससे कभी छटकारा न पा सकती किन्तु आत्मा न तो अपने अंदर किसी वस्तु का समावेश होने देनी है और न ही किसी भी वस्तु का त्याग करती है। यह किसी भी सात प्राणी से सम्बद्ध नहीं हो सकती चाहे वह ईश्वर हो या मनुष्य हो क्योंकि मनुष्य की अविद्या सम्भव बन सके इसके लिए पहले उसकी रचना होना आवश्यक है। इसलिए मनुष्य की रचना उसकी अपनी अथवा अन्य किसी की अविद्या के कारण नहीं हो सकती ब्रह्म का व्यक्ति-व भाव सीमित आत्माओं की उत्पत्ति अविद्या के कारण नहीं हो सकती जो सीमित जीवन का विशिष्ट लक्षण है। यह दवीय क्रिया की घटना है।² अविद्या तथा ब्रह्म का सह-अस्तित्व कैसे रह सकता है यह एक ऐसी समस्या है जिसका कोई समाधान हमारे पास नहीं है। शंकर कहते हैं हम स्वीकार करते हैं कि ब्रह्म अविद्या की उत्पत्ति नहीं है अथवा स्वयं भ्रातृ भी नहीं है किन्तु हम यह भी नहीं मानते कि अन्य कोई भ्रातृ चतुर्थ युवत प्राणी ब्रह्म के अतिरिक्त है जो अनन्त वा उत्पन्न करने वाला हो सकता है।³ संक्षेपशारीरक के अनुसार भेदछूय परम बुद्धि अविद्या का आश्रय तथा विषय है।⁴ ड्यूसन कहता है यथाथ में केवल एकमात्र ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य कुछ है ही नहीं यदि हम इस प्रकार की कल्पना कर कि हम इस जगत में उसके विकार का प्रत्यक्ष करते हैं तो यह व्यक्तियों के अनेकत्व में उसका भेद अविद्या के ऊपर आश्रित है। किन्तु यह होता कैसे है? हम क्योंकि एक परिवर्तन तथा अनेकत्व को देखकर जबकि यथाथ में एकमात्र ब्रह्म ही सत् है अपने को धोखा दे देते हैं? इस प्रश्न के ऊपर हमारे प्रत्यक्ष कोई प्रकाश नहीं डालते? ⁵ वे कोई भी ज्ञान इस विषय में इसलिए नहीं देते क्योंकि उक्त ज्ञान की सम्भावना जो नहीं है। समालोचकों के पास आलोचना तयार है इस दशन में जिसके मत में सब कुछ अव्याख्येय है अयुक्तियुक्ततत्त्वा का स्थान आक्षेप के रूप में नहीं है।⁶ यह सत्य है कि भ्रांति में डाल देनेवाली अविद्या की शक्ति की उत्पत्ति का कोई भी समाधान सम्भव नहीं है जो मिथ्याज्ञान की जनक है और जो सूत्रभूत तथा स्वयम्भू ब्रह्म का नित्य स्थायी तथा निष्पक्ष पवित्रता के रहते हुए भी किसी-न किसी प्रकार से लौकिक अस्तित्व में प्रकट हो गई है।⁷

1 षण्वद्गीता पर शंकरभाष्य 13 2

2 ब्रह्मसूत्रक उपनिषद् पर शंकरभाष्य 1 4 10। सर्वमोघर अपन अद्वैत मकर व नामक ग्रंथ में कहता है अविद्य किंचि प्रकार स्वतः प्रकाश आत्मा को लक्ष्य कर सकती है जिसके एवमात्र प्रकाश से यह उत्पन्न होती है यथा यो प्रकाश नहीं देता तू तो भी चतुर्थ के आकाश में कुछ ही प्रकार का कुहरा प्रतीत होता है जो चित्तन के अभाव में सजीव है और जब तब चित्तन का पूर्ण उदय नहीं होता बराबर घना रहता है (16 17)

3 1 319 आश्रयविषयवभाषिणी निर्विशेषचित्तिरेव केवला।

4 षष्ठमसंक्षेपसिस्टम आफ दि वेदांत अजोनी अनुवाद पृष्ठ 302

5 पार्थसारथि मिश्र अज्ञानविकल्पादेशानुपपत्तिद्वयप्रथम

6 संक्षेपशारीरक विवरण वेदान्त मुद्रावली ब्रह्म तत्त्विति और ब्रह्म तत्त्वैविका के प्रत्यक्षानुभव में है कि अविद्या का आश्रय और विषय ब्रह्म है ही। जिस प्रकार घर के अंदर या अंधकार पर का आवृत वर पैदा है वास्तविक के विचार में अविद्या का आधार जीव है तब विषय ब्रह्म है अन्य विचार के मत में ईश्वर ही जीवोत्पत्ति की उत्पत्ति है और जिससे जीव है उसने ही ईश्वर भी अव्याप्य हो न चाहिए इसके अतिरिक्त अन्योपाय वा सिद्धान्त भी है। जीव अविद्या का आवृत है और अविद्य जीव वे आश्रित है इस प्रकार यह कहा जाता है कि अविद्या का आधार ब्रह्म है और ब्रह्म अविद्य के प्रतिफल नहीं है चित्तमनोरञ्जनी का प्रचार इस प्रश्न पर विषय रूप से ब्रह्म तत्त्वित त वे अतिदोष से इस प्रकार विचार विमर्श करता है कि प्रकाश स्वप्नरहित निद्रा (सुषुप्ति)

32. क्या जगत् एक स्रष्टि है

अविद्या का सिद्धान्त अपने विषयनिष्ठ भाव के साथ व्यावहारिक जगत् के स्वरूप के एक भ्रांतिपूर्ण विचार का सुझाव देता है अर्थात् कि यह एक भ्रांति है जिसकी उत्पत्ति मन के अन्दर हुई है। शंकर बार बार प्रतीतिरूप जगत् के अनेकत्व का कारण, यद्वा तर्क कि ईश्वर का भी कारण, अविद्या की ही बताते हैं।¹ किन्तु ब्रह्म के स्वरूप के ऊपर अविद्या का कुछ प्रभाव नहीं होता, क्योंकि यह तो केवल हमारे अपूर्ण ज्ञान के कारण ऐसी प्रतीत होती है। केवल इसलिये कि चक्षु इन्द्रिय के दोष वाले को दो चन्द्रमा दिखाई देते हैं; चन्द्रमा तो वस्तुतः दो नहीं हो जाते। "सम्पूर्ण सौक्ष्मिक यथार्थसत्ता अपने नामों व रूपों सहित, जिसके लिये न तो हम सत् अथवा न वस्तु की परिभाषा का ही प्रयोग कर सकते हैं, अविद्या के ऊपर अव्यभिचारी है। किन्तु उच्चतम यथार्थसत्ता के अर्थों में सत् बिना किसी परिवर्तन अथवा परिणाम के अपनी सत्ता को स्थिर रखता है। एक ऐसा परिवर्तन जो केवल शब्दमात्र के ऊपर ही निर्भर करता है, यथार्थ सत्ता की अविभाज्यता (अखण्डता) में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं कर सकता।"² सृष्टि रचना तथा ईश्वर की सीमितता सम्बन्धी समस्याओं का सामना होने पर शंकर कहते हैं: "जब 'तदवमसि' के समान वाक्यों के द्वारा अभिन्नता की दिक्षा से अभिन्नता विषयक चेतना कायम हो जाती है तब आत्मा के अन्तः-अन्तर्भावों में भ्रमण तथा ईश्वर का सृष्टिरचितात्मक व्यापार सब दण्ड हो जाते हैं; क्योंकि किभाजन के प्रति जगत् की समस्त प्रवृत्ति मिथ्याज्ञान से ही उत्पन्न होती है और विद्वान् सत्यज्ञान से दूर हो जाती है। तब फिर सृष्टि रचना कहाँ से हुई है? और फिर केवल कल्पान ही को उत्पन्न न करने का उत्तरदायित्व कहाँ से आया? क्योंकि संसार, जिसका विशिष्ट लक्षण पुण्य तथा पापकर्मों का करना है, यह एक मिथ्या पिघार है और यह अविद्या से उत्पन्न निर्णय में भेदभाव के लक्षण न करने से उत्पन्न होता है और नामों और रूपों से निर्मित क्रियाशीलता के माधनों के समूह से बना है। और यह मिथ्याज्ञान यद्वा तर्क कि जन्म तथा मृत्यु के द्वारा विभाग और पारस्परिक के प्रति असक्ति के समान भी परमार्थ रूप में कोई अस्तित्व नहीं रहता।"³ इसके अतिरिक्त, "उम अनेकत्व के अन्त से जो अविद्या से उत्पन्न होता और नामरूप जिसके विशिष्ट लक्षण हैं, जो विकसित भी है और अविकसित भी है और जिसको हम न तो विद्यमान ही कह सकते हैं और न अभावात्मक ही कह सकते हैं, इस सब परिवर्तनशील जगत् का आधार ब्रह्म ही है, किन्तु अपने सत्य और धर्माद्यैस्वरूप में यह इस व्यावहारिक जगत् में परे अवलम्ब रूप में रहता है।"⁴ उक्त मत के ऊपर विरोध रूप से प्रत देने पर हमें यह सुझाव मिलता है कि व्यक्ति की अविद्या के अतिरिक्त अनेकत्व का नितान्त अभाव है।

की अवस्था में जीवार्त्मा ब्रह्म के अन्दर लीन हो जाता है, और अपना मत इस प्रकार प्रकट करता है कि यदि अविद्या के अस्तित्व को निश्चित रूप से माना जाए तो यह केवल ब्रह्म में ही रह सकती है। देखो, 'पञ्चिका', पितृवर् 1-72। कुछ वैतन्य अविद्या का विरोध नहीं है किन्तु केवल वृत्तिवर्तन है। जिस प्रकार विद्वान् इसका प्रविष्टान करना है, अन्व-करण के परिवर्तन द्वारा, जो आत्मा का रूप धारण कर लेता है, अविद्या का आत्मन के अन्तर प्रत्यक्षान हो जाता है।

1 एतत्त्वः पारमार्थिकम्, मिथ्याज्ञानविकृष्टिश्च नानात्वम् (शंकरभाष्य, 2 : 1, 14)।

2 सुतना करो, शंकरभाष्य, 2 : 1, 11, 2 : 1, 14, 2 : 3, 46, 2 : 1, 27।

3 और भी सुतना करो, अविद्यावृत्त काव्यप्रत्यय—अर्थात् कार्यरूप विश्व अविद्या की उत्पत्ति है (शंकरभाष्य, 1 : 3, 1)।

4 शंकरभाष्य, 2 : 1, 27।

सब प्रकार का परिवर्तन और गति, समस्त उत्पत्ति तथा विकास, समस्त विज्ञान तथा कल्पना, केवल स्वप्नरूप और छाया मात्र ही ठहरते हैं इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं। ब्रह्म को जगत् का कारण बताने का जो समाधान है उससे सन्देह की पुष्टि ही होती है। यह प्रदर्शित करने की आवश्यकता के कारण कि जगत् में जितने भी परिवर्तन होते * ब्रह्म उन सबसे अछूता रहता है,¹ शंकर कहते हैं कि ब्रह्म में जगत् का अव्याम² होता है, जैसे कि रस्सी में साप का। “अधरे में एक मनुष्य एक रस्सी के टुकड़े को भूल से साप मान कर भय के मारे कापता हुआ उससे दूर भागता है। इस पर दूसरा मनुष्य बतला सन्त है, ‘डरो मत यह केवल एक रस्सी है, साप नहीं है,’ और तब वह काल्पनिक साप से उत्पन्न हुए भय को त्याग देता है और भागना बन्द कर देता है। किन्तु इस समय में बराबर उस मनुष्य को भ्रांति से उत्पन्न रस्सी को साप समझ लेने के भाव से तथा फिर उस भाव के दूर हो जाने से रस्सी का अपने में कुछ वनता-बिगड़ता नहीं है।”³ तारे वस्तुतः टिमटिमाते नहीं यद्यपि हमें ऐसे प्रतीत होते हैं। जिस प्रकाश को वे तारे छोड़ते हैं वह बिलकुल स्थिर है, यद्यपि पृथ्वी के वायुमण्डल में जो विकीर्ण होते हैं और जिनके मध्य से होकर यह प्रकाश आता है, वे हमारी दृष्टि को इस प्रकार से प्रभावित करते हैं जिससे तारे निरन्तर टिमटिमाते हुए से प्रतीत होते हैं। ठीक इसी प्रकार ब्रह्म के अन्दर अस्थिरता का सादृश्य भी मन का एक भ्रम है और यह हमारी विकृत दृष्टि के कारण होता है।⁴ शंकर के दिए हुए कुछेक दृष्टान्तों की जब हम शाब्दिक व्याख्या करते हैं तो हमें यह प्रतीत होता है कि सब प्रकार का भेद मानवीय कल्पना के द्वारा उत्पन्न मृगतुष्णिका मात्र है। सब प्रकार के भेद मानवीय विचार को समझाने के लिए हैं, जो एक विपादर्व काच की भांति विशुद्ध एकत्व को भिन्नता के रूप में विभक्त कर देता है, जबकि, यथार्थ में विविधता तथा उसका ज्ञान प्राप्त करने वाला मन दोनों ही अपर्याय हैं। किन्तु इन सब रूपकालंकारपरक दृष्टान्तों पर सीमा से अधिक दल देना भूल है और शंकर आग्रहपूर्वक कहते हैं कि इन दृष्टान्तों का प्रयोग केवल कुछ समानताओं को प्रस्तुत करने के लिए ही किया है न कि सव्या तादात्म्यभाव दर्शाने के लिए।⁵

अनेक अर्वाचीन वेदान्तियों ने जगत् की विषयिनिष्ठ व्याख्या की अंगीकार किया है। वाचस्पति का मत है कि अविद्या का सम्बन्ध प्रमाता, अर्थात् द्विपी, के साथ है और यह अविद्या आस के ऊपर आई हुई भिल्ली के समान विषय के स्वरूप की आवृत्ति कर देती है।⁶ मधुसूदन मरस्वती के मत में अज्ञान इस भ्रांतिमय जगत् का कारण है और इसी अज्ञान के कारण हम ब्रह्म को इस जगत्

1 शांकरभाष्य 2 1 28 2 1, 9।

2 अधमारोपितम्।

3 शांकरभाष्य 1 4 6। और भी देखें पृष्ठ उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 3 14

4 11।

5 शंकरभाष्य 2 3 46।

6 शांकरभाष्य 3 21 17 19।

6 जीवाश्रय वृत्तिविषयम्। यह सम्यक्ता है कि ब्रह्म के ऊपर जो भिन्न भिन्न रूप ग्रह्यस्त किए जाते हैं वे अन्तःकरण के परिवर्तनों के कारण हैं और इस प्रकार परिवर्तना तथा उनके विषयों के अस्तित्व की स्वीकार करना होगा *।

का उत्पादन कारण समझते हैं।¹ "इस प्रतीयमान विषय का मूल चित्त के अन्दर है और चित्त के वितुष्ट हो जाने पर इसका भी अस्तित्व नष्ट हो जाता है।"² चित्तमुली, अद्वैतसिद्धान्तमुक्तावली, और योगवासिष्ठ प्रबल आत्मवाद का आशय लेते हुए बलपूर्वक कहते हैं कि हमारा चैतन्य ही जगत् की उत्पत्ति करता है, और इसलिए विषयी-विषय-सम्बन्धी चैतन्य के विनोद होने के साथ ही यह वस्तु के रूप में परिवर्तित हो जाता है।³

अदि पारंपार्य समानोचको ने जगत् के अद्वैत सिद्धान्त के विषय में इसी प्रकार के मत को स्वीकार किया तो उसमें कुछ आश्चर्य नहीं है। एदवर्ड केमरंड के मन में जगत् विषयक ऐसी ही ध्यास्था थी जब उसने लिखा : "वाङ्मय धर्म केवल बहुदेवतावाद तक ही बढ़ा जो कि जगदभिन्नत्ववादी था और उससे शंकर की ओर बढ़ा जो कि वस्तुओं के अनेक भेदों की व्यवस्था का सिद्धान्त नहीं था, किन्तु एकमात्र एक प्रकार की छाई थी जिसके अन्दर समस्त भेद नष्ट हो जाता था।"⁴ बूकि यह मत, जो जीवन की एक दुःखान्त परिहास बनाता है, आनुभविक जगत् ने विषय में किए गए शंकर के अनेक कथनों की निरर्थक कर देता है और प्रत्येक निर्दोष व्याख्या के विधान के साथ प्रतिद्वन्द्विता करता है, इसलिए हम यहां कुछेक विचारों को एकत्र कर सकते हैं जो जगत् के प्रातिमय स्वरूप के विरुद्ध व्यावहारिक रूप में समर्पण करते हैं।

अविद्या अपने-आपने जगत् का कारण नहीं हो सकती, क्योंकि यह सत्य के 'प्रधान' के समान ही जड़ है। शंकर से जिन्होंने कि सत्य के उक्त मत की समालोचना की है, यह आशा नहीं की जा सकती कि वे अविद्या से जगत् की रचना-सम्बन्धी सिद्धान्त का समर्पण करेंगे। हमें अपने मन में इस विषय पर भी ध्यान रखना होगा कि शंकर ने बौद्ध मत की कारण-कार्यसम्बन्धी शृंखला की भी समालोचना की है, जो अविद्या को लेकर ही चलती है। "अविद्या चैतन्यरूप विषयी की भावसिक्त कल्पित वस्तु है। बारह कदो वालो कारणकार्य की शृंखला में यह सबसे प्रथम कड़ी है जिसे अंत में जाकर

1 जग्य ईश्वरेन्द्राचार्य अद् उत्पादनकारणम् ।

अज्ञानं तदुपायित्वं ब्रह्म कारणमुच्यते ॥

(अद्वैत सिद्धि, पृष्ठ 238) ।

2 पितृमुली विद्वत्पौण्ड्र चित्ताधाने न कथयन् (विवेकचूडामणि, पृष्ठ 407) ।

3 और भी देखें, सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, 12 : 17-19 ; दृष्टिभूषिण, जिसका मत है कि जगत् का अस्तित्व सभी तक है जब तक कि यह दृष्टिकोण ही है, इसे ही योगवासिष्ठ ने भी माना है ;

मनोदृश्यमिदं सर्वं यत्किञ्चिदस्य सचराचरम् ।

मनसो ह्यन्वनीमावाद् द्रष्टव्यं नैवोपलभ्यते ॥

नमस्तु शरद्वर जगत् मन का विषय है ; इसके दमन में साथ ही देखा देना बन्द हो जाता है। देखें, योगवासिष्ठसार जीवभूमि-सम्बन्धी अध्याय 1 : छठे पदार्थक में भी तुलना करें : "हव चित्तप्रवृत्तयस्तथा जगति चरित्तमयव्यवस्थाम् एव जगत्" (सुसिद्धासनी उपनिषद्, "विद्वोद सर्वम्" (2 : 3, 7) ।

उपनिषद्ज्ञानम् एवमित्यत्र न उपपन्नं न सत्यम्, (निकुण्डराय, साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 42, में उद्धृत) । ये ही वे हैं जो विशाखविरुद्ध के इन कथन के सीधिय का समर्थन करते हैं : "एतेनापुनितानां वेदान्तविचारानाम् अपि मतं विज्ञानवादादुत्पद्यमानं चेतनम्" (साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 43) ।

4 "एवमुक्तं ब्रह्म निरीक्षणं", धर्म 1, पृष्ठ 263 । अन्य पारंपार्य नेहरू को समालोचना के लिए देखें, श्रीनिवास : "स्टडीज इन वेदान्त", अध्याय 2 ।

मन और देह का स्वतः सिद्ध पुञ्जरूप मान ही लेना होता है, निःसन्देह विना इस विषय का प्रतिपादन किए कि ये एक दूसरे के साथ किस प्रकार संयुक्त होते हैं।¹ शंकर इस सिद्धान्त को अस्वीकार कर देते हैं कि किसीका भी अस्तित्व नहीं है न प्रकृति का और न मन का, अर्थात् 'शून्यवाद'।² इसी प्रकार वे क्षणिकवाद को भी अस्वीकार करते हैं।³ बौद्धधर्म के 'विज्ञानवाद' का खण्डन विचारशील विपरीतों के लिए जगत् की बाह्यता के प्रश्न पर निश्चयात्मक है। जीवन हमारी मानसिक वृत्तियों के ऊपर निर्भर नहीं करता। जब जगत् को ज्ञानस्वरूप कहा जाता है तो यह अध्यात्मज्ञान-सम्बन्धी सत्य का प्रतिपादन है। इसी प्रकार से शंकर जाग्रतावस्था के अनुभव को स्वप्नावस्था के अनुभव के स्तर पर गिरा देने के समस्त प्रयत्नों को भी अस्वीकार कर देते हैं।⁴ वे यह नहीं मानते कि यह जगत् केवल अविद्या की उपज है। शंकर के दर्शन में अविद्या केवलमात्र अधिकरण-निष्ठ शक्ति न रहकर एक विषयरूपी यथार्थता रखती है।⁵ यह समस्त भौतिक सत्ता ('पृथिव्यादि प्रपञ्च') का कारण है जो सबके लिए एक समान 'सर्वमाधारण' है। अविद्या का स्वरूप विध्यात्मक है, यह एक विषयरूप शक्ति है जो अनादि है⁶ और स्थूल तथा सूक्ष्म दोनों रूप में रहती है।⁷ क्रियात्मक रूप में अविद्या, माया और प्रकृति सब एक है।⁸

शंकर तर्क करते हैं कि ब्रह्म की सर्वोपरि यथार्थता जगत् का आधार है। यदि ब्रह्म जगत् से सर्वथा भिन्न होता, यदि आत्मा जाग्रत अवस्था, स्वप्नावस्था तथा निद्रितावस्थाओं से भिन्न होती तब जगत् की यथार्थता अथवा तीनों अवस्थाओं का खण्डन हमें सत्य की प्राप्ति की ओर न ले जा सकता। उस अवस्था में हमें शून्यवाद को ही अपनाना होगा और समस्त शिक्षा को निष्प्रयोजन मानना होगा।⁹ भ्रातिरूप साप की उत्पत्ति शून्य से नहीं होती और जब भ्राति का सुधार हो जाता है तो यह भी नहीं होता कि वह शून्य हो जाता हो। भ्राति का मूल तार्किक है, और मनोवैज्ञानिक है किन्तु आध्यात्मिक नहीं है। अनेकत्व रूप विश्व निर्णय की भूल के कारण है। भूल-सुधार का अर्थ है मत-परिवर्तन। रस्ती साप के समान प्रतीत होती है और जब भ्राति का अन्त हो जाता है तो भ्रातिरूप साप रस्ती के असली रूप में लौट आता है। इसी प्रकार आनुभविक जगत्

1 शांकरभाष्य, 2 2, 19।

2 शांकरभाष्य, 2 2, 31।

3 शांकरभाष्य, 2 2, 18 21 और 26।

4 आधुनिक वेदान्ती इस प्रकार लिखते हैं मानो दोनों के बीच कोई भेद न हो। स्वयंप्रकाश अपनी लक्ष्मीधर के 'अद्वैत भकरन्द' पर की गई अपनी टीका में कहता है जिस प्रकार स्वप्नजगत् मेरे अन्दर भ्रान्ति के द्वारा आगे बढ़ता है इसी प्रकार जाग्रत जगत् मेरे अन्दर भ्रान्ति का उत्पन्न किया हुआ है। 'दर्श', 'पण्डित', अक्तूबर 1873, पृष्ठ 128।

5 एक प्रसिद्ध श्लोक में, जिसे 'सिद्धान्तरत्नमाला' में उद्धृत किया गया है कहा गया है—
आत्मा ईश्वर विष्णु चैतन्य, प्रथम दो का परस्पर भेद अविद्या तथा इसका विष्णु चैतन्य के साथ सम्बन्ध—ये हमारे छे पदार्थ अनादि कहे गए हैं।

जीव ईशो विष्णुश्च चित् विभागश्च तयोद्देशो।

अविद्या तन्त्रितोर्योग पञ्चमात्मनादयः॥

6 अनादि भावरूप यद विज्ञानेन विलीयते।

तदज्ञानमिति प्राज्ञा सक्षण सम्प्रचक्षते॥ (चित्सुखी 1. 13)।

7 आत्मन्यविद्या मानादि स्थूलसूक्ष्मात्मना स्थिता (सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, 12 19)।

8 तुलना करें, लाताचाय तत्त्वत्रय, पृष्ठ 48, चौदम्भा ग्रन्थमाला आवृत्ति।

9 यदि हि व्यवस्था-मविलक्षण तुरीयम् अन्यत नरप्रतिपत्तिद्वाराभावात् शास्त्रोपदेशानयव्यप्युपनिषां (माण्डूक्योपनिषद् पर शांकरभाष्य 2 7)।

का ब्रह्म के अन्तर्ज्ञान में रूप परिवर्तन हो जाता है। शंकर ने जगत् का निराकरण नहीं किया किन्तु उसकी नष्ट सिरे से व्याख्या की है। जीवमुक्ति का विचार, जगत्मुक्ति का विचार, योग्यताओं में परस्पर भेद, मत्स्य तथा भ्राति में भेद, पुण्य तथा पाप में भेद, आनुभविक जगत् के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति—ये सब इस विषय का संकेत करते हैं कि इन प्रतीतियों के अन्दर यथार्थसत्ता है। ब्रह्म जगत् के अन्दर है, यद्यपि वह जगत् का रूप नहीं है। यदि वह आनुभविक जगत् मायारूप होता और ब्रह्म से असम्बद्ध होता तो प्रेम, ज्ञान, और त्यागभाव आदि हमें उन्नत जीवन के लिए नैवारन कर सकते। चूंकि शंकर के मत में हम पुण्य आचरण के द्वारा निरपेक्ष परब्रह्म का साक्षात्कार कर सकते हैं, इसका तात्पर्य स्पष्ट है कि ये इसके महत्त्व को भी स्वीकार करते हैं। जगत् अयमार्थ है, किन्तु मायारूप नहीं है। जीव केवलमात्र अभावात्मक वस्तु नहीं है क्योंकि केवल मिथ्यात्व के निराकरण से ही मोक्ष प्राप्त होता है और वह मिथ्यात्व आत्मा के स्वरूप के प्रतिकूल है। जैसा कि विद्यारण्य कहता है : “यदि समस्त जीवार्थमा शून्य रूप होता तो मोक्ष से मनुष्यों का अपकार न होता।”

यदि ब्रह्म का अस्तित्व न होता तो न तो व्यावहारिक प्राणी ही होता और न भ्राति ही होती। जैसा शंकर कहते हैं “एक वक्ष्या स्त्री किसी वस्त्र को जग्न नहीं वे सकती, न तो यथार्थ में और न भ्राति में ही”¹ यदि जगत् की निराधार भावा जाए, अर्थात् जिसका सूत्र यथार्थसत्ता के अन्दर नहीं है, अथवा इसकी उत्पत्ति अमत् से है तब हम यथार्थतामात्र का ही अध्ययन करना पड़ेगा, यहाँ तक कि ब्रह्म की यथार्थता का भी² जगत् का आधार (लास्पद) यथार्थ है क्योंकि “मृत्युत्पत्तिका यी तो बिना आधार के नहीं होती”³ उस प्रकार का स्वप्न जिसे ईश्वर बनाता है और जिसका तत्त्व ईश्वर है, स्वप्न ही ही नहीं सकता।⁴ यदि हम इस जगत् के द्वारा यथार्थ के अन्दर प्रवेश पा सकते हैं तो इसका कारण यह है कि इस आनुभविक जगत् में यथार्थसत्ता के चिह्न मिलते हैं। यदि दोनों परस्पर विरोधी हैं तो उन्हें आपस में यथार्थ तथा आश्रय के सम्बन्ध रखने वाले भी नहीं माना जा सकता। यह जगत् निरपेक्ष ब्रह्म नहीं है, यद्यपि उसके ऊपर आश्रित है। जिसका आधार तो यथार्थ ही किन्तु जो स्वयं यथार्थ न हो उसे यथार्थ का आश्रय अथवा व्यावहारिक रूप ही तो कहा जाएगा। यह जगत् ब्रह्म का अनिर्वाच्य सत्य तो नहीं है किन्तु प्रतीतिरूप सत्य है और यही वह एक प्रकार है कि जिसमें हम इसे सीमित अनुभव के क्षेत्र में यथार्थ को प्रस्तुत करते हुए मानने को विवश हैं। किन्तु इस

1 गौडपाद की कारिका पर शंकरभाष्य, 1 : 6, और भी देखें, 3 : 28।

2 यदि ह्यसताम् एव जग्न इयाद् वस्तुषोऽप्रत्यक्षतः।

3 नहि मृत्युत्पत्तिकादप्येति निरास्पदा ध्वनिः (अथर्ववेदात् पर शंकरभाष्य, 13 : 14)। और भी देखें, आन्दोष उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 6 : 2, 3 ; माण्डूक्योपनिषद् पर, 1 : 7।

4 परवर्ती वेदान्त में स्वप्न के साथ जगत् की तुलना करने अधिक विस्तृत रूप में दी गई है कि इसका विरोध होने लगता है। “अद्वैतमकरन्द” ब्रह्म है : “एतदनिर्वाच्यं स्वप्नं मे, यो जगत् के रूप में है और जिसका विस्तार आत्मविषयक अज्ञान की गहरी निद्रा तक पहुँचा हुआ है, स्वप्न तथा मोक्ष आदि की शक्तियाँ भी ‘अवश’ लगती हैं।”

आत्मतत्त्वानुपपत्तिरिति शक्तिरिति च अकर्मण्ये।

दीपारवन्ते स्फुरन्त्येते स्वर्णमोतादिविधमनः ॥ (18)

सबसे इस जगत् की क्रियात्मक यथार्थता के प्रश्न का जरा भी प्रतिपादन नहीं होता।¹

मोक्ष के सम्बन्ध में जो शंकर का मत है वह जगत् विषयक उक्त मत को पुष्ट करता है। वे दलपूर्वक कहते हैं कि मोक्ष का अर्थ जगत् का तिरोभाव नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो जब मोक्ष की सबसे प्रथम प्राप्ति होती तभी जगत् को विलुप्त हो जाना चाहिए था। यदि मोक्ष में अनेकत्व का विलोप सम्मिलित हो तो इसका ज्ञान प्राप्त करने का उचित मार्ग विद्या में अविविद्या की दूर करना नहीं किन्तु जगत् का ही विनाश है।² शंकर जीवन्मुक्ति (अर्थात् मोक्ष की उस अवस्था में जिसमें मुक्तात्मा जीवित रहता है) तथा विदेहमुक्ति (अर्थात् ऐसी मुक्ति में जिसमें कि मुक्त पुरुष देह त्याग कर देता है) में भेद करते हैं। देह की उपस्थिति से मोक्ष की अवस्था में कोई अन्तर नहीं आता, जो तात्त्विक रूप से ऐसी अवस्था है जिसमें शारीरिक बन्धन से मुक्ति मिल जाती है। अनेकत्व की विद्यमानता अथवा विनाश से मोक्ष की अवस्था का कोई सम्बन्ध नहीं है, किन्तु यदि द्वैतपरक विश्व हमें पथभ्रष्ट करना छोड़ दे तो मोक्ष की अवस्था प्राप्त हो सकती है। जीवन्मुक्त पुरुष के लिए यह प्रकट है कि द्वैतभावयुक्त जगत्, जिसमें उसका अपना शरीर भी समाविष्ट है, नष्ट नहीं होता, किन्तु इस विषय में उसका दृष्टिकोण सम्पूर्ण रूप में आ जाता है। मोक्ष की अवस्था में द्वैतरूप जगत् का तिरोभाव नहीं होता, वरन् वह अन्य प्रकार के प्रकाश से प्रकाशित होता है। कामना से उत्पन्न अज्ञानता का भाव उक्त अवस्था में नहीं रह जाता, क्योंकि यह अज्ञानता ही है जिसके कारण उसके अभागे शिकार समार की शृंखला में ऐसी वस्तु की खोज में व्यर्थ ही मारे-मारे फिरते हैं जो ससार में मिल नहीं सकती। आत्मा तथा ब्रह्म की एकता के सत्य का बोध हो जाने पर आत्माओं तथा उनके विषयों (प्रमेय पदार्थों) के स्वातन्त्र्य सम्बन्धी मिथ्या विचार तथा उनकी क्रियाओं का उच्छेद हो जाता है।³ अविविद्या को कल्पनामात्र न कहकर यथार्थता एवं आभास के मध्य भेद (विवेक) करने की शक्ति का अभाव समझना चाहिए। शंकर को इस प्रकट तथ्य के विरुद्ध तो कुछ कहना नहीं है कि हमें अपने विषय में ऐमा प्रतीत होता है कि हम ही जानने, अनुभव करने तथा इच्छा करनेवाले व्यक्ति हैं, किन्तु ऐसे तथ्यों के आधार पर निर्मित प्रकल्पना का वे निराकरण करते हैं कि परिमित शक्ति वाली आत्माएँ यथार्थ विषयी हैं और उन्हें जो होना चाहिए वही है। यथार्थ आभास को भी मान लेता है। आभासों का सम्बन्ध यथार्थसत्ता के साथ है। अद्वैतवाद जिस अतन्त्र्यत्व के सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है उसके द्वारा प्रस्तुत सत्य यही है। रामानुज इसकी समीक्षा इस प्रकार से करता है “यह निश्चित है कि जो लोग यह मानते हैं कि कार्य कारण से भिन्न नहीं होता, इस आधार पर कि कार्य अयथार्थ है, वे

1 जो कुछ बकने एक अन्य प्रसंग में कहता है वह शंकर के विषय में भी ठीक लागू होता है “इसलिए सूर्य, चन्द्र तथा तारों का क्या होता है? और फिर हम मकानों, नदियों, पर्वतों, वृक्षों, पत्थरों अथवा यहां तक कि अपने शरीरों के विषय में भी क्या समझें? क्या ये सब केवलमात्र किसी मनमोजी की कपोल कल्पनाएँ तथा आत्तियाँ हैं? भेदा उत्तर यह है कि पूर्वकथित तथ्यों के सिद्धान्त के अनुसार उस प्रकृति के किसी भी एवं पदार्थ से वंचित नहीं होते। हम जो कुछ देखते, स्पर्श करते, सुनते अथवा किसी भी प्रकार सोचते और समझते हैं वह बराबर मुग्धित रहता है और सदा के लिए यथायथ है। इस जगत् में एक प्राकृतिक अरिन्त्व है और यथार्थसत्ताओं तथा कपोल-कल्पनाओं के मध्य में भेद अपनी पूरी शक्ति को स्थिर रखता है।” (‘प्रतिपन्नम् आफ ह्यूमन नॉनज’, पृष्ठ 34)।

2 शांकरभाष्य, 3, 2, 21।

3 ब्रह्मात्मदर्शना प्रति सम्यक्स्य क्रियाकारकफललक्षणस्य व्यवहारस्याभावम् (शांकरभाष्य 2, 1, 14)।

जिस अभेद की स्थापना के लिए प्रयत्न करते हैं, उसे सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि सत्य-रूप सत्ता तथा मिथ्यात्व के अन्दर कभी तादात्म्य नहीं हो सकता। क्योंकि यदि हो सके, जैसा कि वे मानते हैं, तो या तो ब्रह्म अयथार्थ होगा अथवा यह जगत् ही यथार्थ होगा।¹ अद्वैतवादी यह नहीं मानता कि समस्त परिवर्तनों से रहित ब्रह्म अपने यथार्थ रूप में तथा परिवर्तनशील जगत् एक है। और न ही उसका सुझाव यह है कि वह ब्रह्म जो परिवर्तनशील जगत् को धारण करता है स्वयं में भी वैसा ही अयथार्थ है जैसा कि जगत् अयथार्थ है। उसका मत है कि व्यावहारिक प्रतीतिरूप जगत् अयथार्थ है, अर्थात् ब्रह्म से भिन्न उसका यथार्थ अस्तित्व नहीं है। शंकर की व्याख्या में अनन्यत्व का तात्पर्य अनेक है अर्थात् ऐसी एक वस्तु जो अपने कारण से भिन्न है।² वाचस्पति अपनी भाष्यी टीका में इसको इस प्रकार और अधिक स्पष्ट कर देता है कि अभेद तादात्म्य का पक्षपोषण नहीं करता किन्तु केवल भेदभाव का निराकरण करता है।³ कारणकार्यभाव के प्रश्न पर विवाद करते हुए तथा इसके आध्यात्मिक सत्य, अर्थात् तादात्म्य, पर भी विचार करते हुए शंकर कहते हैं कि कार्य कारण के समान है किन्तु कारण कार्य के समान नहीं है।⁴ जहाँ एक ओर 'एकत्व' में सब प्रकार के भेद तथा विषयगतताएं नष्टमत्ता हो जाती हैं, अद्वैतवाद में सापेक्ष तथा निरपेक्ष के भेद का अन्तर एक सर्वव्यापी निश्चयात्मक घोषणा के द्वारा मष्ट हो जाता है। उपनिषद् के इस वाक्य की व्याख्या कि मिट्टी के रूपान्तरों के पीछे मिट्टी यथार्थ वस्तु है, शंकर के अनुसार इस सत्य की पुष्टि करता है कि वह जगत् तार्किकरूप में ब्रह्म है और ब्रह्म के ऊपर आश्रित है। जिस किसी स्थान पर वे कार्यों की यथार्थता का निराकरण करते हैं वहाँ वे अपने निराकरण में इस प्रकार की उपाधि का प्रयोग करते हैं, जैसे 'ब्रह्म से भिन्न' अथवा 'कारण से भिन्न',⁵ वे कही भी यह नहीं कहते कि हमारा जोड़न भौतिक अर्थों में एक स्वप्न है और यह कि हमारा ज्ञान एक मिथ्या-भ्रम है।

चूँकि शंकर एक मूर्तरूप परम वस्तु के विचार को अमान्य ठहराते हैं इसलिए यह समझा जाता है कि वे जगत् को भी निष्प्रयोजन कहकर उसका निराकरण करते हैं। सत्ता द्वारा प्रतिपादित ब्रह्म, जिसके अतिरिक्त अन्य कोई सत्ता नहीं और न उसके अनाश्रित कुछ है, एक अमूर्तरूप एकत्व प्रतीत होता है, यह एक इस प्रकार की शैर की मुद्रा है जिसके अन्दर जो भी प्रविष्ट होता है वह खो जाता है। शंकर का मत है कि हम ब्रह्म तथा जगत् के मध्यवर्ती सम्बन्ध की तार्किक विधि से व्याख्या नहीं कर सकते। किन्तु उनका आग्रह उतना ही प्रबल है जितना कि एक मूर्त व्यापक की कल्पना के किसी समर्थक का हो सकता है, कि परम यथार्थसत्ता से पृथक् अन्य कुछ भी यथार्थ नहीं है। यद्यपि जगत् और ब्रह्म एक सम्पूर्ण इकाई में एक-दूसरे के पूरक अवयव नहीं माने गए हैं तो वे परमार्थरूप में परस्पर एक-दूसरे के प्रतिकूल भी नहीं हैं। और फिर भी बड़े-बड़े

1 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, III : 1, III, 1, 19।

2 तदुपहितरेणुभाष्यः (शंकरभाष्य, 2 : 1, 14)।

3 न स्वप्नान्यत्वादिभेदो न च किन्तु भेद व्याप्तेषाम् (भाष्यटी, 2 - 1, 14)। उद्यी भाव में टीकाकार कहता है "यह जगत् ब्रह्म के साथ तद्वत् नहीं है, केवलभाव यह अपने अविच्छिन्नकारण से पृथक् अथवा स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रखता।" "कारणात् पृथक् सत्ताजन्यत्वात् साध्यते न त्वैवमभि-प्रायेण।"

4 शंकरभाष्य, 2 : 1, 7।

5 ब्रह्मसूत्रिरेण अथवा कारणसूत्रिरेण (शंकरभाष्य, 2 : 2, 3 : 2 : 1, 14, और शीरपाद की शरिरा, 1 : 6)।

विद्वान् तुरन्त इस परिणाम पर पहुँच जाते हैं।¹ शकर का यह मत कि यथार्थता तथा आभास का सम्बन्ध हम परिमित शक्तिवालों के लिए एक समस्या रहेगा, विचार की महत्तर पूर्णता का परिणाम है। हम मानवीय ज्ञान को भ्रातिरूप कहकर दूषित नहीं ठहरा सकते, यदि यह उस आवरण को जो समस्त परमार्थरूप क्रियाओं को ढके हुए हृदये में समर्थ नहीं होता।

प्रश्न यह है कि क्या वे आभास जिनसे परे हम सत्यरूप यथार्थ के दर्शन करते हैं यथार्थसत्ता की वास्तविक अवस्थाएँ हैं, भले ही वे एक उत्पन्न तथा गौरवरूप सत्ता ही क्यों न हो, अथवा वे केवल ऐसे विचार हैं कि जिनसे मानव का सीमित मन सत्य स्वरूप यथार्थसत्ता का उसके अपने स्वरूप के अनुसार विचार बन सकता है? दूसरे शब्दों में क्या सापेक्ष सत् भूलभूत यथार्थसत्ता का एक सत्य रूपान्तर है अथवा क्या यह मानव की सीमित बोधग्रहण शक्ति के द्वारा किया गया यथार्थ सत् का एक विपर्यास मात्र है? इनमें से प्रथम प्रकार का मत रामानुज का है जो हेगल की प्रकल्पना से मिलता है अर्थात् जैसा कि हेगल मानता है कि यह सापेक्ष जगत् निरपेक्ष परब्रह्म की यथार्थ आत्माभिव्यक्ति है। स्पिनोजा के दर्शन का यह विचार इसी स्थिति को स्वीकार करता है।² दूसरे प्रकार का मत योगाचार सम्प्रदाय के अनुयायी बौद्ध लोगों का भी है जो, काण्ट के सदृश और अधिक पूर्णरूप में गोपनहावर के समान, व्यावहारिक जगत् को चैतन्य के अन्तर्गत एक विपर्ययिनिष्ठ आभास के रूप में मानते हैं। और जिसे कि देशकाल तथा कारण कार्य-सम्बन्ध की श्रेणियों में आकृति का रूप दे दिया गया है। शकर के दर्शन में ऐसे स्थल आए हैं जिनसे हमें ऐसा विचार मिलता है कि उनका भूकाव जगत् को प्रामाणिक यथार्थ सत्ता का मानव के द्वारा प्रस्तुत रूप ही मानने की ओर है, किन्तु अन्य ऐसे भी स्थल हैं जहाँ वे इस आनुमात्रिक जगत् को विपर्ययिनिष्ठ रूप तथा सीमित व्यक्ति के अनाश्रित रूप में प्रतिपादन करने में भी प्रवृत्त प्रतीत होते हैं। शकर की स्थिति को समझने के लिए अविद्या का माया के साथ क्या सम्बन्ध है इसे समझ लेना चाहिए।

33. माया और अविद्या

जब हम विषय पक्ष के दृष्टिकोण से समस्या का निरीक्षण करते हैं तो हम 'माया' शब्द का प्रयोग करते हैं किन्तु विषयी पक्ष की दृष्टि से निरीक्षण करने पर उसी वस्तु के लिए हम 'अविद्या' शब्द का व्यवहार करते हैं।³ ठीक जिस प्रकार ब्रह्म और आत्मा एक हैं इसी प्रकार माया और अविद्या एक ही हैं। जो वस्तुतः एक है उसे अनेकरूप मानकर

1 ह्यूसन की व्याख्या प्रसिद्ध है। मैक्समूलर कहता है "ऐसे प्रत्येक व्यक्ति की दृष्टि में जिसमें यथायथ वेदान्त दर्शन के ढाँचे की मूल प्रज्ञा से समय लिया है, यह सर्वथा स्पष्ट है, जैसा कि मैंने भी यहाँ स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है कि इसके अन्दर वस्तुतः मनोविज्ञान, अथवा विश्वविज्ञान विद्या नीतिशास्त्र के लिए भी कोई स्थान नहीं है" (मिक्स सिस्टम्स आफ इण्डियन फिलासफी, पृष्ठ 170)।

2 पण्डित कोविन्देश्वरशास्त्री का कहना है कि शकर का जो इसी प्रकार का मत है। देखें, उनका पुस्तक 'अद्वैत फिलामफी'।

3 "माया शब्द का व्यवहार हम तब करते हैं जब हमारी दृष्टि में इसकी अनाधारण कार्यों की उत्पन्न करने की शक्ति रहती है तथा यह कर्ता की इच्छा के अधीन रहती है। दूसरी ओर अविद्या शब्द का व्यवहार तब करते हैं जब हमारे मन में इसकी आवरण कर लेने की शक्ति तथा स्वतन्त्रता का भाव रहता है" (विवरणप्रमेयसंग्रह, 1/1, 'इण्डियन चॉट' खण्ड, 1 पृष्ठ 280)।

देखने की जो मानवीय मस्तिष्क की प्रवृत्ति है यही अविद्या है और यह सब व्यक्तियों में एक समान पाई जाती है। क्योंकि जब शंकर अविद्या के विषय में कुछ कहते हैं तो उनसे यह आशय नहीं होता कि वह किसी व्यक्ति विशेष की अविद्या है। यह एक व्यक्तिव-विहीन ऐसी शक्ति है जो हमारे व्यक्तिगत चैतन्यो के साथ संयुक्त हो जाती है यद्यपि यह उनसे ऊपर भी उठती है। क्योंकि ज्ञान सम्पादन का हमारा यन्त्र ऐसी वस्तुओं के सम्बन्ध में काम करता है जिनकी रचना पहले से हो चुकी है एवं जिनका हम प्रत्यक्ष ज्ञान तो प्राप्त करते हैं किन्तु जिनका निर्माण हम नहीं करते। इस जगत् को ईश्वर ने उस व्यवस्था के अनुसार बनाया है जिसका विवरण श्रुति में है और जिसे हम भी देखते हैं।¹ माया के दोनो ही रूप हैं अर्थात् विपर्ययिष्ठ तथा विपर्ययिष्ठ एवं व्यक्तिगत तथा व्यापक। यह वह वस्तु है जिसके अन्दर से बुद्धि तथा विपर्ययिष्ठ जीवन के सोपाधिक रूप की उत्पत्ति होती है। यदि वह शक्ति जिसके कारण यह कृत्रिम जगत् अपने को यथार्थरूप में प्रस्तुत करता है, केवल विपर्ययिष्ठ हो तो यह केवल कल्पनामात्र है और गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर इसे जगत् का उपादान कारण नहीं माना जा सकता। उस अवस्था में यह कुछ-कुछ सांख्य की प्रकृति के समान होगी और ऐसी अवस्था में यह केवल वैयक्तिक अज्ञान का रूप नहीं हो सकती। व्यक्तिगत अविद्या तथा ब्रह्म की प्रकृति दोनो एकसाथ उत्पन्न होते हैं। इनमें से किसी एक का भी विचार हमारे से पृथक् रूप में नहीं किया जा सकता और इस प्रकार अविद्या भी परमसत्ता के ऊपर आश्रित है।² लौकिक आत्मा तथा व्यावहारिक जगत् परस्पर निहित तथ्य हैं।³ अविद्या और प्रकृति दोनो एक समान नित्य हैं और आनुभाविक जगत् से सम्बद्ध है।⁴ यथार्थता का देश, काल और कारणकार्य-सम्बन्धी रूप हमें अविद्या से ही मिला है और एक इस प्रकार के जगत् को हमारे आगे प्रस्तुत करने के प्रयोजन की अनुकूलता अविद्या में है। शंकर न तो मानसिकवाद में और न भौतिकवाद में ही फसते हैं। हम यह नहीं कह सकते कि प्रकृति हमारे चैतन्य का गोचर विषय है और न यही कह सकते हैं कि भासमान आत्मा प्रकृति की उपज है। विपर्ययिष्ठ अनुभव की सम्भावना की अवस्थाएं तार्किक आत्मत्व अथवा आत्मचैतन्य की सम्भावना की भी अवस्थाएं हैं। हमारे मन इस प्रकार की भ्रामक विधि में क्यों काम करते हैं? अविद्या का अस्तित्व क्यों है? देश, काल और कारणकार्यभाव से युक्त जगत् क्यों उत्पन्न हुआ? माया का अस्तित्व क्यों है? इस प्रकार के सब प्रश्न उसी एक समस्या को वर्णन करने के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं, जिसका समाधान नहीं हो सकता। आत्मा ही, जो विशुद्ध ज्ञान है, किसी न किसी प्रकार से हास को प्राप्त करके अविद्या के रूप में परिणत हो जाती है ठीक जिस प्रकार ब्रह्म जो कि विशुद्ध सत् है, पञ्च-भ्रष्ट होकर देश, काल तथा कारणकार्य-सम्बन्धी जगत् के रूप में प्रकट होता है। अविद्या के द्वारा ही हम विद्या तक पहुँचते हैं, ठीक जिस प्रकार हम व्यावहारिक जगत् के द्वारा ही हम ब्रह्म को प्राप्त करते हैं। तो फिर यह सार्वभौमिक और आद्य प्रतीयता अथवा विकार क्यों होता है, क्योंकि यही अधिक से अधिक है जो हम कह सकते हैं, किन्तु तो भी

1 श्रुतिप्रसिद्धेन प्रमेण परमेश्वरेण सृष्टम् अज्ञातसत्तायुक्तमेव विश्वं तत्तद्विषयप्रमाणावतरणं तन्न तस्य दृष्टिमिदं (मिद्वान्तलेख, 2)।

2 तुलना करें, वायट तथा वर्गसा के इस मत में भी कि प्रकृति की भौतिकता हमारे चैतन्य की बुद्धिसम्पन्नता के साथ साथ उत्पन्न होती है। बुद्धि तथा यह दृश्यमान जगत् एकसाथ ही उत्पन्न हुए तथा एक-दूसरे के अन्दर ओतप्रोत हैं।

3 तुलना करें, विष्णुपुराण : अविद्या पञ्चपर्वणा श्रुद्भूता महात्मनः (1 : 5, 5)।

4 अद्वैतमिद्वि, पृष्ठ 595।

हम मानते हैं कि न तो हमारे तार्किक मस्तिष्क और न यह जगत् जिसका बोध यह ग्रहण करता है, भ्रातिमात्र हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय दृष्टिभ्रम अथवा कल्पना मात्र नहीं है। अविद्या और माया एक ही मूलभूत अनुभवरूपी तथ्य के विषयनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ पक्ष को प्रस्तुत करती हैं। इसे अविद्या इसलिए कहते हैं क्योंकि ज्ञान के द्वारा इसका उच्छेद हो सकता है, किन्तु विषयनिष्ठ शृंखला माया कहलाती है, क्योंकि यह सर्वोपनि व्यक्तित्व के साथ-साथ नित्य स्थायी है। शंकर प्रलय अवस्था में भी इसके अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। सर्वज्ञ ईश्वर में जो अपनी माया को नियन्त्रण में रखता है, अविद्या का अभाव है और यदि शंकर जहां-तहां एक गिन्न प्रकार की कल्पना को मान लेते हैं तो यह केवल आलंकारिक अर्थों में है और वह यह कि ईश्वर के अन्दर वह शक्ति है जो एक व्यक्ति के अन्दर अविद्या का नेतृत्व करती है। साध्य के विचारक किसी ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते, किन्तु व्यावहारिक जगत् की उत्पत्ति वे एक प्राक्कालीन अविद्या से बताते हैं, जो अनादि कही जाती है। अविद्या बुद्धि का एक गुण है और इसलिए उसका स्थान भी बुद्धि में होना चाहिए, और तर्क की दृष्टि से अविद्या के अनादि स्वरूप को बुद्धि में भी, जो इसका स्थान है, उसके कारण मानना चाहिए। इस प्रकार बुद्धि प्रकृति का ही एक व्यक्त रूप है और प्रकृति मूलभूत द्रव्य पदार्थ है। इस प्रकार अविद्या का विषयनिष्ठ होना सर्वथा सुरक्षित है। विवरण प्रमेय संग्रह में कहा गया है “इसमें सन्देह नहीं कि अविद्या चैतन्य का एक दोष है, क्योंकि यह अद्वैतभाव के यथार्थ ज्ञान के मार्ग में बाधक है और द्वैत भाव को उत्पन्न करती है, किन्तु दूसरी ओर इसका उत्तम गुण भी है और वह यह कि यह एक उत्पादन कारण की सृष्टि करती है और इन प्रकार ब्रह्मा को पहचान को सम्भव कर देती है।”¹ इससे पूर्व कि हम अनन्त तक पहुँच सकें, सान्त्वना का होना आवश्यक है।

शंकर ने तो अविद्या तथा माया शब्दों के प्रयोग में कोई विशेष भेद नहीं किया² किन्तु परवर्ती अद्वैतवादी दोनों के मध्य भेद करते हैं। जहाँ एक ओर

1 ‘इण्डियन पॉइंट’, डण्ड 2, पृष्ठ 177। तुलना करें, ईगोपनिषद् से जहाँ हमें अविद्या के द्वारा मृत्यु को पार करने को कहा गया है।

2 कर्नेल जेकब माया तथा अविद्या को एक मानने के विरुद्ध है। देखें, वद्वान्तसार, 5। अनन्तरमूल जगत् अविद्या की उपज है। सीमित मत् के प्रधान रूप देश काल तथा कारण भी प्रतीति-रूप व्यावहारिक जगत् के आधार (आत्मबन्धन) हैं। ब्रह्मा जाता है कि अविद्या ही माया के नाम रूप को उत्पन्न करती है जिनके द्वारा व्यावहारिक जगत् की उत्पत्ति होती है। अविद्याप्रत्युपस्थापितनाम-रूपमायाव्यावर्तन (शंकरभाष्य, 2. 2, 2)। कभी-कभी ऐसा कहा जाता है कि मूलप्रकृति माया है एवं इनके कार्य अर्थात् आवरण (छिपाना) तथा विक्षेप (आगे की ओर फेंकना) अविद्या है। अन्यो का मत है कि मूलप्रकृति विशुद्ध सत्त्वमेत माया है और अशुद्ध सत्त्वस्वरूप उपाधि से युक्त अविद्या है। विक्षेपान्तिप्रधाना मूलप्रकृति अर्थात् मूलद्रव्य जिसमें विक्षेप की शक्ति का प्राधान्य है, माया है, किन्वा आवरणान्तिप्रधाना-मूलप्रकृति, अर्थात् मूलद्रव्य जिसमें आवरण की शक्ति का प्राधान्य है, अविद्या है। वेदान्त के कुछ ग्रन्थों में अविद्या को सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीनों गुणों से युक्त बताया गया है और इसे ईश्वर की उपाधि माना गया है। यह विचार सर्वथा सन्तोर्जन्य नहीं है। यदि ईश्वर में रजागुण तथा तमोगुण भी हैं तो उसमें और जीव में भेद करना कठिन होगा। तुलना करें, रम्यपुत्राण से, जहाँ अविद्या को जीव का प्रतिबन्ध करने वाली आश्रित वस्तु और माया का सर्वोपरि ब्रह्मा का प्रतिबन्ध करनेवाली वस्तु कहा गया है, जिसके कारण वह ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वर कहलाता है।

अविद्योपाधिको जीवो न मायोपाधिकः खलु ।

मायाकार्यगुणच्छन्ना ब्रह्माविष्णुमहेश्वरा ॥

माया ईश्वर की उपाधि है दूसरी ओर अविद्या ध्वनि की उपाधि है। विद्या-रूप के अनुसार माया में ब्रह्म का प्रतिबिम्ब रूप, अर्थात् उस ब्रह्म में जो विशुद्ध भस्वगुण से युक्त है, ईश्वर है एवं अविद्या में ब्रह्म का प्रतिबिम्ब रूप, जिसमें रजोगुण तथा तमोगुण भी उपस्थित हैं, जीव अथवा जीवात्मा है।¹ शंकर का भी यही मत है क्योंकि वे कहते हैं : “नो सर्वोऽयं ब्रह्म है वह विशुद्ध प्रतिबन्ध के साहचर्य से तब निम्न श्रेणी का ईश्वर बन जाता है जब कि कोई इसके विषय में विचार करता है।”² अविद्या से उत्पन्न ईश्वर की भी शक्तियाँ हैं। यह जगत् ईश्वर के स्वरूप की अभिव्यक्ति है; यह मनुष्य के तार्किक मस्तिष्क के ऊपर भी सापेक्षरूप से निर्भर है। जगत् की वस्तुएँ दोनों ही प्रकार की हैं, अर्थात् दैवीय मस्तिष्क के विचार तथा मानवीय ज्ञान के प्रस्तुत विषय। ईश्वर की जगत् का निश्चित कारण कहा गया है³ और तो भी यह जगत् जिसका ईश्वर की निजी भात्मा के साथ सम्बन्ध है अविद्या के द्वारा निर्मित भी कहा गया है।⁴ ब्रह्म और माया विश्व के अन्दर विद्यमान हैं और जगत् के उपादान कारण हैं। दोनों ही एक सूत्र में आच्छाद हैं, एक अघात और दूसरा विवर्त (आभास) रूप में इसके आश्रित है।

34. प्राकृतिक जगत्

शंकर संपादसत्ता का केवल वर्णन करके ही विधाम नहीं लेते, किन्तु अपने सिद्धान्त के दृष्टिकोण से दृश्य जगत् के क्षेत्र की परीक्षा भी करते हैं तथा उस क्षेत्र के विषय में, जो अपूर्ण विचारों के अन्दर पाया जाता है, नियमों का निर्धारण भी करते हैं एवं अंतो-जैसे वे सत्य के निकट पहुंचते हैं नानाविध दृश्यमान व्यापारों को एक व्यवस्था में प्रत्यक्ष करते हैं। वे यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि किस प्रकार प्रत्येक दृश्यमान विषय पदार्थता के स्वरूप को व्यक्त करता है क्योंकि यथार्थसत्ता ही उसका आधार है। चूंकि अक्षय ब्रह्म सबके मूल में विद्यमान है इसलिए इस जगत् में निरन्तर उन्नत से उन्नत प्रकार की अभिव्यक्तियाँ अपने को प्रकट करती हैं।⁵ “किस प्रकार प्राणधारियों की शृङ्खला में जो ऊपर मनुष्य से लेकर नीचे घास की पत्ती तक में क्रमशः ज्ञान तथा शक्ति आदि गुण कम होते देखे जा सकते हैं, इसी प्रकार ऊपर की श्रेणी में भी नीचे की ओर मनुष्य से लेकर ऊपर हिरण्यगर्भ की ओर क्रमशः ज्ञान तथा शक्ति इत्यादि की बढ़ती हुई अभिव्यक्ति देखी जाती है।”⁶ हम व्यावहारिक जगत् में इस प्रकार का भेद कर सकते

1. एनवत्ती, 16-17।

2. शांकरभाष्य, साम्बोपनिषद्, 3 : 14, 2। “विशुद्धोपाधिसम्बन्धात्।”

3. 1 : 1, 2।

4. तुलना करें, अविद्यात्मिका हि सा जीवव्यतिरिक्तसत्त्वव्यतिरेका परमेश्वराध्या माया (शांकरभाष्य, 1 : 4, 3)। और भी देखें, शांकरभाष्य, 2 - 1, 14 ; 1 : 3, 19। अविद्याया मायया।

5. यद्यप्येक एव आत्मा सर्वभूतेषु स्वावरदशमेषु सूक्ष्मस्थानेषु वित्तोपाधिविशेषादन्तरमयाद् आध्यात्मनः कृदस्थानित्यस्यैकस्याप्युपादेयस्य व्यापित्यस्य तात्त्विकस्य ऐक्यव्यतिरिक्तविधेयैः ध्रुवते (शांकरभाष्य, 1 : 1, 11)।

6. शांकरभाष्य, 1 : 3, 30। यथा हि प्राणित्वादिभेदेऽपि मनस्यादस्तिस्वपनेऽप्येव ज्ञान-स्वर्वादिप्रतिबन्धा परेण परेण भूतान् भवन् दृश्यते, तथा मनुष्यादिव्येव हिरण्यगर्भादप्येव ज्ञान-स्वर्वादि-निमित्तरादि परेण परेण भूयसो भवन्ति। और भी देखें, शांकरभाष्य, 1 : 3, 3।

हैं (1) ईश्वर, जो कर्मों के फल का प्रदाता है, (2) प्रकृति का विस्तार, अर्थात् नाम-रूप प्रपञ्च जगत्, जो कर्मफल का रगमच है, और (3) जीवात्माओं का अनेकत्व, जो व्यक्तित्व के प्रतिबन्धों में विभक्त है और जो प्रत्येक नये जन्म में विगत जन्मों में किए गए कर्मों का फल भोगता है। जगत् का अनेकत्व दो भिन्न-भिन्न अवयवों से उत्पन्न होता है, अर्थात् फलों के उपभोक्ता तथा भोग्य विषयों से। इनमें से एक इस जगत् रूपी नाट्यशाला में नाटक के पात्र हैं और दूसरा रगमच है। इस भौतिक जगत् की सृष्टि है 'क्षेत्र', क्योंकि यह एक ऐसा वायुमण्डल है जहाँ कि जीवात्माएँ कर्म कर सकती एवं अपनी कामनाओं की पूर्ति कर सकती हैं तथा अपने पूर्वकर्मों के फलों का उपभोग भी कर सकती हैं।¹ यह जड़ (अगहीन) प्रकृति है जिसमें पांच तत्त्व हैं। ऐन्द्रिक प्रकृति में शरीर आते हैं जिनके अन्दर आत्माएँ जो तत्त्वों में समाविष्ट होकर वनस्पति, पशु जगत्, मनुष्य तथा देवता आदि योनियों में भ्रमण करती तथा निवास करती हैं।² इस संसार रूप जगत् में प्राणियों के नानाविध स्रष्टा हैं जिनके जीवन के भी नानाविध प्रकार हैं तथा भिन्न-भिन्न लोक हैं जो प्राणियों के अपने-अपने अनुभव के अनुकूल होने से आवश्यक हैं। इन प्राणियों की एक श्रेणीबद्ध परम्परा है, जिसमें निम्नतम श्रेणी में वे प्राणी हैं जिनके पूर्वजन्म के कर्मानुभव अत्यन्त सीमित हैं और उन्नततम देवता हैं जो अतीन्द्रिय लोक के निवासी हैं।³

विश्व का विकास एक व्यवस्था-विशेष के अनुसार ही होता है।⁴ प्रकृति से, जो अनात्म पदार्थनिष्ठता का तत्त्व है, पहले आकाश उत्पन्न होता है जो देश और प्रकृति का पूर्ववर्ती है। "सम्पूर्ण जगत् ईश्वर से निकला है, जिसमें आकाश सबसे पूर्व आया और उसके अनन्तर अन्य तत्त्व एक-दूसरे के पश्चात् उचित क्रम से आए।"⁵ आकाश जो एक है, अनन्त है लघु और सूक्ष्म है, क्रियारहित है तथा सर्वव्यापक है सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ है।⁶ इसका प्रयोग दोनों अर्थों में होता है अर्थात् देश और एक अत्यधिक सूक्ष्म प्रकृति के अर्थों में, जिसने समस्त देश को व्याप्त किया हुआ है। आकाश चाहे कितना ही सूक्ष्म द्रव्य क्यों न हो तो भी यह है उसी श्रेणी का जिस श्रेणी के द्रव्य वायु, अग्नि, जल तथा पृथ्वी है। इस प्रकार शंकर बौद्धमत के विरुद्ध अपना मत प्रकट करते हैं कि आकाश एक अभावात्मक वस्तु है अर्थात् केवलमात्र वाद्याओं के अभाव का नाम है।⁷ शंकर का मत है कि अभावात्मक परिणाम उसके भावात्मक स्वरूप का अन्त है।⁸ आकाश से अन्य सूक्ष्म भूत ऊँचे चढ़ते हुए क्रम में उत्पन्न होते हैं।⁹ उपनिषदों के विवरण का अनुसरण करते हुए¹⁰ शंकर कहता है कि आकाश से वायु उत्पन्न होती है,

1 फलोपभोगाद्यम् स्रष्टा प्राणिकमफलाश्रय (शांकरभाष्य मुण्डकोपनिषद् 3 1 1)।

2 वैदिक देवता भी विश्वसम्बन्धी प्रक्रिया में आते हैं (शांकरभाष्य 1 2 17, 1 3 33)।

3 शांकरभाष्य 1 3 10 बृहदारण्यक उपनिषद् पर शांकरभाष्य, 1 4 10।

4 शांकरभाष्य 2 1 24-25।

5 शांकरभाष्य 2 3 7।

6 शांकरभाष्य 1 1 22 1 3 41। देखें छान्दोग्य उपनिषद् 3 14 3

8 14।

7 आवरणभाव (शांकरभाष्य 2 2 22)।

8 वस्तुभूतम्।

9 शांकरभाष्य 2 3 8 13।

10 वैत्तिरीय उपनिषद् 2 1, छान्दोग्य उपनिषद् 6 2 2 3।

वायु से अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी। चूंकि ये पांच तत्त्व अपेक्षाकृत अपने परिवर्तित रूपों में अधिक स्थायी हैं, उन्हें आतंकारिक भाषा में अमर तथा अविनश्वर कहा जाता है।¹ आकाश का गुण है शब्द, वायु का गुण है सघात तथा दबाव, प्रकाश का गुण है उज्ज्वलता तथा उष्णता, जल का गुण है स्वाद अथवा रस और पृथ्वी का गुण है गन्ध। गुणों का तत्त्वों के साथ वही सम्बन्ध है जो चीज का पौधे के साथ है। 'शब्द-तन्मात्रा', अथवा शब्द का सार, आकाश को जन्म देता है जो अपनी ओर से शब्द के वाह्य-रूप को उत्पन्न करता है। तन्मात्रा अथवा सारतत्त्व के अन्दरतत्त्व तथा उसका गुण दोनों समाविष्ट रहते हैं। हम यह भी देख चुके हैं कि तत्त्वों के अन्दर श्रेणीबद्ध परम्परा पाई जाती है। और वह सब आकाश तन्मात्रा के अन्तर्हित प्रतीत होते हैं। समस्त जगत् आकाश अथवा शब्द से उत्पन्न होता है।

स्थूल प्रकृति से निर्मित जगत्, अर्थात् महाभूत, इन नानाविध सूक्ष्म भूतों के संयुक्त रूपों से मिलकर बना है।² आकाश रूप स्थूल द्रव्य शब्द को व्यक्त करता है, वायु शब्द तथा दबाव को व्यक्त करती है, अग्नि इन दोनों को तथा इनके अतिरिक्त प्रकाश तथा उष्णता को व्यक्त करती है, जल में स्वाद (रस) के गुण हैं तथा साथ ही अन्य गुण भी हैं, इसी प्रकार पृथ्वी में अन्य द्रव्यों के भी गुण हैं और अपना विशेष गुण है गन्ध। प्रत्येक पदार्थ में शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध के गुण हैं। जहां एक ओर प्रकृति के सूक्ष्म भूत तत्त्व हैं वे आकार जो सजातीय तथा निरन्तर रहनेवाले हैं तथा जिनकी रचनावृत्ति में कोई पारमाण्विकता नहीं है वहां दूसरी ओर स्थूल द्रव्य मिश्रित है यद्यपि उन्हें भी निरन्तर स्थायी तथा पारमाण्विक रचना से विहीन कहा गया है।³ स्थूल तत्त्व परिवर्तनों (परिणामों) के द्वारा भिन्न-भिन्न प्रकार की वस्तुओं को उत्पन्न करते हैं। प्रकृति निरन्तर अवस्था के परिवर्तन में से होकर गुजर रही है। परिवर्तन बाहर से भी आ सकते हैं। श्रृंखला में एक विश्वात्मक स्पन्दनरूप गति का वर्णन किया है।⁴ यह सब तत्त्व अचेतन हैं और स्वयं अपना विकास नहीं कर सकते। इन सबके अन्दर ईश्वर की अग्न्यामिता कल्पित है।⁵ यदि भिन्न-भिन्न तत्त्वों की क्रियाओं का कारण भिन्न-भिन्न वैदिक देवता कहे जाते हैं तो उससे कुछ अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि देवता भी ईश्वर ही के व्यापारी के प्रतीक रूप हैं।

पलम में सृष्टिरचना की व्यवस्था सर्वथा पिपरीत दिशा में होती है।⁶ अर्थात्,

1 छान्दोग्य उपनिषद्, 4 : 3, 1 ; बृहदारण्यक उपनिषद्, 1 : 5, 22।

2 प्रत्येक स्थूल पदार्थ में सब पांच सूक्ष्म तत्त्व पाए जाते हैं, यद्यपि भिन्न-भिन्न अनुपातों में। पांचो सूक्ष्म तत्त्वों को जगत् के स्थूल द्रव्यों में संयुक्त करने की पचीकरण कहते हैं। श्रृंखला में पचीकरण या उन्मेष नहीं करते जो चरितार्थ वेदान्त में आकर अधिक सहजपूर्ण हो गया है। देखें, 'वेदान्तसार'। वे विवर्तकरण के विचार को मानता है, अर्थात् तीव्र तत्त्वों का संयुक्त-रूप। यही मत वाचस्पति का भी है।

3 अद्वैत वेदान्त में अणु प्रकृति का अन्विम आधिमान्य तथा अणुत्व पटक नहीं है। विन्तु यह प्रकृति का वह सपुन्यत पण्डित्य (पाता) है जिसकी कल्पना रूप कर सकते हैं।

4 सर्वलोकपरिणामनम्।

5 परमेश्वर पर देव तन्मात्राजगत्प्रकृतिकालोर्ध्वध्वान् स त्वं त्वं विचारं कृत्वा (आनन्दब्रह्म, 2 : 3, 13)। सामान्य का मत है कि ईश्वर का सकल प्रत्येक परिवर्तन के समय आवश्यक नहीं है। यह सब एक ही बार आकाश के उत्पन्न होने से पूर्व रहता है।

6 देखें, आनन्दब्रह्म, 2. 3, 14; धृतिमान् करे, धृतिमान् : "इत प्रकार का मत सम्भवतः अधिक विज्ञान की जिज्ञा की वैज्ञानिक प्रेरणा के ऊपर तथा तत्त्वों के विषय के विषय पर भी कुछ प्रकाश डाल सके, जिसके विषय में हमें और कुछ जान नहीं है। इस प्रकार का वर्णन कि जोत पदार्थ

प्रलयावस्था में पृथ्वी पुनः जल में परिणत हो जाती है, जल अग्नि में, अग्नि वायु में तथा वायु आकाश में और आकाश पुनः ईश्वर के रूप में परिणत हो जाता है।

मानसिक इन्द्रियो जैसे मन (अन्तःकरण) आदि की कल्पना शकर ने भौतिक तत्त्वों के स्वभाव के सदृश ही की है। मानव देह का संगठन अन्य वस्तुओं के समान पृथ्वी, जल तथा अग्नि इन तीन तत्त्वों से मिलकर बना है।¹ मन अथवा अन्तःकरण, प्राण जयवा जीवनप्रद वायु तथा वाणी क्रमशः पृथ्वी, जल और अग्नि की अनुकूलता में हैं।² शकर इस विषय से अभिज्ञ है कि वे कभी-कभी भौतिक तत्त्वों से प्रकार में भिन्न माने जाते हैं तथा एक दूसरे के आगे और पीछे उत्पन्न होते हैं। हर हालत में वे तथा तत्त्व भी अपने आप में निर्जीव हैं और लक्ष्य के प्रति साधनमात्र के रूप में ही उत्पन्न होते हैं। इन्द्रियविहीन प्रकृति परार्थ है अर्थात् एक ऐसे प्रयोजन को सिद्ध करती है जो इससे परे है।³ इन्द्रियविहीन जगत् में स्वभाव की समानता है।⁴

जब हम ऐन्द्रिय प्रकृति की ओर आते हैं तो एक नया सिद्धान्त (नियम) हमारे सामने प्रस्तुत होता है, अर्थात् जीवन की ऐसी शक्ति जो कुछेक वस्तुओं में अन्तर्निहित है। यह वह शक्ति है जिसके द्वारा वे महत्तर पूर्णता को प्राप्त करने योग्य होती है और ऐसी शक्ति जो लक्ष्य को प्राप्त करा सकती है। एक पत्थर में जीवन नहीं है क्योंकि इसमें पूर्णताप्राप्ति के प्रति प्रवृत्ति नहीं है और न आन्तरिक भुकाव अथवा ऐसी शक्ति है जिससे यह अपने को एक खम्भे या मूर्ति के रूप में परिवर्तित कर सके। किन्तु एक पौधे में जीवन है। यदि अनुकूल अवस्थाओं में उसे रखा जाए तो उसमें बढ़ने की शक्ति है तथा पत्ती, मजरी, फूल और फल उत्पन्न करने की भी शक्ति है। इसके अतिरिक्त पशु में पौधे की अपेक्षा अधिक पूर्णजीवन यतीत करने की योग्यता है। वह देखता है, सुनता है, अनुभव करता है, और कुछ-कुछ यह भी जानता है कि वह क्या कर रहा है। वह अनुकूल अवस्थाओं में फलता-फूलता हो इतना ही नहीं, वरन् वह अनुकूल अवस्थाओं को बढ़ने के लिए बाहर भी जाता है। वह एक उद्देश्य को लेकर गति भी करता है किन्तु पौधा गति नहीं करता। मनुष्यरूप प्राणी एक और ऊँचा जीवन व्यतीत करता है। वह, जिसे शकर व्युत्पन्नचित्त के नाम से कहते हैं, उसमें चिन्तन की शक्ति, बोध-शक्ति तथा सकल्प शक्ति है। उसमें पौधे की-सी बढ़ने की शक्ति है, पशु जैसी गति करने तथा इन्द्रियो द्वारा ज्ञान करने की शक्ति है तथा इससे बढ़कर आवरण के पीछे भी देखने की शक्ति है, नित्य तथा अनित्य में भेद करने, तथा पुण्य पाप में पहचान करने की शक्ति है। ऐसे मनुष्य जो अपनी महत्त्वाकांक्षाओं को सिद्ध कर लेते हैं, देवता है। इस प्रकार ऐन्द्रिय प्रकृति के अन्दर हमें प्राणियों के चार विभाग मिलते हैं, देवता, मनुष्य, पशु तथा पौधे।⁵ उपनिषदों की भावना में ही शकर स्वीकार करते हैं कि पौधे भोग-

जल में घुल जाते हैं एवं जल उष्णता पाकर वाष्प के रूप में परिणत हो जाता है और यह कि अग्नि की लपटें वायु के अन्दर विलीन हो जाती हैं और वायु ऊँचाई के अनुसार अधिकाधिक रूप में सूदम होता हुआ रित्त आकाश देश में विलीन हो जाता है हमें जगत् की रूपिक प्रलय प्रक्रिया का मार्ग-दर्शन करा सकें और इसके विपरीत जगत् से जगत् की उत्पत्ति का भी निश्चयन करा सकें, यह सम्भव है।"

द्वयसूत्र सिस्टम आफ दि वेदान्त, अग्रजी अनुवाद पृष्ठ 237)।

- 1 छान्दाग्य उपनिषद्, 6 2 2 3।
- 2 शाकरभाष्य, 2 4 20, 3 1, 2।
- 3 भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, 13 22।
- 4 शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 8।
- 5 शाकरभाष्य, 3 1, 24।

योनि हैं और उनके अन्दर जीवात्मा भी है¹ जो उन पौधों में अपने पूर्वजन्म के दुष्ट कर्मों के कारण गए हैं। यद्यपि वे सुख-दुःख का पूरा ज्ञान रखने के योग्य नहीं हैं तो भी वे पूर्वजन्म के कर्मों का प्रायश्चित्त करते कहे जाते हैं, क्योंकि अंकर ने साधारणतः शरीर-धारी जीवात्माओं के तीन विभाग किए हैं, अर्थात् देवता जो अनन्त सुखोपभोग की अवस्था में हैं, दूसरे मनुष्य जिनके माग्य में सुख और दुःख दोनों का मिश्रण है, तथा तीसरे पशु जिनके भाग्य में अनन्त दुःख है।² अपने शरीररूप में जीवात्माएं प्राणों तथा सूक्ष्म शरीरों के संग रहते हैं और जब तक उन्हें मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती ये शरीर उनके साथ लगे रहते हैं। जीवात्माओं का निकास ब्रह्म से उसी प्रकार का बताया जाता है जैसा कि अग्नि से स्फुलिंग (चिनगारिया) निकलते हैं। भेद केवल इतना है कि जीवात्मा तो फिर से ब्रह्म में समा जाते हैं किन्तु स्फुलिंग अग्नि में वापस नहीं लौटते।³

35. जीवात्मा

वेदान्त का लक्ष्य मानवीय आत्मा के विश्लेषण से एकमात्र निरपेक्ष परब्रह्म की वधार्यता की ओर ले जाना है। वेदान्त के धान्य में यह दो प्रकार का प्रयोग पाया जाता है।⁴ जीवात्मा के अन्दर स्मृतियों, साहचर्य सम्बन्धों, इच्छाओं, और अरुचियों तथा आदरा-तिशयो और प्रयोजन की संगठित व्यवस्था पाई जाती है। यद्यपि एक ही दृष्टि में हमारे लिए इस समस्त संगठित व्यवस्था को समझ लेना सम्भव नहीं हो सकता तो भी हमका सामान्य रचनाक्रम तथा प्रधान तत्त्व तो हमारे निरीक्षण के लिए खुला ही है। यह संगठित-व्यवस्था विज्ञानात्मा है जिसमें परिवर्तन सम्भव है किन्तु परमात्मा सब प्रकार के परिवर्तन से मुक्त है।⁵ तात्त्विक रूप में जीव को आत्मा के समान कहा गया है। वह तू है।⁶ "और इस प्रकार की आपत्ति में कि विरुद्ध गुण रखने वाली वस्तुएं एक नहीं हो सकती कोई बल नहीं है; क्योंकि गुणों की प्रतिकूलता को असत्य सिद्ध किया जा सकता है।"⁷ शंकर सावधानतापूर्वक उस आत्मा में जो समस्त अनुभव में उपलब्ध होती है तथा उस आत्मा में जो अन्तर्दृष्टि के द्वारा जाना गया एक निश्चित तथ्य है, एवं आध्यात्मिक विषयी 'मैं' तथा मनोवैज्ञानिक विषयी 'मुझको' में भेद करते हैं। अहमप्रत्यय का विषय विशुद्ध आत्मा नहीं है, जो साक्षी है, बरन् वह है जो क्रियाशील कर्ता तथा फलोपभोग करनेवाला जीवात्मा है, जिसमें विषयनिष्ठ गुणों का समावेश है ऐसी आत्मा विषय है। जब मनोविज्ञानवेत्ता आत्मा के विषय में कथन करते हैं तब वे इसे अन्तर्दृष्टि का विषय मानकर उक्त शब्द का व्यवहार करते हैं। जबकि आत्मा

1 शांकरभाष्य, 3 : 1, 24।

2 शांकरभाष्य, 2 : 1, 34।

3 मुण्डकोपनिषद्, 2 : 1, 11 ; कौपीतकी, 3 : 3, 4, 20 ; बृहदारण्यक, 2 : 1, 20। देखें, शांकरभाष्य, 3 : 1, 20-21 ; ऐतरेय उपनिषद्, 3 : 3। और भी देखें, छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 2, 2।

4 शांकरभाष्य, 1 : 3, 25।

5 शांकरभाष्य, 1 : 3, 24। तुलना करें, कठोपनिषद्, 3 : 1 ; मुण्डक, 3 : 1, 1। श्वेताश्वतर उपनिषद्, 4 : 6, 7।

6 तुलना करें, इसके साथ 'बेक्से' ('सोसायटी आफ कैंडिड' के सदस्यगण) के प्रसिद्ध मिडान्त की, जिसके अनुसार प्रत्येक मनुष्य को अन्तरात्मा में एक आन्तरिक प्रकाश रहता है, एक ऐसी शक्ति, जिसके द्वारा सत्यतः सत्यता तथा सिद्धान्तों का निर्णय करना होता है।

7 शांकरभाष्य 4 : 1, 3।

विशुद्ध रूप में ज्ञान का सम्पादन करती है,¹ हमारी आत्मचेतना एक क्रियाशील चेतना है जो किसी उद्देश्य को प्राप्त करने का प्रयास करती है। क्रियाशीलता का भाव हममें से प्रत्येक के लिए हमारा निकटतम अनुभव है। यह लौकिक आत्मा सब क्रियाओं का कर्ता है।² यदि कर्तृत्व ही आत्मा का तात्त्विक रूप होता तो उससे कभी मुक्ति न मिल सकती, ठीक जैसे कि उष्णता आग से कभी अलग नहीं हो सकती और जब तक मनुष्य अपने को कर्तृत्व से मुक्ति नहीं कर लेता तब तक वह अपने उच्चतम लक्ष्य को प्राप्त करने में असफल ही रहता है, क्योंकि कर्तृत्व अनिवार्यरूप से दुःख है। “आत्मा का कर्तृत्व केवल ऐसे गुणों की उपाधियों के ही आश्रित है जो इसके साथ लगी हुई है किन्तु इनके अपने स्वरूप के ऊपर आश्रित नहीं है।”³ जीवात्मा तात्त्विक रूप में एक कर्ता है अन्यथा वैदिक विधि-विधान आदि सब निष्प्रयोजन हो जायेंगे। उपनिषदों में ऐसे अनेक वाक्य पाए जाते हैं जिनमें आत्मा को कर्ता बताया गया है।⁴ वस्तुतः कर्तृत्व विज्ञान अथवा बोध के उपाधि अथवा प्रतिबन्ध में रहता है। जीव विषयि-विषय, आत्मा तथा अनात्म, यथार्थता और प्रतीति (आभास) है। यह विषय के प्रतिबन्ध अथवा व्यक्तित्व से युक्त है।⁵ यह आत्मा अज्ञान के साहचर्य से युक्त है। इमर्सन की भाषा में “प्रत्येक मनुष्य ईश्वर है जो मूर्खता का अभिनय करता है।”⁶ अविद्या अथवा तात्त्विक ज्ञान लौकिक आत्मा के व्यक्तित्व का भाव उत्पन्न करता है और यह “घोखा देना तथा घोखा खाने के समान है।” जीवात्मा का विशेष लक्षण इसका सम्बन्ध बुद्धि अथवा बोधग्रहण के साथ है और यह तब बना रहता है जब तक कि ससार की अवस्था सत्यज्ञान के द्वारा समाप्त नहीं हो जाती।⁷ मृत्यु के पश्चात् भी आत्मा का बुद्धि के साथ सम्बन्ध बना रहता है। यह केवल मुक्ति प्राप्त होने पर ही टूट सकता है। सुषुप्ति की अवस्था तथा मृत्यु में यह सम्बन्ध सम्भाव्यता की अवस्था में गुप्त रहता है एवं जागने पर तथा पुनर्जन्म की अवस्थाओं में क्रमशः यह वास्तविक अवस्था में आ जाता है। यदि हम इसका गुप्त रूप

1 शाकरभाष्य, 2 • 3, 40।

2 शाकरभाष्य, 1 1, 4।

3 शाकरभाष्य, 2 3, 40। तस्माद् उपाधिधर्माध्यासेनैवात्मनः कर्तृत्वं न स्वाभाविकम्। और भी देखें, शाकरभाष्य काठ उपनिषद् पर, 3 4।

अद्वैत और साक्ष्य दोनों ही आत्मा अथवा पुरुष को कर्ता के कर्मों से निरुपगधिक मानते हैं। जिस समय यह व्यक्तित्व के प्रतिबन्धों से मुक्त समझी जाती है तो कर्ता है। इस प्रकार का सम्भ्रम अथवा अभेद वेदान्त के अनुसार अविद्याकृत है और साक्ष्य के अनुसार प्रकृति के कारण है।

4 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 • 3, 12, तैत्तिरीय, 3 • 5। और भी देखें, शाकरभाष्य, 2 3, 33।

5 शाकरभाष्य, 2 3, 40।

6 सुरेश्वर जीव की तुलना एक ऐसे राजकुमार के साथ करता है जिसे कोई गड़रिया उठा ले जाए और उसका लालन पालन ग्रामीण जनता ने मध्य हो। जिस समय उसे अपने राजकुलोत्पन्न होने का पता चलता है तो वह अपने गाय चराने के व्यवसाय की त्यागकर अपने राजसी स्वभाव को जान जाता है।

राजसूनुः स्मृतिप्राप्ती व्याघ्रभावो निवर्तते।

यथैवम् आत्मनोऽज्ञास्य तत्त्वमस्यादिवाक्यतः ॥ (सिद्धान्तनेषाग्रह)।

और भी देखें, शाकरभाष्य बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 1 20, बृहदारण्यक उपनिषद् पर सुरेश्वर का भाष्य, 2 1, 507-516।

7 शाकरभाष्य, 2 3, 20।

में निरन्तर घना रहना न मानें तो कारणकार्य का विधान भंग होता है क्योंकि बिना प्रस्तुत कारण के कोई वस्तु उत्पन्न नहीं हो सकती।¹

पनोर्देहिक संगठन में ऐन्द्रिक शरीर,² जो स्थूल तत्त्वों से बना है और जिसे मृत्यु के समय मनुष्य उतार फेंकता है, प्राण³ और सूक्ष्म शरीर,⁴ जो ऐसे तत्त्वों के सूक्ष्म अवयवों में बने हैं जो शरीर के बीज को बनाते हैं,⁵ ये सब सम्मिलित हैं। सूक्ष्म शरीर⁶ में 17 तत्त्व हैं अर्थात् पाच ज्ञानेन्द्रियां, पाच कर्मेन्द्रियां, पञ्च प्राण, मन और बुद्धि⁷। यह सूक्ष्म शरीर भौतिक होते हुए भी पारदर्शक भी है और इस प्रकार जब जीवात्मा भौतिक क्षेत्र को छोड़कर परलोक के लिए प्रस्थान करता है तो यह दिखाई नहीं देता। किन्तु सूक्ष्म शरीर और पञ्चप्राण मोक्षप्राप्तिपर्यन्त आत्मा के स्थायी अवयवों के रूप में बने रहते हैं। कर्माध्यक्ष रूप अवयव परिवर्तन होता रहता है और यही जीवात्मा के संस्र प्रत्येक नये जीवन में जाता है तथा एकदम ऐसे नये रूप का निर्माण करता है जो पूर्वजन्म में नहीं था।⁸ व्यक्तित्व का आधार आत्मा में अथवा उपाधि में भी नहीं है किन्तु नैतिक निर्णय में है और यह ज्ञान, विद्या, कर्मों तथा प्रज्ञा (अनुभव) का मिश्रण है।⁹ जीवधारक शक्तियाँ निरन्तर बनी रहती हैं, जैसे कि सूक्ष्म शरीर जो उन्हें अपने साथ में ले जाता है और तब तक रहती हैं जब तक कि संसार विद्यमान है और आत्मा के साथ लगी हुई जाती हैं, यहां तक कि यदि आत्मा एक पोथे में प्रवेश करे तब भी ये साथ रहती हैं, यद्यपि उस अवस्था में अन्तःकरण और इन्द्रियाँ स्वभावतः अपने को व्यक्त नहीं करती। चूंकि संसार अनादि है इसलिए आत्मा का अनादि काल से इन पञ्च प्राणों के घनपुञ्ज से सुसज्जित रहना अत्यन्त आवश्यक है। एक तीसरा कारण-शरीर भी कहीं-कहीं अनादि तथा अनिवर्धनीय अविद्या के समान निर्देश किया गया है। कारण-आत्मा एक अपेक्षाकृत स्थायी मानवीय आत्मा है जो एक के बाद दूसरे सब पुनर्जन्मों में कर्मविधान के निर्णय के अनुसार विद्यमान रहता है। मनोवैज्ञानिक संगठन का उक्त विवरण सर्वथा साध्य के विवरण के समान है, भेद केवल पाच जीवधारक शक्तियों के सम्यन्ध में है।

पाँचो ज्ञानेन्द्रियां, पाँचो कर्मेन्द्रियां और मन ये सब उत्पन्न होने वाले पदार्थ हैं,¹⁰

1. यह कहा गया है कि बुद्धि से युक्त आत्माएँ उस अवस्था में जब कि सम्बन्ध गुप्त रहता है, ईश्वर के अन्दर रहती हैं यद्यपि ऐसा भी कहा गया है कि मृत्यु के उपरान्त तथा सुषुप्ति अवस्था में जीवात्माएँ स्वयं ब्रह्म के अन्दर प्रवेश कर जाती हैं (छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 8 ; शांकरभाष्य, 2 : 3, 31)।

2. देह, स्थूल शरीर, अन्तर्मयकोष।

3. जीवन में इन्द्रियाँ दो प्रकार की हैं। एक वे जो चेतनावस्था की अर्थात् पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ (बुद्धीन्द्रियाँ), पाँच कर्मेन्द्रियाँ और मन, जो ज्ञान तथा कर्म दोनों का नियन्त्रण रखता है, तथा कंचतनावस्था की इन्द्रियाँ। मुख्य प्राण, जो जीवन का प्रधान आधार-प्रवास है, पाँच चिन्तन-चिन्तन प्राणों में विभक्त है, जो शक्ति-प्रवास की विद्या तथा पोषण आदि चिन्तन-चिन्तन व्यापारों में सहायक होते हैं। इसका आधार मौजित होने पर भी यह वदुष्य है। शांकरभाष्य, 1 : 4, 13)।

4. सूक्ष्म शरीर, लिङ्ग शरीर, भूतार्थधर।

5. देहर्वाचानि भूतसूत्रमानि।

6. यह शब्द के लिङ्ग शरीर से अनुवृत्त रखता है।

7. कर्तृत्वशरीरानुवृत्तिविनिर्णयको मनोमयाविपञ्चकोषविनिर्णयः।

8. इनके अवयवों का निर्धारण शान्तिक कारणकार्य भाव के द्वारा किया जाता है। देखो, शांकरभाष्य, ब्रह्मसूत्र उपनिषद्, 1, 4, 17।

9. शांकरभाष्य, 2 : 4, 8-12, 'ह्युत्पन्नं श्रुतं काक दि वेदान्ते,' पृष्ठ, 325-6।

10. देखो, ब्रह्मसूत्र उपनिषद्, 4 : 4, 2।

10. शांकरभाष्य, 2 : 4, 1-6।

एव सूक्ष्म अथवा अणु तथा सीमित (परिच्छिन्न) हैं। वे अणु के आकार के (परमाणुतुल्य) नहीं हैं क्योंकि उस अवस्था में उनका समस्त देह में व्याप्त रहना कठिनाता से सम्भवे आ सकेगा। उन्हें सूक्ष्म माना गया है क्योंकि यदि वे स्थूल होते तो मृत्यु के समय निकलते हुए दिखाई दे सकते। वे आकार में परिमित हैं, अपरिमित नहीं, क्योंकि यदि अनन्त रहित होते तो उनका निकलना, गति करना अथवा वापिस लौटना सम्भव न हो सकता। इस समस्त विवरण में शंकर की दृष्टि इन्द्रियों के व्यापारों की ओर है किन्तु उनके भौतिक प्रतिरूपों की ओर नहीं है। इन्द्रिया सर्वव्यापी नहीं हैं किन्तु समस्त देह के विस्तार क्षेत्र में उनकी पहुँच अवश्य है जिसके अन्दर वे व्यापार करती हैं।¹ अनेकों इन्द्रिया मदा की भाँति भिन्न-भिन्न तत्त्वों से बनी हैं² और कहा जाता है कि वही देवता जो तत्त्वों का नियन्त्रण करते हैं इन इन्द्रियों का भी नियन्त्रण करते हैं। मुख्य प्राण जीवन को धारण करने वाला तथा उसमें जीवन डालने वाला तत्त्व है। यहाँ तक कि मनोवैज्ञानिक यन्त्र-पुञ्ज भी इसके आश्रित है। इन्द्रियों को भी मुख्य प्राण से ही सहारा मिलता है और इस प्रकार उन्हें भी प्राण कहा गया है।³ उपाधियों के द्वारा आवृत आत्मा जीव है, जो कर्त्ता भी है और फलों का उपभोग करने वाला भी है। किन्तु सर्वोच्च आत्मा उक्त दोनों अवस्थाओं से मुक्त है।⁴

जीव शरीर तथा इन्द्रियों के ऊपर शासन करता है और कर्मों के फलों से भी उसीका सम्बन्ध है। चूँकि इसका सार तत्त्व आत्मा है इसे विमु अथवा व्यापक कहा गया है, अणु अर्थात् परमाणु के आकार का नहीं। यदि यह अणु होता तो शरीर के सब भागों से आने वाले संवेदनों का यह अनुभव न कर सकता।⁵

वे लोग जिनका मत है कि आत्मा अणु है तर्क करते हैं कि अनन्त आत्मा गति नहीं कर सकती जबकि वह एक शरीर को छोड़कर दूसरे शरीर में जाती हुई देखी जाती है। शंकर के अनुसार यह वाक्य आत्मा के सम्बन्ध में नहीं है किन्तु उसके प्रतिबन्धों के विषय में है⁶ इस प्रकार की आपत्ति का कि यदि आत्मा को अणु माना जाए तो यह शरीर में केवल एक ही स्थान पर रहेगा और इस प्रकार सारे शरीर में व्यापक न हो सकेगा, इस दृष्टान्त से निराकरण किया गया है कि जिस प्रकार चन्दन की लकड़ी का एक टुकड़ा सारे शरीर में नवीन चेतना उत्पन्न कर देता है यद्यपि उसका स्पर्श शरीर के केवल एक ही स्थान पर होता है इसी

1 2 4 8, 13।

2 शांकरभाष्य, 2 4 14-16, बृहदारण्यक उपनिषद्, 1 3, 11, 3 2, 13, ऐतरेय उपनिषद् 1 2, 4।

3 2 4 16।

4 परमब्रह्म अपहृतपाम्पत्वादिघर्मक तदेव जीवस्य पारमार्थिक स्वरूपम्—इतरद् उपाधि-कल्पितम् शांकरभाष्य, 1 3 19। जेटी का भी मत इसी प्रकार का है, जिसे वह ग्लोफस के समुद्र की तह में डूबकी लगाने के अदभुत दृष्टान्त के द्वारा समझाता है। यदि हम उसे वहाँ देखें तो हम उसे पहचान नहीं सकते क्योंकि उसका शरीर समुद्र की कोई सीप, मछली तथा अन्य वस्तुओं द्वारा इतनी अधिक मात्रा में ढक जाता है कि पहचाना नहीं जा सकता। इसी प्रकार प्रत्येक जीवात्मा विकृत रूप है और जब तक हमें ससारस्थी समुद्र से निकालकर इसके ऊपर जमगए घाई सीप तथा तलछट आदि भलों को हटाकर शुद्ध नहीं करेंगे तब तक हम इसके सत्यस्वरूप को नहीं पहचान सकते।

5 शांकरभाष्य, 2 3 29।

6 यही।

प्रकार आत्मा समस्त शरीर की संवेदना का ग्रहण स्पर्शेन्द्रिय द्वारा कर सकती है क्योंकि स्पर्शेन्द्रिय तो सारे शरीर के ऊपर फैली हुई है। शंकर इस मुभाव का खण्डन यह कहते हुए करते हैं कि काटा भी जिसके ऊपर कोई व्यक्ति चलता है सारे शरीर की संवेदन शक्ति के साथ सम्बद्ध है यद्यपि दुःख केवल पैर की तली में ही अनुभव होता है सारे शरीर में नहीं होता। अणु के विचार के समर्थकों का मुभाव है कि अणुरूप आत्मा अपने गुण अर्थात् चैतन्य के कारण सारे शरीर में व्याप्त रहती है ठीक जिस प्रकार एक दीपक का प्रकाश एक स्थान पर ही रहे जाने पर भी वहाँ से सारे कमरे में फैल जाता है। शंकर का कहना है कि गुण द्रव्य के परे नहीं जा सकता। दीपक की ज्वाला तथा इसका प्रकाश परस्पर द्रव्य तथा गुण के रूप में सम्बद्ध नहीं हैं। दोनों ही अग्निमय द्रव्य हैं; केवल ज्वाला में अल्पव्यय अधिक एक-दूसरे के निकट है किन्तु प्रकाश में वे अधिक विस्तृत रूप में पृथक्-पृथक् हैं। यदि चैतन्य का गुण अथवा आत्मा सारे शरीर में व्याप्त होता है तो आत्मा अणु नहीं हो सकता। उपनिषदों के ऐसे वाक्यों का लक्ष्य जो आत्मा को अणु बताते हैं,¹ आत्मा नहीं है किन्तु बाँध शक्ति तथा मन के गुणों के मूल केन्द्र बिन्दु हैं। उनका आशय आत्मा की सूक्ष्मता को दिखाना है, जो प्रत्यक्ष ज्ञान में नहीं आती।² यह मानी हुई बात है कि लौकिक आत्मा जो मन आदि से जकड़ी हुई है अनन्त नहीं है किन्तु सर्वोपरि मयार्थसत्ता अनन्त है।³ यदि इसे अणु कहा गया है तो इसलिए क्योंकि लौकिक दृष्टि में यह बुद्धि की सहचारी है।⁴ आत्मा के हृदय के अन्दर निवास स्थान सम्बन्धी सब कथन इस कारण से हैं क्योंकि बुद्धि का स्थान उसमें बताया गया है। इसके अतिरिक्त, जो सर्वत्र है निश्चित रूप से एक स्थान में भी है, यद्यपि इसके विपरीत जो एक स्थान पर है वह सर्वत्र हो ऐसा नहीं है।⁵ इस विधि से शंकर उपनिषदों के ऐसे समस्त वाक्यों की व्याख्या करते हैं जो आत्मा के देश-सम्बन्धी प्रतिबन्ध का वर्णन करते हैं।⁶ धार्मिक दायित्व के समस्त जीवन का आधार लौकिक आत्मा की आपेक्षिक पर्यायता के ऊपर है। क्रियात्मक अनुभव का समूचा क्षेत्र अपनी पुण्य व पाप की योजना समेत, एक पवित्र विधान का आधार, अपने विधि निषेधों सहित स्वर्ग में सुख तथा नरक में दुःख की भावी आशाओं सहित ये सब देह, इन्द्रियों तथा उसके साथ संलग्न अवस्थाओं और आत्मा के सादात्म्य की कल्पना कर लेते हैं। किन्तु जीवन की समस्त शृंखलाओं में यह आत्मा नहीं है अपितु उसकी छाया-मात्र है जो शोक करती है तथा असन्तोष प्रकट करती है एवं इस जगत् के रंग-मंच के ऊपर अपने कथानक (वस्तु विषय) का अभिनय करती है। आत्मा जब तक उपाधियों से मुक्त नहीं होती तभी तक सुख, दुःख तथा वैयक्तिक चैतन्य के अधीन रहती है।⁷

1. मृणालोपनिषद्, 3 : 19; श्वेताश्वतर उपनिषद्, 5 : 8-9।

2. शांकरभाष्य, 2 : 3, 29।

3. देखें, शांकरभाष्य, 2 : 3, 19-32।

4. 2 : 3, 29।

5. शांकरभाष्य, 2 : 1, 7; 2 : 3, 49।

6. देखें, शांकरभाष्य, 1 : 3, 14-18, 1 : 2, 11-12।

7. विशेषविज्ञान।

शकर आत्मा की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं का वर्णन करते हैं। जाग्रत अवस्था में कुल ज्ञान सम्पादन करने वाली यन्त्र-योजना कार्य करती रहती है और हम पदार्थों का ज्ञान मन तथा इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त करते हैं। स्वप्नावस्था में सब इन्द्रिया विश्राम करती है और केवल मन ही क्रियाशील रहता है। जाग्रतावस्था में जो प्रभाव इन्द्रियों के ऊपर रह जाते हैं उन्हींके द्वारा यह पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करता है। स्वप्न देखने वाला आत्मा परम आत्मा नहीं है किन्तु यह अधीन वस्तुओं से प्रतिबन्धयुक्त आत्मा है। यही कारण है कि हम स्वप्नावस्था में अपनी इच्छा के अनुसार किसी वस्तु का निर्माण नहीं कर सकते। यदि हम ऐसा कर सकते तो किसी को भी बुरा स्वप्न नहीं आता।¹ सुषुप्ति अवस्था में मन तथा इन्द्रिया निश्चेष्ट रहती हैं एव आत्मा एक प्रकार से अपने-आप में विलीन रहकर अपने यथार्थस्वरूप को प्राप्त कर लेती है। शकर का तर्क है कि चूँकि कर्म निरन्तर रहता है इसलिए आत्मा का अस्तित्व भी निरन्तर रहता है। फिर उसकी स्मृति भी होती है। आत्मानुसरण की चेतनता सिद्ध करती है कि जो आत्मा सोई थी वही जागी है। श्रुति इसका समर्थन करती है और यदि सुषुप्ति से आत्मा के नैरन्तर्य में अन्तर आता तो श्रुति वाक्य निरर्थक हो जाता। यदि कोई व्यक्ति सोने से पूर्व 'क' हो और उठने पर 'ख' हो तो कर्मों की निरन्तरता नहीं बन सकती। यहाँ तक कि मुक्तात्मा भी जाग जा सकते। इसलिए यह स्पष्ट है कि सुषुप्ति अवस्था में भी मृत्यु के समान व्यक्तित्व का मूल केन्द्र बिन्दु बना रहता है। इसके विरोध में कुछेक स्वच्छन्द कथनों के रहते हुए भी यह माना गया है कि सुषुप्ति अवस्था में भी वह उपाधि जो जीव के साथ सत्ता में प्रतिबन्ध के रूप में रहती है गुप्त रूप में विद्यमान रहती है। यदि सुषुप्ति अवस्था में, जैसे कि मोक्ष की अवस्था में, विशेष बोध का सर्वथा अभाव रहता है तो किस प्रकार और किसमें सोया हुआ मनुष्य अविद्या के बीज को स्थिर रखता है जिसके कारण जागना होता है? सुषुप्ति अवस्था में सम्पन्न ब्रह्म के साथ अस्थायी संयोग तथा मोक्ष अवस्था के स्थायी संयोग में शकर भेद करते हैं। "सुषुप्ति की अवस्था में सीमित करने वाली उपाधि विद्यमान रहती है जिससे कि जब यह फिर अस्तित्व के रूप में आती है तो जीव भी अस्तित्व के रूप में आ जाता है।"² मोक्ष की अवस्था में अविद्या के सब बीज भस्म हो जाते हैं।³

मूर्छा की अवस्था को एक पृथक् स्थान दिया गया है क्योंकि यह जाग्रतावस्था से भिन्न है। इस अवस्था में इन्द्रिया पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं करती। विषयरूप जगत् के प्रति यह उपेक्षा भाव अन्य पदार्थों पर एकाग्रतापूर्वक ध्यान देने का परिणाम नहीं है। यह स्वप्न की अवस्था से भिन्न यों है कि इसमें चेतना साथ नहीं रहती, मृत्यु से भिन्न इसलिए है कि शरीर में जीवन रहता है, तथा सुषुप्ति से भिन्न इसलिए है कि शरीर के अन्दर वेदनी रहती है। मूर्छित मनुष्य को इतनी आसानी के साथ नहीं जगाया जा सकता जैसे कि सोते हुए मनुष्य को जगाया जा सकता है। मूर्छा की अवस्था को सुषुप्ति तथा मृत्यु की मध्यवर्ती अवस्था कहा गया है। "इसका मध्यवर्त मृत्यु से इसलिए है, क्योंकि यह मृत्यु का द्वार है। यदि आत्मा का कोई अपुरस्कृत कर्म शेष रहता है तो बाणी की शक्ति

1 भास्करभाष्य, 3 2, 6।

2 भास्करभाष्य, 3 2, 9।

3 देवें, गीटपाद की फारिवा पर भास्करभाष्य 3 14।

तथा मन सूक्ष्म मनुष्य में छोट आते हैं। यदि कुछ कर्म शेष नहीं रहते तब श्वात और उष्णता भी छोड़ जाते हैं।¹

तात्त्विक रूप में प्रत्येक मनुष्य सर्वोपरि यथार्थसत्ता है एवं अपरिवर्तनशील और अपरिवर्तित तथा सण्डरहित है और वो भी हम आत्मा की उत्पत्ति तथा विकास की चर्चा करते हैं। क्योंकि जब आश्रित वस्तुएं उत्पन्न होती अथवा विनश्यत होती हैं कहा गया है कि शब्दात् तत्त्वान् नृणां यन्मयं विधीयते।² प्रतिबन्ध करनेवाली आश्रित प्रदान करती हैं।³ उन्हींसे देह

की अवधि का भी निर्णय होता है आदि-आदि।⁴ इन्हीं आश्रित वस्तुओं के भेद से आत्माओं में भी भेद है, और इसलिये न तो कर्मों में और न कर्मफलों में ही परस्पर मिश्रण होने पाता है।⁵ यहां तक कि यदि जीवात्मा को आभास अथवा प्रतिबिम्ब रूप भी मान लिया जाए जैसे कि जन के अन्दर सूर्य का प्रतिबिम्ब पड़ता है, तो भी आत्माओं के व्यक्तित्व में कोई अन्तर नहीं पड़ता।⁶

36. साक्षी और जीव

प्रत्येक जीवात्मा के अन्दर धीवग्राहक, भावकतापूर्ण तथा इच्छाशक्ति-सम्बन्धी अनुभूति के अतिरिक्त भी एक साक्षीरूप आत्मा विद्यमान है। शाश्वत चैतन्य को साक्षी कहा जाता है जब कि अन्तःकरण इसके नियामक रूप में सहायक का कार्य करता है, और उन्नत सहायक के द्वारा यह प्रमेय विषयों को प्रकाशित करता है। इस सहायक को उपस्थिति परम चैतन्य को साक्षी रूप आत्मा में परिणमन करने के लिए पर्याप्त है। यद्यपि यह साक्षीभूत चैतन्य प्रमेय वस्तुओं की अनुभूति के साथ से ही उत्पन्न होता है अनुभूति इसका कारण नहीं है किन्तु यह अनुभूति को पूर्व कल्पना कर लेता है। जब आंतरिक अवयव मनुष्य के अन्दर प्रविष्ट होता है और उसका इन्द्रिय-सम्बन्धी एक घटक अवयव बन जाता है तो उसे हम जीव कहते हैं।

साक्षीरूप आत्मा तथा जीव में परस्पर क्या सम्बन्ध है? अर्वाचीन अद्वैत विषयक पुस्तकों में इसकी परिणामा विविध रूप से की गई है। विचारण्य के मत में साक्षीरूप आत्मा निर्विकार चैतन्य है और यह स्थूल तथा सूक्ष्म पदार्थों की प्रतीति का अधिष्ठान है, उनके कार्यों का निरीक्षण करता है किन्तु किसी प्रकार भी उनसे प्रभावित नहीं होता।⁷ जब फलोपयोग करने वाले जीव का

1. शांकरभाष्य, 3 : 2, 10।

2. शांकरभाष्य 2 : 3, 17।

3. शांकरभाष्य, 3 : 2, 9।

4. सुरेशचरित वात्तिक, पृष्ठ 110-113।

5. शांकरभाष्य, 2 : 3, 49।

6. "जिहा प्रकार सूर्य की एक प्रतिबिम्बित प्रतिफल में जब कम्पन होता है तो उसी कारण से दूसरे प्रतिबिम्बरूप प्रतिफल में भी कम्पन नहीं होने अपितु इसी प्रकार जब एक आत्मा का कर्मों तथा कर्मफलों के साथ सम्बन्ध होता है तो दूसरी आत्मा उसी कारण से उसके समान सम्बद्ध नहीं होती। इसलिए कर्मों तथा कर्मफलों में परस्पर मिश्रण नहीं होने पाता।" (शांकरभाष्य, 2 : 3, 50)।

7. पंचरशी, 3। धिद्वान्तवैश (अध्याय 1) में विचारण्य के मत का प्रतिपादन इस प्रकार किया गया है। "देहस्याधिष्ठानभूत कूटस्थचैतन्यं स्वभावदेहकस्य देहद्वयस्य साक्षादधिष्ठानानि-विचारसाक्षात्प्राप्त्यन्ते।"

कार्य समाप्त हो जाता है तब दोनों देहों का प्रकाशन इसी साक्षी रूप आत्मा के कारण होता है। यह साक्षीरूप आत्मा दोनों प्रकार की देहों से प्रत्यक्षरूप में उनके सहचारिरूप से कुछ समय भी अभिन्न होती है जबकि फलोपभोक्ता आत्मा कार्य करना बन्द कर देती है। साक्षीरूप आत्मा की निरन्तर उपस्थिति, वह रूप आत्मा से भिन्न किसी अन्य के सम्बन्ध में जो मानसिक विचार है उनकी श्रृंखला में, द्रष्टा के व्यक्तित्व को स्थिर रखने में सहायक होती है। विद्यारण्य का मत इस विषय में स्पष्ट है कि साक्षीरूप आत्मा को जीव के समान न समझना चाहिए, क्योंकि जीव जीवन तथा इसके व्यापारों में भाग लेता है। उपनिषद् इसे गुणों से रहित केवल साक्षीमात्र तथा निरीक्षक प्रतिपादन करती है और यह फलों का उपभोक्ता नहीं है।¹ एक अन्य स्थान पर विद्यारण्य इसकी तुलना एक ऐसे दीपक के साथ करता है जो रगमच पर रखा जाने पर नाटक के सूत्रधार, नाटक की नायिका तथा दर्शकों सबको एक समान प्रकाशित करता है और इन सबकी अनुपस्थिति में भी स्वयं प्रकाशित होता है।² उक्त दृष्टान्त निर्देश करता है कि साक्षीरूप आत्मा एक समान जीव (लौकिक अहं), अन्तःकरण तथा प्रमेय पदार्थों को प्रकाशित करता है तथा सुषुप्ति अवस्था में जब ये सब अनुपस्थित रहते हैं तब अपने-आप भी प्रकाशित रहता है।³ निष्क्रियता साक्षी आत्मा को विशुद्ध ब्रह्म के नाम से कहा गया है, जो प्राणिमात्र का सार्वभौम तथा व्यापक आत्मा है, और जो प्रत्येक जीवात्मा का अधिष्ठान होने के कारण जीवों के अनेक होने से अनेक रूप प्रतीत होती है। साक्षी रूप आत्मा और सोपाधिक ब्रह्म, अर्थात् ईश्वर, एक ही नहीं हैं, क्योंकि इसे निरपेक्ष परम तथा निर्गुण कहा गया है, और न साक्षी रूप आत्मा तथा जीव ही एक हैं, क्योंकि जीव कर्ता तथा कर्मों और उनके फलों का भोक्ता है।⁴ पञ्चदशी तथा तत्त्व प्रदीपिका में प्रकट किए गए मत को शकर का समर्थन प्राप्त है।

कौमुदी का कथन है कि साक्षीरूप आत्मा ईश्वर का एक विशेष रूप है। इस पुस्तक का लेखक अपना आधार श्वेताश्वतर उपनिषद् के उस वाक्य को मानता है जो ईश्वर को साक्षी कहता है। वह ईश्वर जीव की क्रियाशीलता तथा कार्य से विरत होने से अभिन्न होते हुए भी किसी प्रकार भी उनसे विचलित नहीं होता।⁵ वह जीव के अन्दर व्यापार करता है, उसकी अविद्या को तथा उससे सम्बद्ध अन्य सबको प्रकाशित करता है। जब सब क्रियाएँ रोक दी जाती हैं, जैसे कि सुषुप्ति अवस्था में, तब उसे प्रज्ञा के नाम से पुकारा जाता है।⁶ तत्त्व-शुद्धि का लेखक इस विचार से सहमत है। 'ईश्वर साक्षी है' यह प्रथम विचार को व्यक्त करने का धार्मिक अथवा लौकिक प्रकार है। हमें शकर के

1 तुलना करें "साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च" (श्वेताश्वतर उपनिषद्)।

2 नृत्यशालास्थितो दीपः प्रभुः सम्बन्धश्च नतकीमः।

दीपयेदविशेषणं तदभावेऽपि दीप्यते ॥ (पञ्चदशी, 10-11)।

3 वही, 10-12।

4 तत्त्वप्रदीपिकाप्रमाणं मायाभावस्थिते सगुणे परमेश्वरे 'केवलो निर्गुण' इति विशेषणानुपपत्तयः नूनं विशुद्ध ब्रह्म, जीवाद् भेदेन साक्षीति प्रतिपाद्यत इत्युदितम्। (सिद्धान्तलेश, 1)।

5 परमेश्वरस्यैव रूपभेदा कश्चित् जीवप्रवृत्तिवित्योरनुमन्ता स्वयमुदासीन साक्षी नाम, (सिद्धान्तलेश, 1)।

6 दर्पण, वैदेषिकसूत्र, 1-3-42।

लेखों में इसका समर्थन मिलता है। उपनिषद् के इस प्रतिष्ठ वाक्य पर¹ टीका करते हुए जिसमें दो पक्षियों को एक ही वृक्ष पर बैठे हुए बताया गया है, संकर कहते हैं : "इन दोनों में से जो इस प्रकार वृक्ष पर बैठे हुए हैं, एक जो क्षेत्रज्ञ है और सूक्ष्म-शरीर धारण करता है, अज्ञान के कारण कर्मों के फलों को जो मुख तथा दुःख रूप में प्रकट होते हैं खाता है (अर्थात् उनका उपभोग करता है), जो नाना प्रकार की स्थितियों में स्वादु है। दूसरा जो नित्य प्रभु है, निर्मल तथा बुद्धि सम्पन्न और अपने स्वरूप में स्वतन्त्र है, सर्वज्ञ है तथा सत्त्वगुण से सम्पन्न है, वह नहीं खाता (अर्थात् कर्मफल नहीं भोगता); क्योंकि वह भोक्ता तथा भोग्य दोनों का संचालक है।" उसका केवल साक्षी होना ही संचालन के समान है, जैसा कि किसी राजा द्वारा होता है।"²

कुछेक अर्थों या कहना है कि अविद्यारूप उपाधि से मुक्त जीव ही साक्षी-रूप आत्मा है क्योंकि वस्तुतः निरीक्षक है किन्तु कर्ता नहीं है। केवल उसी अवस्था में जब कि वह अन्तःकरण के साथ अपना तादात्म्य-सम्बन्ध मान लेता है वह कर्ता तथा भोक्ता बनता है।³ इस प्रकार जीव के दो पहलू हैं, एक यथार्थ तथा दूसरा अयथार्थ, अर्थात् साक्षी निष्क्रिय रहते हुए केवल दर्शकरूप का तथा दूसरा अभिमानी रूप कर्ता तथा भोक्ता का। उक्त प्रकार के मत में यह आपत्ति उठाई जाती है कि यदि सर्वत्र व्याप्त अविद्या को साक्षीरूप जीव की उपाधि माना जाए तो इस साक्षीरूप जीव की केवल अपने ही मन को नहीं अपितु अन्य समस्त प्राणियों के मनों को प्रकाशित करने योग्य होना चाहिए। किन्तु अनुभव से इसकी पुष्टि नहीं होती। इस प्रकार जीव ही अन्तःकरण की उपाधिसमेत साक्षीरूप आत्मा है और यह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में भिन्न-भिन्न है। सुषुप्ति में समझा जाता है कि यह सूक्ष्मरूप में रहता है और इस प्रकार तीनों अवस्थाओं में यह विद्यमान रहता है। लौकिक 'अह' तथा साक्षीरूप आत्मा में भेद यह है कि जहां अन्तःकरण लौकिक 'अह' का गुण है यह साक्षीरूप आत्मा की उपाधि है जो उसमें प्रतिबन्ध लगाती है।⁴ वेदान्त परिभाषा का यह मत है तथा अन्य मतों के साथ इसका विरोध भी नहीं है क्योंकि इसका निर्देश है कि परम निर-पेक्ष चैतन्य जब यह किसी व्यक्ति विशेष विषयी के अन्दर कार्य करता है तो साक्षी कहलाता है। नित्य चैतन्य अथवा आत्मा को जीव साक्षी की संज्ञा दी गई है उस अवस्था में जब कि यह मनुष्य के शरीररूपी यन्त्र के अन्दर कार्य करता है तथा जब यह विश्व के अन्दर व्यापार कार्य करता है तब इसे ईश्वर साक्षी कहते हैं। दोनों अवस्थाओं में उपाधि भेद ही दो भिन्न-भिन्न संज्ञाओं का कारण है। प्रथम प्रकार के साक्षी में अन्तःकरण तथा शरीर इत्यादि उपाधियाँ हैं और दूसरे प्रकार के साक्षी अर्थात् ईश्वर के विषय में सत् रूप समग्र जगत् उपाधि है। ईश्वर जगत् की आत्मा है जबकि जीव मनुष्य की आत्मा है।

1. मुण्डकोपनिषद् 3 : 1, 1।

2. पश्यत्येव केवल दर्शनमात्रेण हि तस्य प्रेरितृत्वम् राजवत्। (शांकरभाष्य, मुण्डकोप-निषद्, 3 : 1, 1)।

3. केचिद्वि अविद्योपाधिको जीव एव साक्षाद् द्रष्टृत्वात् साक्षी ; जीवस्यान्तःकरणतादात्म्या-पत्त्या वस्तुत्वाधारोपमावत्त्वेऽपि स्वयमुदासीनत्वात् (सिद्धान्तनेश, 1)।

4. अन्तःकरणोपघातेन जीवः साक्षी...अन्तःकरणविशिष्टः प्रमाता, (सिद्धान्तनेश, 1)।

37. आत्मा और जीव

हम जीवगत 'अह' का मारवत्ता अथवा मरलता के रूप में कोई विशेष लक्षण निर्धारित नहीं कर सकते। वह एक लाक्षणिक इकाई नहीं है किन्तु एक अत्यन्त जटिल रचना है। यह विशिष्ट व्यक्तिगत केन्द्र की चेतनामय अनुभूतियों की एक सुव्यवस्थित सयुक्त इकाई है जिसका अपने-आप में निर्वारण प्रारम्भ में ही शारीरिक संघटन तथा अन्य अवस्थाओं के द्वारा होता है। शरीर और इन्द्रिया आदि इसकी अनुभूति के अन्दर प्रविष्ट होकर इसमें एक प्रकार की एकरता तथा निरन्तरता का संचार करते हैं। शरीररूपी यन्त्र के साथ सम्बद्ध चैतन्य विशुद्ध गीमित है जिसमें चैतन्य की विषयवस्तु के भाग के रूप में शारीरिक अवस्थाएँ सम्मिलित हैं। जिन प्रकार शरीर का निर्माण क्रमशः होता है इसी प्रकार इसकी चैतन्ययुक्त अनुभूति भी क्रमशः बढ़ती है। सान्न् आत्मा अपने चैतन्य का अन्तिम कारण नहीं है। अह रूप आत्मा लौकिक चैतन्य का अनुभव एकत्व है जो समय के अन्दर विकसित हो रहा है। यह एक विचार-सम्बन्धी रचना है अथवा भावात्मक विचार का प्रमेय विषय है।¹ यह उसी व्यक्ति के अन्दर स्थान परिवर्तन करता रहता है और इसलिए निर्विकार तथा अपरिवर्तनीय मारतत्त्व के साथ इसकी एकात्मता नहीं हो सकती। यह आत्मा जो लौकिक अह (जीवात्माओं) का अधिष्ठानरूप आधार है न परिवर्तित होता है और न किसी प्रकार के मनोवैशेषों का अनुभव करता है।

यद्यपि वह अचिन्त्य है तो भी इसका मनुष्य जीवन के पूर्वतिहास से कोई सम्बन्ध नहीं है जिसका यह भविष्यपूर्वक सहचारी भाव से अनुसरण करता है। निरन्तर साक्षी के रूप में जिसकी कल्पना की गई है वह आत्मा केवल एक चित्रपट का कार्य करती है। अथवा यह ऐसी आधारभूमि है जिसके ऊपर मानसिक तथ्य अभिनय करते हैं। हम यह नहीं कह सकते कि ये इसमें उत्पन्न होते हैं, क्योंकि यथार्थ के ऊपर उनका कुछ असर नहीं होता जिसको भ्रमवश आत्मा मान लिया जाता है। केवल इसीलिए कि हम उन्हें ठीक-ठीक नहीं समझ सकते, वस्तुएँ अपने स्वरूप में परिवर्तन नहीं कर लेती। किस प्रकार निर्विकार आत्मा सान्न्रूप में प्रकट होती है एवं किम प्रकार बुद्धि का नित्यप्रकाश किसी भी बाह्य-साधन के द्वारा अन्धकारावृत हो सकता है क्योंकि यह सब सम्बन्धों से मुक्त है? यह पुराना प्रश्न है कि किस प्रकार यथार्थ लौकिक रूप में आ जाता है। शरीर इन्द्रियो, मन तथा इन्द्रियविषयरूप उपाधियों का आत्मा के माध्य सम्बन्ध होने से ही आत्मा को लौकिकरूप प्राप्त होता है। किन्तु आत्मा तथा मनोवैज्ञानिक आत्मा के मध्य का यह सम्बन्ध अव्याख्य है, माथारूप है अर्थात् रहस्यमय है। यदि आत्मा नित्य न्वतन्त्र तथा विशुद्ध चैतन्य है और उसे किसीकी चाह नहीं, वह करती भी कुछ नहीं है, तब वह शरीरशरीर आत्मा के रूप में गति तथा इच्छा का कारण कैसे बन सकती है? उत्तर में कहा जाता है कि "एक ऐसी वस्तु है जो स्वयं में गति रहित है तो भी अन्य वस्तुओं में गति उत्पन्न कर सकती है। सम्प्रक अपने-आप में गति रहित है किन्तु फिर भी यह लोहों में गति उत्पन्न करता है।"² जब हम सान्न् आत्माओं के अनन्त आत्माओं के माध्य सम्बन्ध में कथन करते हैं तो हमें ऐसी गीमित उपाधियों का प्रयोग विवश होकर करना होता है जो ठीक-ठीक उपयुक्त नहीं बैठती।

1. तलता रॉ, बाउ 'साइकोनाजिकल प्रिंसिपल्स', पृष्ठ 361-382।

2. गान्धर्व, 2 2 2।

जीवात्मा तथा ब्रह्म के मध्य जो सम्बन्ध है और जिसका वर्णन ब्रह्मसूत्र में किया गया है शंकर उसके विषय में आश्मरथ्य, आढलोमी तथा काशकृत्स्न द्वारा प्रकट किए गए विचारों के ऊपर विचार-विमर्श करते हैं। आश्मरथ्य अपना आधार ऐसे उपनिषद् वाक्यों को बनाता है जो जीवात्माओं तथा निरपेक्ष परब्रह्म के मध्यगत सम्बन्ध की तुलना आग की चिनगारियों तथा आग के परस्पर सम्बन्ध के साथ करता है। जिस प्रकार अग्नि से निकलती हुई चिनगारियाँ अग्नि से सर्वथा भिन्न नहीं हैं, क्योंकि वे रूप में अग्नि के समान हैं और दूसरी ओर सर्वथा अभिन्न भी नहीं हैं क्योंकि उस अवस्था में उन्हें न तो अग्नि से ही पृथक् रूप में पहचाना जा सकता और परस्पर भी उनमें भेद किया जा सकता; इसी प्रकार जीवात्मा न तो सर्वोपरि यथार्थसत्ता से भिन्न ही हैं क्योंकि इसका तात्पर्य होगा कि वे ज्ञानस्वरूप सत्ता के स्वभाव के नहीं हैं, और न ही सर्वथा उससे अभिन्न हैं क्योंकि अवस्था में वे एक-दूसरे से भिन्न न होंगे। इस प्रकार आश्मरथ्य इस परिणाम पर पहुंचता है कि जीवात्मा भिन्न भी हैं और ब्रह्म से भिन्न नहीं भी हैं।¹ ओड्लोमि का मत है कि जीवात्मा, जो प्रतिबन्ध रूप शरीर, इन्द्रियो तथा मन आदि सहायकों के द्वारा सीमित है ब्रह्म से भिन्न है यद्यपि ज्ञान तथा ध्यान समाधि के द्वारा यह शरीर से बाहर निकलकर उच्चतम आत्मा के साथ ऐक्यभाव प्राप्त कर लेता है। वह मानता है कि उस जीवात्मा में जो भुक्ति को प्राप्त नहीं हुआ तथा ब्रह्म में सर्वथा भेद है तथा मुक्त आत्मा ब्रह्म में सर्वथा तादात्म्यभाव है।² शंकर काशकृत्स्न के साथ सहमत हैं।³

जीवात्मा निरपेक्ष ब्रह्मरूप आत्मा का अंश नहीं हो सकता जैसा कि रामानुज का विचार है क्योंकि परब्रह्म देश व काल की परिधि से परे होने के कारण अंशरहित अर्थात् अखण्ड है। यह परमब्रह्म से भिन्न भी नहीं हो सकता जैसा कि मध्व कल्पता करता है क्योंकि ब्रह्म से भिन्न कोई वस्तु नहीं है, वह एकमात्र अद्वितीय जो है।⁴ यह परब्रह्म का परिवर्तित रूप भी नहीं हो सकता जैसा कि बल्लभाचार्य का विचार है क्योंकि निरपेक्ष परमब्रह्म निर्विकार है। हम जीवात्मा को ईश्वर की कृति भी नहीं मान सकते क्योंकि वेदों में जहाँ अग्नि तथा अन्य तत्त्वों की रचना का वर्णन है वहाँ आत्मा की रचना का कोई वर्णन नहीं है। जीव न तो परब्रह्म से भिन्न है, न उसका अंश है और न उसका परिवर्तित रूप है। यह स्वयं आत्मा है। हम इसके स्वरूप को नहीं पहचानते, क्योंकि यह उपाधियों से आवृत है।⁵ यदि यह सर्वोपरि आत्मा के समान न होता तो वे श्रुतिवाक्य जो अमरता का प्रतिपादन करते हैं सब निरर्थक हो जायेंगे। आश्मरथ्य की शिक्षाओं का उल्लेख करते हुए शंकर कहते हैं: “यदि जीवात्मा उच्चतम आत्मा से भिन्न होता तो उच्चतम आत्मा के ज्ञान से जीवात्मा के विषय में ज्ञान उपलब्धित न होता और इस प्रकार एक अन्यतम उपनिषद् में प्रतिज्ञात यह वचन कि एक ही यथार्थसत्ता के ज्ञान के द्वारा हर एक वस्तु का ज्ञान प्राप्त

1. शाकरभाष्य, 1 - 4, 20।

2. शाकरभाष्य, 1 - 4, 21।

3. शाकरभाष्य, 2 : 4, 22।

4. शाकरभाष्य, 4 : 3, 14।

5. देखें, मुण्डकोपनिषद् पर शाकरभाष्य, 2 : 2, 1 ; कठोपनिषद्, 2 : 2, 1।

हो जाता है, पूर्ण न हो सकता।¹ तैत्तिरीय उपनिषद् का भाष्य करते हुए शकर लिखते हैं "यह सम्भव नहीं है कि दो ऐसी वस्तुओं में जो सर्वथा एक दूसरी से भिन्न है कभी तादात्म्य नहीं हो सकता।"² और जैसाकि उपनिषदों में कहा है कि ब्रह्म का ज्ञाता ब्रह्म हो जाता है तो ज्ञाता को अवश्य ब्रह्म के साथ एकात्मरूप होता चाहिए।

सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा के मध्य आध्यात्मिक एकत्व स्वीकार किया जा सकता है, किन्तु सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा के सम्बन्ध विषयक प्रश्न के ऊपर इससे पूर्व विचार नहीं हो सकता जब तक कि यह इसके यथार्थस्वरूप के ज्ञान तक नहीं पहुँच जाता। हमारी लौकिक अह रूप आत्माएँ गति करती हैं तथा उपाधियों के भार से दबी रहती हैं।³ यह अच्छी तरह जानते हुए कि निरपेक्ष परब्रह्म तथा जीवात्मा के बीच जो सम्बन्ध है उसे तर्कों द्वारा स्पष्ट रूप में प्रतिपादन नहीं किया जा सकता शकर कुछ ऐसे दृष्टान्त प्रस्तुत करते हैं जिन्हें अर्वाचीन वेदान्त में विशद प्रकल्पनाओं के रूप में परिष्कृत किया गया है।

आयरलैण्ड के एक व्यक्ति के विषय में ऐसा कहा जाता है कि जब उससे पूछा गया कि अनन्त आकाश का वर्णन करो तो उसने उत्तर में कहा कि "आकाश एक ऐसे सन्दूक के समान है जिसका ढक्कन, पेंदी और पाश्चिम-भाग उनमें से निकाल दिए गए हो।" जिस प्रकार एक सन्दूक अपनी सीमाओं से घिरा हुआ आकाश नहीं है ठीक इसी प्रकार ऐसे जीवन जो मन तथा इन्द्रियों से बद्ध हैं ब्रह्म नहीं है। जब हम अपने सीमित व्यक्तित्व के पाश्चिम-भागों तथा तली को अलग कर देते हैं तो हम ब्रह्म के साथ तादात्म्य प्राप्त कर लेते हैं। प्रतिबन्ध की प्रकल्पना⁴ का प्रयोग कई स्थानों पर किया गया है। शकर एक ब्रह्माण्डीय आकाश तथा आकाश के हिस्सों की उपमा का प्रयोग करता है क्योंकि इसके द्वारा ब्रह्म तथा जीवात्माओं के साथ सम्बन्ध विषयक कुछेक लक्षण भली प्रकार समझाए जा सकते हैं। जब घड़े आदि पदार्थों के द्वारा बनाई हुई परिधियाँ हटा दी जाती हैं तो सीमाबद्ध आकाश के भाग एक ही ब्रह्माण्डीय आकाश के अन्दर समा जाते हैं। इसी प्रकार जब देश, काल तथा कारणकार्य सम्बन्ध की परिधियाँ हटा दी जाती हैं तो जीव निरपेक्ष परब्रह्म के साथ तादात्म्य सम्बन्ध में आ जाते हैं। इसके अतिरिक्त जब एक घड़े के अन्दर का आकाश धूल और धुएँ से भरा हो तो आकाश के अन्य भागों पर इसका असर नहीं पड़ता। इसी प्रकार

1 शाररभाष्य 1 4 20।

2 तैत्तिरीय उपनिषद् पर शाररभाष्य 2 ॥ 1५।

3 जय यह कहा जाता है कि आत्मा के शान्निध्य के कारण अहंकार ज्ञाता बन जाता है जो अहंकार में प्रतिबिम्बित हो जाता है तो रामानुज पूछता है क्या चैतन्य अहंकार का प्रतिबिम्ब होता है अथवा अहंकार चैतन्य का प्रतिबिम्ब बनता है? प्रथम प्रकार का विकल्प स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि आप चैतन्य के अन्दर ज्ञाता होने के गुण का आना पसन्द नहीं करेंगे और यही बात दूसरे विकल्प के विषय में भी है क्योंकि अब अहंकार नहीं भी ज्ञाता नहीं बन सकता। (रामानुज भाष्य 1 1 1)।

4 अवच्छेदावच्छेदक। शाररभाष्य 1 3 7, 1 2 6 1 3 14-18 1 2 11 12 2, 1, 14 22, 2 3 17, 3 2 34।

जब एक जीव को सुख या दुःख का अनुभव होता है तो अन्यो पर उसका असर नहीं होता। एक देश (आकाश) विशेष को उसकी उपाधियों के कारण भिन्न-भिन्न नाम दिए जाते हैं किन्तु आकाश स्वयं अपरिवर्तित है। जब निरपेक्ष परब्रह्म इन उपाधियों के अन्दर लीन हो जाता है (उपाधि-अन्तर्भाव) तो ब्रह्म का स्वरूप आवरण से छिपा रहता है। (स्वरूप-तिरोभाव) और निरपेक्ष ब्रह्म की स्वाभाविक सर्वज्ञता भी उपाधि से परिच्छिन्न रहती है। उपाधियों का यह सम्पर्क उस स्फटिक के समान है जो लाल रंग के साहचर्य से लाल रंग का प्रतीत होता है।¹ आकाश शरीरो के साथ चलता नहीं और न पात्रों के साथ गतिमान होता है।² घट के अन्दर जो आकाश है उसे अनन्त आकाश का अंश परिवर्तित रूप नहीं कहा जा सकता; ठीक इसी प्रकार जीव आत्मा के अंश अथवा परिवर्तित रूप नहीं हैं। जिस प्रकार आकाश बच्चों को धूल से भँसा दिखाई देता है इसी प्रकार आत्मा अज्ञानी पुरुषों को बद्ध अथवा पाप से मलिन दिखाई देती है। जब घड़ा बनता है या टूटता है तब उसके अन्दर का आकाश न बनता है न बिगड़ता है। इसी प्रकार आत्मा न उत्पन्न होती है और न मरती है। वेदान्त के कुछेक अर्वाचीन अनुयायी इस मत को मानते हैं और उनके मत में जीव विश्वात्मा है जिसे अन्त करण सीमित करता है।

प्रतिबन्ध की प्रकल्पना के विरुद्ध यह तर्क किया जाता है कि जब एक जीव अपने पुण्यकर्म की दामता के कारण स्वर्ग जाता है तो स्वर्ग में इससे प्रतिबन्धित बुद्धि उससे भिन्न है जो मर्त्य लोक में इससे प्रतिबन्धित थी। इसका यह असंतोष-जनक नैतिक असर होगा कि हमारे कर्मों का नाश (कृतनाश) तथा ऐसे कर्मों का फल मिलना जो हमने किए न हो (अकृताभ्यागम)। हम यह नहीं कह सकते कि वही सीमित बुद्धि स्वर्ग को जाती है क्योंकि इसका तात्पर्य यह होगा कि जो सर्वव्यापी है उसमें हम गति का आधान करते हैं। हम घड़े को जहाँ-जहाँ हटा-एंगे ईपर (आकाश) वहाँ-वहाँ उसके साथ नहीं जाता।

कर्मफलों के उपभोक्ता आत्मा के साथ तादात्म्य प्राप्त करने के लिए उक्त आत्मा को सान्त बुद्धि न मानकर प्रतिबिम्बित बुद्धि माना गया है जो कि अविद्युक्त रूप में प्रतिबिम्ब डालने वाले अर्थात् मन के साथ सम्बद्ध है।³ बृहदारण्यक उपनिषद् के भाष्य में⁴ शंकर प्रतिबिम्ब विषयक कल्पना का सुझाव देते हैं। जिस प्रकार जल के अन्दर सूर्य और चन्द्रमा केवल प्रतिबिम्ब मात्र हैं यथार्थ नहीं हैं अथवा जिस प्रकार एक श्वेतवर्ण स्फटिक में लाल रंग केवल लाल फूल का प्रतिबिम्ब मात्र है यथार्थ नहीं, क्योंकि जल को हटा लेने से केवल सूर्य और चांद रह जाते हैं प्रतिबिम्ब नहीं रहता और लाल फूल के हटा लेने से केवल श्वेतवर्ण स्फटिक अपरिवर्तित रूप में रह जाता है इसी प्रकार सब तत्त्व तथा जीवात्माएँ एक मात्र यथार्थसत्ता के अविद्या के अन्दर पड़े प्रतिबिम्ब मात्र हैं और यथार्थ कुछ नहीं। अविद्या के नाश होने पर प्रतिबिम्बों का अस्तित्व भी नष्ट हो जाता है और केवलमात्र यथार्थसत्ता रह जाती है। निरपेक्ष परब्रह्म बिम्ब

1 शंकरभाष्य, 3 : 2, 15। आत्मबोध, पृष्ठ 16।

2 शंकरभाष्य, 1 : 2—8।

3 शंकरभाष्य, 2 : 3, 5। गौडपाद की चारिका पर शंकरभाष्य, 1 : 6।

4 शंकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 : 4, 12। और भी देखें, बृहद्विन्दु उपनिषद्,

(मौलिक सत्ता) है, और जगत् प्रतिविम्ब है। इसके अतिरिक्त यह विश्व अपनी नानाविध आकृतियों में एक समुद्र के समान है जिसमें ब्रह्म का प्रतिविम्ब नाना प्रकार से पड़ता है और शंकर इस मत का समर्थन इसलिए करते हैं कि इसका महत्त्व एक विशेष सुझाव में है अर्थात् यह देखकर कि इससे इस विषय का प्रतिपादन हो जाता है कि प्रतिविम्ब की मलिनताओं से मौलिक वस्तु अच्छी बची रहती है। जिस प्रकार प्रतिविम्बों में परस्पर भेद दर्पणों के परस्पर भेद के कारण होते हैं, इसी प्रकार निरपेक्ष परब्रह्म जो अद्वितीय है भिन्न-भिन्न अंतःकरणों में प्रतिविम्बित होकर भिन्न-भिन्न जीवात्माओं के रूप में प्रकट होता है। जब उस जल में जिसमें कि प्रतिविम्ब पड़ते हैं हल-चल होती है तो प्रतिविम्ब भी स्वयं क्षुब्ध प्रतीत होता है। जहाँ प्रतिबिम्ब की कल्पना के समर्थक यह मानते हैं कि अविद्या जो एक सूक्ष्म वस्तु है अन्तःकरण के रूप में अवच्छेदक अथवा प्रतिबन्ध है अथवा विशेषण अथवा जीव का एक आवश्यक भाग है जिसके बिना जीव का अस्तित्व नहीं रह सकता वहाँ प्रतिविम्ब सम्बन्धी प्रकल्पना के समर्थक अंतःकरण को केवल उपाधि मानते हैं¹ और यह एक ऐसा द्रव्य है जो विबुद्ध बुद्धि के प्रतिविम्ब को ग्रहण करता है और यह इसके लिए उपहार स्वरूप है। किन्तु जीव के वास्तविक स्वरूप के साथ इसका कोई सम्बन्ध नहीं है।

वेदान्त के कुछेक अर्वाचीन अनुयायी इस मत को मानते हैं और जीव को विश्वात्मा का अन्तःकरण के अन्दर पड़ा हुआ प्रतिविम्ब मानते हैं।² यदि जगत् छाया मात्र है तो ब्रह्म सारवान् द्रव्य है जो इस छाया का कारण है। प्रतिविम्ब विषयक प्रकल्पना की अनेक आधार पर समीक्षा की जाती है। एक आकृति-विहीन वस्तु किसी प्रकार का प्रतिविम्ब नहीं डाल सकती और विशेष करके आकृतिविहीन प्रक्षेपक (यथा दर्पण आदि) में तो सर्वथा ही नहीं डाल सकती। विबुद्ध प्रज्ञा और अविद्या दोनों आकृतिविहीन हैं। यदि जीवात्मा एक प्रतिविम्ब है तो वह पदार्थ जिसका प्रतिविम्ब पड़ता है अवश्य प्रक्षेपक के बाह्य होना चाहिए और यथार्थसत्ता को भी जो मौलिक है अवश्य ही विश्व तथा समस्त सृष्टि के पदार्थों से परे होना चाहिए। यह इस दर्शन के अन्तर्यामिता-सम्बन्धी विचार के प्रतिकूल है। प्रतिविम्ब सम्बन्धी प्रकल्पना भी प्रतिबन्ध परक विचार की समस्याओं से मुक्त नहीं है। प्रत्येक मन का प्रतिविम्ब बुद्धि के कारण है जो इसका समीपवर्ती है। और इस प्रकार परिणाम यह निकलेगा कि उसी एक मन के प्रतिविम्ब भिन्न स्थानों में भिन्न होंगे। इस प्रकार की समीक्षा बुद्धि के समान स्वरूप को भ्रमा देती है। यदि जीव ब्रह्म का प्रतिविम्ब है तो यह ब्रह्म से भिन्न है और इसीलिए यथार्थ नहीं है। विवरण नामक ग्रन्थ का लेखक इस समस्या का एक समाधान प्रस्तुत करता है। आँखों से निकलने वाली किरणें प्रक्षेपक से टकराती हैं। वापस लौटती हैं और वास्तविक चेहरे को देखने योग्य बनाती हैं। इस प्रकार प्रतिविम्ब स्वयं मौलिक है। इस विचार को अर्थात् विम्बप्रतिविम्बाभेदवाद (अथवा मूल विम्ब तथा प्रतिविम्ब में अभेद)

1 विशेषण एक ऐसा आवश्यक विशेष्य है जो कि काय में समवेत सम्बन्ध से उपस्थित रहता है तथा ऐसी वस्तु जिसका वर्णन किया है किन्तु उपाधि वर्णित वस्तु का आवश्यक गुण नहीं है। रस एक रम्य वस्तु का विशेषण है किन्तु एक मिट्टी का पाव उस आकाश की उपाधि है जिसे यह अपने अन्दर रोक रखता है।

2 अन्तःकरणेय प्रतिविम्ब जीवचैतन्यम्, (वेदान्तपरिभाषा 1)।

को, स्वीकार नहीं किया गया। यदि अलंकार की शाब्दिक व्याख्या करें तो हमें एक पृथक् ज्योतिर्मय वस्तु की आवश्यकता है, दूसरी वह वस्तु जिसके ऊपर छाया डाली जाएगी, और एक तीसरी वस्तु जो प्रकाश को बीच में रोकती है। प्रतिबिम्ब के लिए एक वास्तविक अस्तित्व रखने वाले माध्यम की आवश्यकता है जो विशेष से भिन्न हो किन्तु यह ब्रह्म के अद्वैतभाव के प्रतिकूल जाता है। ऐसे व्यक्ति जो प्रतिबन्ध और प्रतिबिम्ब सम्बन्धी दोनों ही कल्पनाओं को अस्वीकार करते हैं¹ कहते हैं कि अपने सत्यस्वरूप से अनभिज्ञ निविकार ब्रह्म ही जीव है। शंकर तथा सुरेश्वर दोनों का झुकाव इस मत की ओर है। शरीरधारी चैतन्य ब्रह्म का एक अव्याख्येय रूप है।² जीव प्रकट होता है किन्तु कैसे प्रकट होता है सो हम नहीं जानते।

38. ईश्वर और जीव

यदि ईश्वर ब्रह्म है, और यदि जीव भी आध्यात्मिक दृष्टि से ब्रह्म के समान है, और यदि दोनों प्रतिबन्धों के अधीन हैं तो ईश्वर तथा जीव के मध्य का भेद बहुत न्यून हो गया। शंकर का मत है कि जहाँ ईश्वर सर्वज्ञ है, सर्वशक्तिमान् है और सर्वव्यापक है, वहाँ जीव अज्ञानी है, लघु आकृति तथा दुर्बल है। "यह प्रभु जो निरतिशयोपाधि से युक्त है³ जीवात्माओं के ऊपर हीनतर प्रतिबन्धक सहायकों के साथ शासन करता है।⁴ ईश्वर सदा अविद्या से मुक्त है।⁵ ईश्वर के प्रतिबन्धों से उसके ज्ञान पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। ईश्वर की माया उसके अधीन है और इसलिए ईश्वर के स्वरूप का आवरण नहीं होता। अविद्या उसके गुणों को छिपाती नहीं, ठीक जैसे कि एक काच, जो पदार्थों का आवरण बनकर भी उनके गुणों को नहीं बँकता है। माया, जो ईश्वर की उपाधि है, सुद्ध तत्त्व से बनी है और अविद्या अथवा अन्तःकरण को उत्पन्न नहीं करती। यह उसके बराबर है और सृष्टि-रचना तथा संहार में उसकी सहायता करती है। यह माया अथवा आत्माभिन्न्यक्ति की शक्ति, जो ईश्वर के अन्दर है, जिसका परिणाम जगत् का अनेकत्व है, जीवात्मा के अन्दर भ्रम उत्पन्न करती है जिससे मिथ्या विश्वास के कारण वह जगत् तथा उसके अन्तर्गत आत्माओं को स्वतन्त्र समझने लगता है। अविद्या माया का परिणाम है। ब्रह्म का विसृद्ध चैतन्य जब इन अर्थों में माया के साहचर्य में आता है तब उसे ईश्वर कहते हैं और जब अविद्या के साहचर्य में आता है तो उसे जीव कहा जाता है। धूमि सृष्टि-रचना में ईश्वर की कोई स्वायत्तयी इच्छा अथवा हित नहीं है, इसलिए उसे अकर्ता कहा गया है, किन्तु जीव कर्ता है। ईश्वर की पूजा होती है और वह कर्मों के अनुसार पुरस्कार वितरण करता है और उसे ब्रह्म के साथ अपने ऐक्यभाव का ज्ञान है। इस प्रकार सब समय वह अपने मन में परमानन्द का सुख प्राप्त करता है। जीव पूजा करने वाला है जिसे अपने दिव्य उत्पत्ति-स्थान का ज्ञान नहीं है और इसलिए उसे समार में आना होता है। धार्मिक क्षेत्र में हमें स्वामी तथा मृत्यु का-सा संबंध दिखाई

1 इन प्रकल्पनाओं की समीक्षा के लिए देखें, सांख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 152 और 153।

2- देखें, बृहदारण्यक उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 2 : 1।

3 शंकरभाष्य, 2 : 3, 45।

4 शंकरभाष्य, 2 : 3, 43।

5 नित्यनिवृत्ताविद्यात्वात् (शंकरभाष्य, 3 : 2, 9)।

देता है।¹ अन्य स्थान पर सान्त जीवात्माओं को ईश्वर का अक्षरूप बताया गया है जैसे चिनगारिया अग्नि का अक्ष होती हैं।²

अर्वाचीन अद्वैत में ईश्वर तथा जीव के सम्बन्ध-विषयक भिन्न-भिन्न सुभाव दिए गए हैं जिनके ऊपर हम यहाँ संक्षेप में दृष्टिपात करेंगे। 'प्रकृतार्थविवरण' में कहा गया है "उस माया में, जो अनादि तथा अवर्णनीय है जो जड जगत् का उत्पत्ति-स्थान है, और जिसका सम्बन्ध केवल बुद्धि के ही साथ है, बुद्धि का प्रति-बिम्ब ही ईश्वर है। उसी माया के असंख्य लघु अंशों के अन्दर जो प्रतिबिम्ब है, जिसमें दो शक्तियाँ आवरण तथा विक्षेप की हैं और जिसे अविद्या कहा जाता है वह जीव है।"³ इस ग्रन्थकर्ता के अनुसार माया और अविद्या पूर्ण इकाई तथा अंशों का वर्णन करते हैं। माया ईश्वर के आश्रित है, अविद्या जीव के। इसी प्रकार का मत संक्षेप शास्त्रिक ने भी स्वीकार किया है यद्यपि यहाँ पूर्ण इकाई तथा अंशों का भेद अविद्या तथा अन्तःकरण का है, जिसमें अविद्या कारण है और अन्तःकरण कार्य है।⁴ चूँकि यह ग्रन्थकार प्रतिबिम्ब की प्रकल्पना का समर्थन करता है, यह पूर्ण इकाई तथा अंशों के विभाग को स्वीकार नहीं करता। पञ्चदशी नामक ग्रन्थ एक प्रकार का भेद मानता है जो इससे मिलता-जुलता है। मूल प्रकृति का आद्य जडतत्त्व, जिसमें तीन गुण हैं, दो रूप का है। इसका वह भाग जो सत्त्व, रजस् तथा तमस् के अधीन नहीं है, किन्तु उक्त दोनों पर आधिपत्य रखता है, माया कहा जाता है और ईश्वर के आश्रित है, और वह जिसमें सत्त्व अन्य दोनों गुणों के अधीन है, अविद्या कहलाता है और यह जीव के आश्रित है। यहाँ माया और अविद्या का भेद सख्या के रूप में नहीं, अपितु गुणपरक है। पञ्चदशी के एक वाक्य में भी यह आता है जहाँ पर प्रकृति को अपनी विक्षेपक शक्ति के साथ माया कहा गया है और वही जिसमें छिपाने की शक्ति का प्राधान्य है, अविद्या है।⁵ पञ्चदशी में⁶ विद्यारण्य आकाश के अन्दर इस प्रकार भेद करता है (1) घट के अन्दर आवद्ध, अर्थात् घटाकाश, (2) वह आकाश जो बादलों तूफानों आदि के साथ घड़े के अन्दर पड़े हुए जल में प्रतिबिम्बित होता, अर्थात् जलाकाश, (3) सीमाविहीन महदाकाश, और (4) वह आकाश जो जल के कणों में प्रतिबिम्बित होता है, जो फुहार के समान है, जिसे आकाश के बादलों में अवस्थित रूप में अनुमान के द्वारा पीछे से बरसने वाली वर्षा के द्वारा जाना जा सकता है, अर्थात् मेघाकाश। ठीक इसी प्रकार चित्तिशक्ति के भी चार विभाग हैं (1) कूटस्थ, अर्थात् अपरिवर्तनशील चित्तिशक्ति, जो स्थूल तथा सूक्ष्म शरीरों से प्रतिबद्ध है; (2) चित्तिशक्ति, जिसका मन के अन्दर प्रतिबिम्ब पड़ता है, जिसे मूल से अपरिवर्तनशील चित्तिशक्ति के ऊपर बलात् ऊपर से

1 2 3 43।

2 शाकरभाष्य, 2 3, 43।

3 अनादिरनिर्वाच्या भूतप्रकृतिश्चिन्मात्रसम्बन्धिनो माया, तस्या चित्प्रतिबिम्ब ईश्वर। तस्या एव परिच्छिन्नानन्तप्रदेशोऽप्यवरणविक्षेपणशक्तियुक्तविविद्याविद्यानेपूचित्प्रतिबिम्बो जीव इति (सिद्धान्त-नेश, 1)।

4 अविद्याया चित्प्रतिबिम्ब ईश्वर, अन्तःकरणे चित्प्रतिबिम्बो जीव (सिद्धान्तलेशग्रह)।

5 1।

6 6।

आरोपित किया गया है—यह जीव है; (3) अनन्त चितिशक्ति, और (4) वह चितिशक्ति जो सब प्राणियों के मन के सूक्ष्म¹ प्रभावों के अन्दर प्रतिबिम्बित होती है और जो मेघरूपिणी माया के अन्दर अवस्थित है और जिसका ईश्वर-रूपी ब्रह्म के ऊपर प्रभाव है। उक्त विवरण से यह परिणाम निकलता है कि जहां जीव मन के अन्दर प्रतिबिम्बित चितिशक्ति का नाम है, ईश्वर वह चितिशक्ति है जो माया के अन्दर प्रतिबिम्बित है और माया प्राणिमात्र के सूक्ष्म प्रभावों से रजित है। 'पञ्चपादिकाविवरण' नामक ग्रन्थ का रचयिता जीव को ईश्वर का प्रतिबिम्ब मानता है।² कहीं-कहीं माया से प्रभावित जीव को ही ईश्वर कहा गया है।

39. एकजीववाद तथा अनेकजीववाद

शुद्ध ऐसे सिद्धांत का समर्थन नहीं करते जिसके अनुसार अविद्या की उपाधि से युक्त जीव एक है जिस प्रकार अविद्या एक है। क्योंकि यदि सब आत्माएं एक जीव हैं तब जब पहली-पहली बार कोई एक आत्मा मुक्ति को प्राप्त होती है तो सासारिक जीवन की समाप्ति हो जानी चाहिए थी किन्तु तथ्य ऐसा नहीं है। ब्रह्म अविद्या से उत्पन्न भिन्न-भिन्न अन्तःकरणों की उपाधि से प्रतिबन्धित अनेक जीवात्माओं में विभक्त हो जाता है, किन्तु माया और अविद्या के ब्रह्म के साथ सम्बन्ध की समस्या ने अबोधोंन अद्वैत के अन्दर अनेक प्रकल्पनाओं को जन्म दिया जिनमें से मुख्य दो हैं—एकजीववाद और अनेकजीववाद।

जीव एक है और भौतिक शरीर भी एक है। यह शरीरधारी चितिशक्ति पदार्थ है एवं अन्य शरीरों में स्वप्न में देसे गए शरीरों के समान चितिशक्ति का अभाव पाया जाता है। अनेकत्व विशिष्ट जगत् एक जीव की अविद्या के कारण कल्पित किया गया है किन्तु इस प्रकार के एकजीववाद का ब्रह्मसूत्र, 2 : 1, 22 ; 2 : 1, 33 और 1 : 2, 3 के साथ विरोध होता है। जगत् का स्रष्टा जीव नहीं है, किन्तु जीव से भिन्न ईश्वर है, जिसकी सृजनात्मक क्रियाशीलता केवल सीला के कारण है। क्योंकि उसकी समस्त इच्छाएं पहले से ही पूर्ण हैं इसलिए उसे सृष्टिरचना के लिए अन्य कोई प्रेरक भाव नहीं हो सकता। इस प्रकार इन लेखकों का मत है कि मुख्य जीव एक ही है अर्थात् हिरण्यगर्भ जो ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है और अन्य जीव उसी एक जीव के केवलमात्र आभास हैं जो हिरण्यगर्भ के प्रतिबिम्ब हैं और इन्हीं आभासों के साथ बन्धन तथा अन्तिम मोक्ष सम्बद्ध है। ये लेखक जीव की एकता के सिद्धान्त को डम सतों के साथ स्वीकार करते हैं कि अनेक भौतिक शरीर भी विद्यमान हैं जिनमें से प्रत्येक के अन्दर एक अप्रयार्थ जीव है। एकजीववाद का एक तीसरा भेद भी है जिसके अनुसार जीव एक ही है जो अनेक शरीरों में से प्रत्येक के अन्दर रहता है। चितिशक्ति का

1 धीवामना।

2 ये सब बृहदारण्यक उपनिषद्, 6 : 7, और भगवद्गीता के ऐसे वाक्यों को, जैसे 'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति' को अपने मत की पुष्टि के लिए आधार मानते हैं।

व्यक्तित्व भौतिक शरीरो के सख्या-सम्बन्धी भेद के ऊपर निर्भर करता है। इस मत को माननेवाले कहते हैं कि इस प्रकार की आपत्ति में कोई बल नहीं है कि जिस प्रकार वही एक व्यक्ति जब कि उसके शरीर के भिन्न-भिन्न भाग प्रभावित होते हैं नाना प्रकार की अभिज्ञता रखता है, इसी प्रकार एक ही जीव उन सब सख्याकृत भिन्न-भिन्न भौतिक शरीरो के, जिनमें वह रहता है, सुख-दुःख से भी अभिज्ञ हो सकता है। क्योंकि उनका कहना है कि यह तथ्य कि हमें पूर्वजन्मों के सुख एवं दुःख का ज्ञान नहीं रहता, यह सिद्ध करता है कि यह भौतिक शरीरो का सरयाकृत भेद ही है जिसके कारण इस प्रकार के ज्ञान में बाधा आती है। वे जीव के एकत्व-सम्बन्धी सिद्धान्त के साथ-साथ शरीरो के अनेकत्व को भी मानते हैं।

अविद्या के सम्बन्ध में जो भिन्न-भिन्न विचार हैं उनके कारण अनेकजीव-वाद के भी विविध भेद हैं (1) अन्तःकरण के रूप में जो अविद्या की उपस्थिति है यह जीव के स्वरूप के लिए अनिवार्यतः आवश्यक है। यदि अन्तःकरण आदि ऐसी उपाधियाँ हैं जो किसी जीव का निर्माण करती हैं और यदि ऐसी इन्द्रियाँ अनेक हैं तो परिणाम यह निकलता है कि जीव भी अनेक हैं। (2) दूसरे का मत है कि यद्यपि अविद्या एक है जो ब्रह्म के अन्दर अधिष्ठान के रूप में निवास करती है तथा ब्रह्म को ढक देती है, और मोक्ष भी इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं कि इस अविद्या का नाश हो जाता है तो भी अविद्या के हिस्से हैं और यह अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि अविद्या के कुछ हिस्से (जिसे दूसरे शब्दों में इसकी विक्षेपकशक्ति कहा गया है) ऐसे मनुष्य की भवस्था में विद्यमान रहते हैं जो जीवन्मुक्त हो जाता है; यह अविद्या एक अंश में तब समाप्त हो जाती है जब ब्रह्म का ज्ञान उत्पन्न होता, और अन्य भागों में, अर्थात् शेष प्रतिबन्धक अवस्थाओं में, पूर्व की भाँति निरन्तर रहती है। (जीवन्मुक्त अवस्था में जीवात्मा अपने शरीर के अस्तित्व से अभिज्ञ रहता है, सत्कार के रूप में अथवा मानसिक धारणा के रूप में जो अविद्या का सूक्ष्म-रूप है; विदेह-कैवल्य की अवस्था में शरीर की चितिशक्ति विलुप्त हो जाती है।) (3) एक तीसरे प्रकार का मत, उक्त मत के ही सदृश, यह मानता है कि बन्धन अविद्या तथा चितिशक्ति के कारण ही होता है और इस सम्बन्ध की समाप्ति पर ही मोक्ष प्राप्त होता है। अविद्या का चितिशक्ति के साथ क्या सम्बन्ध है, इसका निर्णय अन्तःकरण अथवा मन के द्वारा ही होता है। जब ब्रह्म के साक्षात्कार से मन की समाप्ति हो जाती है तब अविद्या का सम्बन्ध भी चितिशक्ति के उस विशेष भाग के साथ समाप्त हो जाता है यद्यपि पूर्व की भाँति चितिशक्ति के शेष भागों के साथ यह सबध बराबर बना रहता है। (4) अविद्या एक पूर्ण इकाई है और वह प्रत्येक जीव में पूर्णरूप से अवस्थित रहती है, जो जीव से ब्रह्म को ढके रहती है। परम मोक्ष तब प्राप्त होता है जब अविद्या किसी जीव का साथ छोड़ देती है। (5) अविद्या के कई भाग हैं, जो प्रत्येक जीव को बाँटे गए हैं। जीव-विशेष से सम्बद्ध अविद्या के नाश का नाम ही मोक्ष है। जगत् का उत्पत्ति-स्थान एक पूर्ण इकाई के रूप में सामुदायिक रूप से सब अविद्याओं के अन्दर है और ज्यों ही इनमें से कोई भी सूत्र नष्ट हो जाता है तो यह समाप्त हो जाता है और उस समय शेष बचे हुए सूत्रों से जैसे कपड़े का एक नया धान उत्पन्न होता है इसी प्रकार यह जगत् सब अविद्याओं से सामूहिक रूप

में उत्पन्न होता है और जब जीवों में से कोई भी मोक्ष प्राप्त करता है तो यह समाप्त हो जाता है और उस समय सब जीवों के लिए एक सामान्य नया जगत् सोप अविद्याओं से उत्पन्न होता है। (6) अविद्या का प्रत्येक भाग एक पृथक् तथा भिन्न प्रकार के जगत् को जन्म देता है। ऐन्द्रिक तथा समस्त जगम जगत् प्रत्येक व्यक्ति के लिए परिमित है और उस व्यक्ति-विशेष के अन्दर रहनेवाली अविद्या से उत्पन्न हुआ है उसी प्रकार जिस प्रकार केवल प्रतीति-रूप चांदी (जिसका आभास सोप के स्थान पर हुआ है) प्रत्येक द्रष्टा के लिए भिन्न है और उस व्यक्तिविशेष के अन्दर रहनेवाली अविद्या से उत्पन्न हुई है।¹ "किन्तु ये अनेक जगत् एकरूप प्रतीत हों यह उसी प्रकार एक विलकुल मिथ्या विचार है जैसे कि यह कहना कि "मैंने भी उसी चांदी को देखा जिसे तुमने देखा।" (7) कुछ दूसरों का मत है कि जगत् केवल एक ही है जिसका उपादन कारण माया है और जो ईश्वर में रहती है और जो जीवों में रहनेवाली अविद्याओं के पृच्छ से भिन्न है। दूसरी ओर इन अविद्याओं का काम अंशतः ब्रह्म को ढकना और अंशतः प्रतीतिरूप पदार्थों का विशेष द्वारा प्रदर्शन करना है, जिस प्रकार मिथ्यारूप चांदी जो सोप के अन्दर दिखाई दी, तथा वे पदार्थ जो स्वप्न में दिखाई दिए।²

40. नीति शास्त्र

इस विश्व के समस्त विषय क्रम में केवल मानवीय जीवात्मा ही एकमात्र नैतिक नियमों के आधीन है। वह जानता है कि उसके सम्बन्ध अनन्त तथा सान्त दोनों लोकों के साथ है। सान्त जगत् में अनन्त का व्यापार कवितामय दृष्टिकोण नहीं बरन् दर्शन-शास्त्र का एक गम्भीर सत्य है। उस अन्त (ब्रह्म) का समस्त सान्त जगत् में निवास है और मनुष्य इस सत्य से अभिन्न है। यद्यपि वह एक ऐसे संमटन में आवद्ध है जिसका निर्णीत निर्माण धार्मिक रचना की दृष्टि से भूतकाल के द्वारा होता है तो भी सत्य, सौन्दर्य और कल्याण रपी अनन्त आदर्श उसके अन्दर कार्य करते हैं तथा उसे इस योग्य बनाते हैं कि वह उक्त आदर्शों में घुमाव कर सके तथा उन्हें अधिकतर क्रियात्मक रूप दे सके। यह इसलिए है कि अनन्त ब्रह्म की अभिव्यक्ति अत्यधिक रूप में मनुष्य नीति के ही अन्दर होती है और इसलिए मनुष्य नैतिक तथा तार्किक क्रियाशीलता का अधिकारी है।³ जब तक जीवात्मा उक्त नैतिक आदर्शों के लिए परिश्रम करता है किन्तु उन्हें प्राप्त नहीं कर लेता सब तक वह वर्धन में है; किन्तु जैसे ही वह अनन्त ब्रह्म के समीप पहुंचता है, आन्तरिक शिक्षाव सिपिल हो जाता है और आनन्द के स्वातंत्र्य से उसको आत्मा पूर्ण हो जाती है। ब्रह्म का साक्षात्कार ही जीवन की समस्त क्रियाओं का उद्देश्य है क्योंकि ब्रह्म केवल सत् एव चित् ही नहीं है बरन् आनन्द-रूप भी है। और इस प्रकार समस्त प्रयत्नों का ध्येय है।⁴ ब्रह्मात्मकत्व अथवा अनन्त यथार्थ सत्ता के साथ तादात्म्य भाव का बोध ग्रहण ही जीवन का अन्तिम सत्य है, "प्रत्येक आत्मा का समुचित भोजन"⁵ और एकमात्र

1 देखें सिद्धान्तलेख।

2 शास्त्रानुसृत... कर्मज्ञानाधिकारः (आकरभाष्य, वैदिकीय उपनिषद्, ३ : 1)

3 'प्रयोगसूचनायाम् आनन्दग्रहणम् वेदान्तपरिभाषा पर शिक्षामणि की टीका-प्रस्तावना)।

4 कोट्टुव, पृष्ठ 247।

सर्वश्रेष्ठ तथा महत्त्वपूर्ण है। जब तक इसकी प्राप्ति नहीं होती, सान्त आत्मा अपने-आप में वेचैन रहती है।" तीनों लोको में प्रत्येक व्यक्ति सुख के साधनों के सचय के लिए प्रयत्नवान् रहता है, दुःख के साधनों के लिए नहीं।¹ सब मनुष्य सर्वोत्तम की खोज में रहते हैं और उसे प्राप्त करने का प्रयत्न करते हैं जैसा कि ब्राउनिंग ने भी कहा है

"उन सबका, जो अपने मिथ्या कर्म के रहते हुए भी श्रेष्ठता से सम्पृक्त है, सभी का भुकाव ऊपर की दिग्ग मे है यद्यपि वे दुर्बल हैं, खान में उगने वाले ऐसे वानस्पतिक पौधों के समान, जिन्होंने कभी सूर्य का लाभ नहीं उठाया, वे केवल उसका स्वप्न देखते और अनुमान कर लेते हैं वह कहा हो सकता है, और इस प्रकार अपनी ओर से पूरा-पूरा पुरुषार्थ उस तक पहुँचने के लिए करते हैं।"

ऐसे सर्वोत्तम फल भी जो हम सासारिक जीवन-रूपी वृक्ष से तोड़ सकते हैं, हमारे मुख में जाकर भस्म हो जाते हैं। सर्वाधिक सुख नीरस हो जाता है, यहाँ तक कि स्वर्ग का जीवन भी अत्यल्प अथवा क्षणभंगुर है। कल्याणकारी कर्ममात्र अथवा मधुर सगीतलहरी का आनन्द अथवा चिन्तनशील अन्तर्दृष्टि अणभर के लिए हमें अपने व्यक्तित्व के सकीर्ण क्षेत्र से ऊपर उठाता प्रतीत हो सकता है किन्तु ये सब हमें चिरस्थायी सन्तोष प्रदान नहीं कर सकते। केवल एक ही विषय ऐसा है जो हमें चिरस्थायी सन्तोष प्रदान कर सकता है और वह है ब्रह्म का अनुभव। यही सुख तथा शान्ति की सर्वोच्च अवस्था है एव जीवात्मा के विकास की पूर्णता है।² दुर्भाग्यवश हमें कष्ट इसलिए होता है कि हम इस जगत् में लिप्त रहते हैं, इसके छायाभासों के ऊपर भरोसा रखने में रूचि दिखाने और जब परिमित सन्तोष की उपहास-रूप प्रतिकृतियाँ, ज्योंही हम उनके समीप पहुँचने लगते हैं, विलोप हो जाती हैं तो निराशा का अनुभव करने लगते हैं। "जीवात्मा पाप और सन्ताप में निरंतर नीचे ही नीचे डूबता जाता है जब तक वह यह समझता है कि यह शरीर ही आत्मा है, किन्तु ज्यों ही उसे यह निश्चय हो जाता है कि यह विश्वात्मा का ही अंश है, उसका दुःख-सन्ताप निःशेष हो जाता है।"³ हम यथार्थ सत्ता को अपने किसी मानसिक आदर्श के अनुकूल बनाकर स्वार्थसिद्धि नहीं कर सकते किन्तु केवल मात्र उसका शासन कर सकते हैं। शंकर की दृष्टि में, दर्शनशास्त्र की उत्पत्ति 'क्या होना चाहिए' में नहीं, अपितु 'क्या है' इसके बोधग्रहण में है। अनन्त सत्ता का यथार्थ सत्ता के रूप में आध्यात्मिक ज्ञान हमें शांति और सुख की ओर ले जाता है।

समस्त नैतिक कल्याणकारी कार्यों का महत्त्व इसीमें है कि वे उद्देश्य-प्राप्ति के साधन हैं क्योंकि वे भेदपरक जगत् से जकड़े हुए हैं। आत्मसाक्षात्कार ही परम कल्याण-

1 शतश्लोकी, पृष्ठ 15।

2 "मोक्ष का सार असीम सुख तथा दुःख का निरात अभाव है। चूँकि यह सर्वथा स्पष्ट है कि मनुष्य दोनों को चाहते हैं इसलिए मोक्ष की कामना सदा ही बनी रहती है।" (संक्षेप शारीरक, 1 67)। तुलना करें, स्पिनोजा "हमारा समस्त सुख अथवा दुःख केवल ऐसे प्रमेय पदार्थ के ऊपर निर्भर करता है जिसके ऊपर हमारा प्रेम केन्द्रित है—किन्तु ऐसी सत्ता के प्रति प्रेम, जो नित्य और अनन्त है, मन को ऐसे सुख में भर देता है जिसमें शोक व दुःख का लेशमात्र भी नहीं है" ("द इन्-नेक्टस् एम्पेडेन पृष्ठ 9 और 10)।

3 शांकरभाष्य, मुण्डानोपनिषद् पर, 3 1, 2।

कारी कार्य है एवं नैतिक कल्याणकारी कर्म केवल सापेक्ष दृष्टि से ही इस श्रेणी में आ सकते हैं। नैतिक दृष्टि से जो कल्याणकारी है वही अनन्त की प्राप्ति में सहायक हो सकता है और जो नैतिक दृष्टि से अर्थव्यस्कर है वह इसके प्रतिकूल है।

उचित कर्म वह है जो सत्ता को धारण करता है और अनुचित वह है जो असत्य से पूर्ण है।¹ जो कोई भी कर्म हमें उत्तम भविष्य जीवन की ओर ले जाते हैं वे कल्याणकारी कर्म हैं और जो हमें अधम प्रकृति के भविष्य जीवन की ओर ले जाते हैं वे पाप-कर्म हैं। जीवात्मा अपने अनन्त स्वरूप को उत्तम बनाने का प्रयत्न करता है और जगत् उसकी रचना है। ईश्वर में विश्वास रखने वाले पुरुष को चाहिए कि वह समस्त विश्व से प्रेम करे, क्योंकि यह ईश्वर की कृति है। सच्ची शान्ति तथा श्रेष्ठता स्वाधिकार के प्रति आग्रह करने में नहीं है, न व्यक्ति के निजी कल्याण के लिए प्रयत्न करने में ही है, अपितु अपने को विश्व के यथार्थ सत् के प्रति गैर-रूप में समर्पण कर देने में है। अहंकार का भाव सबसे अधिक अधुना कर्म है तथा प्रेम और दया सबसे अधिक कल्याणकारी कर्म हैं। समाज-कल्याण के साथ अपनी एकता स्थापित करके हम यथार्थ में अपने वास्तविक उद्देश्यों की प्राप्ति करते हैं। प्रत्येक व्यक्ति को अपनी इन्द्रियों का, जो अहंकार उत्पन्न करती हैं, दमन करना चाहिए; अभिमान का स्थान नम्रता को देना चाहिए, क्रोध का स्थान क्षमा को, परिवार के प्रति संकीर्ण भासक्ति के भाव का स्थान जीवमात्र के प्रति उपकार के भाव को लेना चाहिए। कर्म-मात्र का ही इतना महत्त्व नहीं है जितना कि उस इच्छा का है जो अपने स्वार्थमय हित का दमन करके सामाजिक हित की इच्छा को प्रधानता देती है। कर्तव्य के रूप में मनुष्य को हम प्रकार के अवसर दिए गए हैं कि वह अपने पृथक् आत्म-भाव को छोड़कर सारे जगत् की उन्नति में अपनी उन्नति समझे। शंकर अपने समय की मान्यताओं को स्वीकार करते हुए हमें उपदेश देते हैं कि शास्त्र द्वारा निषिद्ध पाप-कर्मों से हमें बचना चाहिए। वेद का स्वाध्याय, यज्ञ, दान, तपश्चर्या और उपवास ये सब ज्ञान-प्राप्ति के साधन हैं।² ये सदाचार के पोषक हैं, आत्मा को पवित्र करते और अन्तर्दृष्टि को सूक्ष्म बनाते हैं। यद्यपि कुछेक अपवाद-स्वरूप आत्माएं सत्य को तुरंत ग्रहण कर ले सकती हैं तो भी एक साधारण मनुष्य के लिए समय और पुरुषार्थ की आवश्यकता होती है। जीवन के दैनिक कर्तव्यों की पूर्ति तथा गृहस्थ-सम्बन्धी पवित्रता को मांग³ मन को ब्रह्म-साक्षात्कार के योग्य बना देती है।⁴ वैदिक कर्षकाण्ड, यदि उसका नियमपूर्वक पालन किया जाए तो, अभ्युदय (अर्थात्, यौगिक अर्थों में संसार-रूपी सोपान के ऊपर चढ़ना अथवा उन्नति करना) का कारण है किन्तु निःश्रेयस् अर्थात् मोक्ष का कारण नहीं है।⁵ जहां परम यथार्थ सत्ता के स्वरूप-ज्ञान के लिए आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान का परिणाम मोक्ष होता है वहां ईश्वर की पूजा किसी भी रूप में नानाविध कार्यों की ओर

1. तुलना करें, "ऐसा प्रत्येक व्यक्ति, जो नृकर्म करता है, द्वात्रिंश से घृणा करता है" (सैंट जॉन, 3 : 19)।

2. बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 4, 22।

3. शांकरभाष्य, 3 : 4, 26।

4. 4 : 1, 4।

5. मुण्डकोपनिषद् पर शांकरभाष्य, प्रस्तावना।

हमें ले जाती है यद्यपि ये सब सासारिक जगत तक ही सीमित हैं।¹ वे हमें स्वार्थपरक इच्छा, घृणा तथा आलस्य में बचने में एव दुःख के समय धैर्य, शान्ति तथा स्थिरता प्राप्त करने में सहायक होते हैं। भक्तिपूर्वक ध्यान लगाने से ज्ञान-प्राप्ति होती है। भक्ति ज्ञान में सहायक होती है। यथार्थ ज्ञान केवल ऐसे ही पुरुष प्राप्त कर सकते हैं जिनके मन कठोर नियन्त्रण द्वारा इसके लिए सज्जित है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि मन के अन्दर एक इस प्रकार के ज्ञान को डालना है जिससे वह वञ्चित है। सत्य आत्मा के मध्य में विद्यमान है। वह अपना प्रकाश दे सके, इसके लिए मन को नश्वर जगत् की ओर से हटाना चाहिए। हमें अपनी बोधग्रहण की शक्ति को ऐसा पारदर्शक बनाना चाहिए जमा कि लैम्प का शीशा होता है जिसमें से अन्दर का प्रकाश अपनी चमक देता है। "यद्यपि आत्मा सब कालों में विद्यमान है और सब वस्तुओं में है किन्तु वह सब वस्तुओं में प्रकाशित नहीं होती। इसका प्रकाश केवल बोधशक्ति अथवा मेधा के द्वारा ही होता है जिन प्रकार प्रतिबिम्ब केवल चिकने घरातलो पर ही पड़ सकता है।"² शंकर ने दार्शनिक ज्ञान को बहुत महत्त्व दिया है और यह धार्मिक जीवन व्यतीत करने से ही प्राप्त हो सकता है। ज्ञान ही एकमात्र मोक्ष की ओर ले जाता है अन्य साधन परोक्षरूप में उसकी प्राप्ति के लिए साधन बनते हैं।³ "ब्रह्म को जानने की अभिलाषा ऐसे ही पुरुष के अन्दर उठती है जिनका मन पवित्र हो, जो कामनाओं के बश में न हो और जो इस जन्म में अथवा पूर्व-जन्मों में किए कर्मों से स्वतन्त्र होकर लक्ष्यों तथा उनके साधनों के बाह्य एव अल्पकालिक मिश्रण से निराश हो चुका हो।"⁴ शंकर योगभ्यास के सिद्धान्त को मानते हैं जिसका मुख्य लक्ष्य है समाधि, जिसे उन्होंने साराधन अथवा पूर्ण सन्तोष का नाम दिया है और जिसका अर्थ है इन्द्रियों को प्रत्येक बाह्य वस्तु से हटाकर अपने ही स्वरूप के अन्दर केन्द्रित करना। अद्वैत यम, नियम-आदि बहिरंग साधनों तथा धारणा और ध्यान-रूपी अन्तरंग साधनों में भेद मानता है।⁵ आभ्यन्तर माग है कि नित्य और अनित्य के अन्दर भेद करना चाहिए, लौकिक अथवा पारमार्थिक कल्याण के लिए सब प्रकार के स्वार्थपरक प्रयत्नों से अनासक्ति तथा साम, दाम, उपरति (त्याग), तितिक्षा, समाधि (एकाग्रता) तथा मानसिक श्रद्धा और अन्त में मोक्ष-प्राप्ति के लिए उत्कट अभिलाषा की आवश्यकता है। इन सबसे सत्य ज्ञान का उदय होता है।⁶

एक ऐसा विचारक जो सत्य के एक विस्तृततर विचार की ओर पग बढ़ा रहा

1 शांकरभाष्य, 1 1, 24, और भी देखें, 3 2 21।

2 सदा सर्वगतोऽप्यात्मा न सर्वतावभासते।

बुद्ध्या वेवावभासेत स्वच्छेषु प्रतिबिम्बवत् ॥ (आरम्भबोध पृष्ठ 17)

3 शांकरभाष्य, 4 1, 1, तत्तिरीय उपनिषद् पर शांकरभाष्य, 1 3।

प्लेटो दार्शनिकों के लिए ज्ञान प्राप्ति का विधान करता है जिसका अन्तिम फल कल्याण (श्रेयस्) का विचार है तथा अन्यो के लिए सत्य सम्पत्ति का जिसकी पहुँच अपने स्थान तथा कृत्यों तक ही है। देखें 'फाडो' और 'रिपब्लिक'। इसी प्रकार अरस्तु साधारण पुरुषों के लिए 'नैतिक धर्मों' का विधान करता है जो अधिकतर मानवीय व्यापार हैं और ऐसे मनुष्यों के लिए, जिनका लक्ष्य अमरत्व प्राप्ति है तक का प्रयोग बताया गया है "जो उत्तम तथा दैवीय वस्तुओं का बोध कर सकता है।" ('निको-मैकोन एथिक्स, 10 8)।

4 वेनोपनिषद् पर शांकरभाष्य, प्रस्तावना और भी देखें, छान्दोग्य उपनिषद् पर शांकरभाष्य, प्रस्तावना, और 8 1, बृहदारण्यक, 4 4 22, कठ 1 2 15।

5 वेदात प्रतिपादित श्रवण और मनन धारणा इसके उपायों के अनुकूल हैं। तथा निदिध्यासन ध्यान के और दर्शन समाधि के अनुकूल हैं।

6 शांकरभाष्य 3 4, 27।

है, अपने समय की सामान्य मान्यताओं की सर्वथा उपेक्षा नहीं करता। यद्यपि जन्म के ऊपर आश्रित वर्ण की व्यवस्था का प्रभाव शंकर की दृष्टि में शक्तिशाली नहीं रह गया था, तो भी, उन्होंने इसके अन्दर विश्वास के लिए गुंजाइश रखी है। इस प्रकार की परम्परागत प्रकल्पना के आधार पर, कि किसी वर्ण-विशेष में जन्म लेना आकस्मिक घटना नहीं है वरन् किसी पूर्व जन्म में किए गए आचरण का आवश्यक परिणाम है, शंकर का भूकाव उच्च वर्णों के मनुष्यों, देवताओं तथा ऋषियों के लिए ही वेदाध्ययन का अधिकार मानने की ओर है।¹ यद्यपि शंकर का यह मत है कि किसी भी वर्ण का कोई भी मनुष्य उच्चतम ज्ञान प्राप्त कर सकता है।² उनका आदेश है कि ऐसे मनुष्यों को जो ब्राह्मण धर्म में प्रतिपादित जीवन के नियमों का पालन करते हैं, वर्णों तथा आश्रमों के लिए निर्दिष्ट कर्तव्यों पर आचरण करना चाहिए। यद्यपि ब्राह्मण का कार्य वेदाध्ययन करना तथा ज्ञान-सम्पादन करना है, अन्यो को पूजा इत्यादि करनी चाहिए तथा ब्रह्म-ज्ञान-प्राप्ति के उन्मी सामान्य सध्य को प्राप्त करना चाहिए।³ शंकर के विचारों में इस प्रकार के दावे के लिए कि केवल वेदाध्ययन ही से ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति होती है, समर्थन दूटना कठिन है। दर्शनशास्त्र तथा हिन्दू धर्म-सम्बन्धी अपने विचारों में भी शंकर ने परस्पर-विरोधी दावों का समन्वय करने का प्रयत्न किया है। सर्वोच्च ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति के मार्ग को बिना किसी जाति तथा सम्प्रदाय के भेदभाव के पुरुष-मात्र के लिए खुला बताकर शंकर ने अपनी मौलिक मानवीयता का परिचय दिया है। इसीसे अपने वेदान्त दर्शन के तार्किक संकेतों के प्रति उनकी दृढ़ भक्ति का भी परिचय मिलता है किन्तु वे ब्राह्मण धर्म के इस प्रकार के विश्वास को भी मानते हैं कि विदुर के समान शूद्र, जिन्होंने उच्चतम ज्ञान प्राप्त किया, अपने पूर्व जन्म के आचरण के बल पर ही किया था। यदि किसी शूद्र के अन्दर इस समय सत्य को ग्रहण करने की योग्यता पाई जाती है तो हमें मानना चाहिए कि उसने पूर्व जन्म में वेद का अध्ययन किया है। इस प्रकार शंकर इस विश्वास का कि केवल द्विजाति के पुरुषों को ही मोक्ष-प्राप्ति का एकाधिकार प्राप्त है, उच्छेदन कर देते हैं। वे ऐसे सब व्यक्तियों को, जिन्हें आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त है, अपना गुरु मानने को उद्यत थे, भले ही वे ब्राह्मण हो अथवा अस्पृश्य शूद्र हों। “ऐसा व्यक्ति, जो इस लौकिक जगत् को अद्वैत के रूप में देखता है, मेरा सच्चा गुरु है चाहे वह चाण्डाल हो अथवा द्विज हो। यह मेरा दृढ़ विश्वास है।”⁴

आश्रम-सम्बन्धी नियमों के ऊपर बल दिया गया है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए मनुष्य को संन्यासी बनना आवश्यक नहीं है। बृहदारण्यक तथा छान्दोग्य उपनिषदों में गृहस्थों ने ब्रह्मविद्या की प्राप्ति की तथा उसकी शिक्षा भी दी, तथापि संन्यासियों का अधिकार उक्त कार्य के लिए सर्वोपरि है; उनके लिए अन्यो की अपेक्षा ब्रह्मविद्या की प्राप्ति आसान है, क्योंकि उनके लिए क्रियात्मक पूजा करना, गृहस्थ के कर्तव्य, (वैदिक क्रियाकलाप) आवश्यक कर्तव्य नहीं है। शंकर ने इस विषय पर बल दिया है कि जो आश्रम-धर्म का पालन करते हैं उन्हें मोक्ष-प्राप्ति से पूर्व अवश्य संन्यास ग्रहण करना

1. जनप्रति (छान्दोग्य उप०, 4 : 1, 2), जिसे रैख ने शूद्र कहा यद्यपि जिसे उसने वेदों को पढ़ाया, और सत्यकाम जाबाल के आश्रयों की व्याख्या इस आधार पर की गई है कि जब तक शूद्र को सांसारिक जीवन में एक उच्च वर्ण में दीक्षित नहीं कर लिया जाता, वह ज्ञान को रक्षा करने के योग्य नहीं होता।

2. शांकरभाष्य, 3 : 4, 38।

3. पुरुषमात्रसम्बन्धिभिर्भूषणवासदेवताराधनादिभिर्धर्मविशेषैरनुग्रहो विद्यायाः सम्भवति।

4. मनोपापञ्चक। और भी देखें, कौपीनपञ्चक, पृष्ठ 3 और 5।

चाहिए यद्यपि ऐसे व्यक्तियों के लिए जो आश्रमधर्म का पालन नहीं करते, यह आवश्यक कर्तव्य नहीं है। सन्यासियों की स्थिति ब्रह्मा में है (ब्रह्मासस्था।) “अन्य तीनों आश्रमों में अवस्थित पुरुषों के लिए इस प्रकार की अवस्था प्राप्त करना असम्भव है, क्योंकि श्रुति कहती है कि यदि वे अपने-अपने आश्रमों के कर्तव्य-कर्मों तथा नियमों का पालन न करेंगे तो उनकी हानि होगी, किन्तु उक्त कर्तव्य कर्मों के करने से सन्यासी की कोई हानि नहीं होती।”¹ इनके अतिरिक्त, “यद्यपि ज्ञान-सम्पादन का आदेश सब किसी के लिए है वह चाहे जीवन के किमी भी सघ में क्यों न हो, तो भी केवल सन्यासी का प्राप्त किया हुआ ज्ञान ही मोक्ष-प्राप्ति की ओर ले जाता है, ऐसा ज्ञान नहीं जो कर्म से संयुक्त हो।”² शकर ने हिन्दुओं के क्रियात्मक धर्म में नियन्त्रण के अभाव का अनुभव किया और यह भी अनुभव किया कि उसका कोई सामान्य मान-दण्ड भी नहीं है। अतएव उन्होंने इस प्रकार सन्यासी सघ की एक ऐसी सस्था फिर से बनाई तथा हिन्दू धर्म के बौद्ध सघ के समान नियन्त्रण के लाभ भी प्राप्त किए।³ सन्यासव्रत की दीक्षा से दीक्षित सस्था में स्त्रियों को प्रविष्ट करने के जो कुपरिणाम शकर के समक्ष थे उनसे उद्विग्न होकर शकर ने अपने मठों में से स्त्रियों का बहिष्कार किया क्योंकि उक्त मठ मुख्य रूप से ज्ञान-प्राप्ति के पीठ थे और ऐसे व्यक्तियों के लिए आश्रम का कार्य करते थे जो स्वेच्छा से निर्धनता, जीवन की कठोर पवित्रता तथा जगत् की दासता से मुक्ति को स्वीकार किए हुए थे। शकर ने अपने स्थापित मठों में जन्मगत जातिभेद की सर्वथा उपेक्षा की।

वर्णाश्रम धर्म के नियम हिन्दुओं के लिए आवश्यक हैं, क्योंकि वे मनुष्य-समाज के उच्चतर मस्तिष्क के प्रवक्ता हैं। ऐसे व्यक्तियों के ऊपर जिनका जीवन केवल मनुष्य-समाज के लिए ही नहीं है, उक्त नियमों को बाहर से हठात् आरोपित किया गया है, ऐसा न समझना चाहिए। किसी भी व्यक्ति का नैतिक मूल्य पूर्णरूप से उसीके आधार पर नहीं आका जाना चाहिए जो कुछ वह मनुष्य-समाज को देता है। मनुष्य एक मिट्टी का ऐसा डेला नहीं है जिसका बाहर से रूपान्तर किया जा सके। उसको अन्दर की प्रेरणा की आवश्यकता है। शास्त्र किसी मनुष्य को विशेष प्रकार का कार्य करने के लिए विवश नहीं करते, किन्तु एक जाति-विशेष के सामूहिक अनुभव रखने वाले मनुष्यों को केवल प्रेरणा देते हैं।⁴ सामान्य सिद्धान्तों के अतिरिक्त परम्पराएँ भी स्थान-भेद से परिचित होती रहती हैं।⁵ ज्यों-ज्यों हम ऊपर की ओर उन्नति करते जाते हैं, नैतिक जीवन गहन होता जाता है।⁶ प्रथा के अनुसार प्रचलित नैतिकता एक ऐसी वस्तु है जो सदा उन्नति करती रहती है। जीवन की वैदिक व्यवस्था ज्ञान के लिए

1 शाकरभाष्य, 3 4, 20।

2 शाकरभाष्य, मुण्डकोपनिषद् की प्रस्तावना। सन्यासनिष्ठैव ब्रह्मविद्या मोक्षसाधन न कर्म सहितम्।

3 शकर के अनुसार विद्यारण्य (दर्रें, ऐतरेयोपनिषद् पर भाष्य की प्रस्तावना) ने विविधियाँ संपन्न अर्वाङ्ग विज्ञानों के विद्वत्सन्त्यास एवं मुक्त पुरुषों के सन्त्यास में भेद किया है। इनमें से प्रथम तो ऐन्द्रिक है और दूसरा विद्या की प्राप्ति के पीछे आता है। पहले प्रकार का सन्त्यास यदि स्वीकार किया गया तो शान्तीय विधि से उसको निभाना चाहिए, दूसरे के लिए कोई नियम-व्यवस्था बाध्य नहीं करती। दर्रें, जीवनमुक्तिविवेक।

4 नापा हि शास्त्र न कारकम्। और भी देखें, वृत्तारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य 2 1, 20।

5 शाकरभाष्य, 1 1, 4।

6 वही।

अनिवार्य सहायक नहीं है। यहाँ तक कि ऐसे व्यक्तियों ने भी जिनका उक्त व्यवस्था में अधिकार नहीं था, उच्चतम सत्य को प्राप्त किया है। निर्धन लोग तथा जाति-बहिष्कृत भी प्रार्थना एवं पूजा तथा उपवास और स्वार्थ-त्याग के द्वारा ईश्वर की दया से उद्देश्य तक पहुँच जाते हैं।¹

ऐसा पुरुष, जो उद्देश्य तक पहुँच गया है, सच्चा ब्राह्मण है, अर्थात् ब्रह्म को जानने वाला है। जिस प्रकार से वह जीवन-निर्वाह करता है, शंकर ने उसका वर्णन किया है और निम्नलिखित वाक्यों को उद्धृत किया है :

“जिसे उच्च वर्ण अथवा नीच वर्ण में जन्म लेनेवासा कोई भी नहीं जानता, न कोई शिक्षित विद्वान् अथवा अशिक्षित की कोटि में जानता है, न कोई जिसे पुण्य कर्मों को करनेवासा और न पापकर्मों के कर्ता-रूप में जानता है, वही यथार्थ में ब्राह्मण है। जो कर्तव्यों में छिपे-छिपे रत रहता है और सर्वथा पूर्ण है उसका समस्त जीवन गुप्त रूप से ही बीतना चाहिए, मानो कि वह दृष्टिहीन, बधिर तथा इन्द्रियो से विहीन है; इस प्रकार यथार्थ ज्ञानी को संसार में से गुजरना चाहिए।”²

यह एक ऐसा जीवन है जिसके अन्दर भ्रमता तथा शान्ति का, पवित्रता तथा आनन्द का भाव है किन्तु केवल चिन्तनशील निष्प्रियता में निमग्न रहना नहीं है। उसके कर्म उसके बाधन का कारण नहीं बनते। उसका कर्म सामान्य अर्थों में कर्म नहीं है।³ जहाँ कुछेक मुक्तारामा केवल जीवन-धारण के लिए ही (जीवनयात्रार्थम्) ग्यून से ग्यून कर्म करने का प्रत लेते हैं; अन्य व्यक्ति सांसारिक कर्मों में लिप्त हो जाते हैं (लोक-संप्रहार्यम्)⁴ मुक्तारामाओं की इस प्रकार की क्रियाशीलता वैयक्तिक दृष्टिकोण में केन्द्रित नहीं होती⁵ और इस प्रकार जीवात्मा को संसारचक्र में बांधनेवाली नहीं मानी जाती।⁶ मुक्तारामा—जो अपने पुरुषार्थ से मोक्ष प्राप्त करते हैं, संसार-मात्र को अपने दृष्टान्त से मोक्ष का मार्ग निर्देश करते हैं।

1 शांकरभाष्य, 3 : 4, 36-39।

2 य न सत्यं न चासन्त नासन्त न बहुभुतम् ।
न मुक्तं न भुवन्तं केदं कश्चित् स ब्राह्मणः ॥
गूढप्रमाथिलो विद्वान् अज्ञातचरित् श्रेत् ॥
अन्यत् जडवत्त्वापि भूवत्त्वं मही श्रेत् ॥

(शांकरभाष्य, 3, 4, 50, “द्वयसंस्तुतिर्यस्य आदि वेदान्त”, अष्टो-अनुवाद, पृष्ठ 144)

3 विदुषः क्रियमाणमपि कर्म परमाधेतोऽक्रमेण (भवद्गोता पर शांकरभाष्य, 4 : 20)।

4 भगवद्गोता पर शांकरभाष्य, 4 : 19।

5 शांकरभाष्य, 4 : 1, 13।

6 “केवल ऐसा ही पुरुष निःसन्देह आत्मज्ञानी है जो आद्यतावस्था में प्रगाढ़ निद्रा की अवस्था के समान दृष्टि को नहीं देखता, और यदि देखता भी है तो भी इसे बर्झित ही की दृष्टि से देखता है; और जो कर्म करते हुए कर्मों के फलों से उन्मुक्त है।” (उपदेवता-हृदी, पृष्ठ 45)। “वही पुरुष यथार्थ में जीवमुक्त कहा जाता है जो अपने अहम्भाव को कर्म के साथ नहीं जोड़ता और न ही अपने मन के ऊपर किसी प्रकार का असर होने देता है।” “यथार्थ में जीवमुक्त उसे कहा जाता है जो समस्त पदार्थों के साथ धनिष्ठतम संपर्क रखते हुए भी सदा ही शान्त और उदासीन रहता है जैसा कि किसी अन्य व्यक्ति के कार्य में ही एक शान्ति तथा सन्तोष के भाव से पूर्ण हो।” राम ने बसिष्ठ से प्रश्न किया “मुझे बताइए कि इन दो प्रकार के व्यक्तियों में कौन एक-दूसरे से बेहतर है—वह जो कि संसार में विचरता हुआ भी शान्त रहता है मानो दीर्घकाल की समाधि से अभी उठा हो; अथवा वह

वैदिक निषेधाज्ञाओं और नैतिक नियमों की आवश्यकता ऐसे व्यक्तियों के लिए है जो संसारचक्र में बंधे हुए हैं किन्तु ऐसे पुरुष के जो इच्छा के समस्त वातावरण को पीछे छोड़ देता तथा संसार के भेदों की ओर से मुह मोड़ लेता है उनकी कोई आवश्यकता नहीं रहती।¹ प्रश्न उठाया जाता है कि क्या मुक्तात्मा पुरुष जो चाहे वह कर सकता है? शंकर उत्तर देते हैं कि स्वार्थपूर्ण आसक्ति, जो कर्म प्रेरक है, मुक्तात्मा में विद्यमान नहीं रहती इसलिए वह सर्वथा कोई कर्म नहीं करती।² कर्म की उत्पत्ति अविद्या से होती है, इसलिए आत्मा के सत्य ज्ञान के साथ कर्म नहीं रह सकता।³ जहाँ एक ओर इस प्रकार के समाधान मुक्तात्मा के सम्बन्ध में सब प्रकार के कर्मों का निषेध करते प्रतीत होते हैं वहाँ शंकर के साहित्य में अन्य भी कितने ही वाक्य ऐसे हैं जो प्रतिपादन करते हैं कि मुक्तात्मा जो सब प्रकार की स्वार्थपरक इच्छाओं से परे है अनासक्ति के भाव से कर्म करता है।⁴ उसके लिए कुकर्म करना असम्भव है। नैतिक विधान से मुक्ति मोक्ष की अवस्था में एक प्रकार के गौरव का विषय तथा अलंकार (आभूषण) है, ऐसा कहा गया है; किन्तु उक्त अवस्था नैतिक विधान के नियमों का उल्लंघन करने के लिए कोई आमन्त्रण नहीं है। किसी भी अवस्था में उक्त मोक्ष की दशा को नैतिकता की उपेक्षा के लिए प्रोत्साहन न मानना चाहिए। मुक्तात्मा ऊपर उठकर निरपेक्ष परमब्रह्म के साथ एक इस प्रकार के निकट-सम्बन्ध में आ जाता है कि उसके लिए पापकर्म करना असम्भव हो जाता है। यथार्थ में पापकर्म करने के यह सर्वथा अयोग्य हो जाता है। शंकर के उक्त विचार का ईसाई धर्म के स्वेच्छाचारी सम्प्रदाय द्वारा प्रचारित विचार के साथ मिश्रण न करना चाहिए। यह निश्चित सत्य है कि “मुक्तात्मा के सम्मुख कोई उद्देश्य प्रति के लिए शेष नहीं रहता क्योंकि वह सब कुछ प्राप्त कर चुका होता है”,⁵ तो भी वह संसार के कल्याण के लिए कर्म करता है। इसके अतिरिक्त, जहाँ एक ओर शंकर का यह मत है कि मुक्तात्मा के लिए नैतिक बन्धन का कुछ अर्थ नहीं है, वे यह नहीं कहते कि वह नैतिक गुणों का परित्याग कर देता है।⁶ नैतिक पूर्णता नैतिकता का अन्त नहीं, अपितु नैतिक व्यक्तित्व का ही अन्त करती है। सदाचार के नियमों का महत्त्व उसी समय तक रहता है जब तक हम अपने अन्त स्थ पशुभाव के साथ ऊपर उठने के लिए

जो जगत् के किसी एकान्त कोने में समाधि लगा ले और उसी में बैठा रहे?” गुरु वसिष्ठ ने उत्तर में कहा ‘समाधि केवल उस अन्तरिक शान्ति का नाम है जो इस संसार तथा उन गुणों को, जो इस संसार की सृष्टि के कारण हैं, अनात्म रूप में जानकर प्राप्त होती है। इस प्रसादगुणयुक्त शान्ति की अपने अन्दर से इस निश्चय के साथ प्राप्त कर लेने पर कि ‘भुजे पदार्थ से कुछ प्रयोजन नहीं है, योगी चाहे तो संसार में रहे, चाहे अपने को संसार से विरत करके समाधिस्थ हो जाए। हे राम! शीतों ही एक समान कल्याणकारी है यदि इच्छास्पी अग्नि उनके अपने अन्दर ठण्डी हो गई है’ (योगवासिष्ठ, जीवन्मुक्तिनिवेष्ट में उद्धृत 1 और 4)।

1 तुलना करें, निर्वैगुण्ये पवि विचरता को विधि को निषेध ?

2 न च नियोगाभावात् सम्यग्दर्शिनो यथेष्टचेष्टाप्रसंगः सर्वज्ञाभिमानस्यैव प्रवर्तकत्वात् अभिमानाभावाच्च सम्यग्दर्शनम्. (शंकरभाष्य, 2, 3, 48)।

3 देखें शंकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् प्रस्तावना।

4 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य, 4 : 21।

5 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य, 5।

6 सुरेश्वर कहता है “ऐसे पुरुष के लिए, जिसके अन्दर सर्वोपरि ब्रह्म का साक्षात्कार उदय होता है, अद्वैत तथा अन्य गुण एक प्रकार से स्वभाव रूप में जाते हैं, जिसके लिए किसी प्रयत्न की आवश्यकता नहीं। अब के ऐसे गुण नहीं रहते जिनको प्राप्त करने के लिए इच्छापूर्वक प्रयत्न करना पड़े” (नैपुण्यसिद्धि, 4 : 69)।

समर्प करते रहते हैं। जब कभी बुरे मार्ग पर जाने का भय हो तो वे हमें यथोचित मार्ग पर चलाने में सहायक होते हैं। जिस प्रकार हल्का तथा चोरी आदि के समान अपराधों के सम्बन्ध में बनाए गए नियमों का विधान एक सम्य सुनिश्चित पुरुष के लिए नहीं है, उसी प्रकार धर्मात्मा पुरुष परम्परागत नैतिकता के नियमों से बंधा हुआ नहीं है।

41 शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए कुछ आरोपों पर विचार

शंकर के नैतिक विचार अत्यधिक आलोचना के विषय रहे हैं और इसलिए हम उनमें से अनेक आरोपों पर यहां विचार करेंगे।¹ यदि समस्त अस्तित्व रूप जगत् ब्रह्म है तथा अनेकत्व विनिष्ट जगत् केवल आभासमात्र है तो फिर पुण्य व पाप में कोई वास्तविक भेद नहीं हो सकता। यदि जगत् केवल छाया-मात्र है तो पाप छाया से भी मृत्त है। तब भी क्यों न मनुष्य पाप के साथ क्रीड़ा करके पाप का आनन्द भोगे, क्योंकि वे सब भी तो छायामात्र हैं। ऐसी अवस्था में यदि हम जगत्भी पशुओं से मुक्त करने हम जीवन-रूप स्वप्न में धर्म के अन्वेषण के लिए अपने हितों का स्वायत्त्याग करें तो हमें क्या साम होगा? यदि नैतिक भेद प्रामाणिक है तो जीवन भी यथार्थ है। यदि जीवन अधमार्थ है तो वे भी प्रामाणिक नहीं। उक्त सब प्रकार के आरोप स्वयं निरर्थक सिद्ध हो जाते हैं यदि हम संसार के केवल भ्रान्तियुक्त स्वरूप को अस्वीकार कर दें। धर्म और अधर्म का नैतिक महत्त्व सर्वोपरि उद्देश्य के दृष्टिकोण से ही है।

जीवात्मा तथा ब्रह्म का आध्यात्मिक एकरूप मान लेने पर, यह कहा जाता है कि नीतिशास्त्र के आदेश-पत्र के लिए फिर कोई स्थान नहीं रह जाता। यदि ब्रह्म ही सब कुछ है तो फिर नैतिक पुरुषार्थ की कोई आवश्यकता नहीं। इस आरोप का आधार यथार्थता और जीवन के मध्य भेद न करने से तथा नित्य और लौकिक के मन्दर भेद न करने से उत्पन्न होता है। शंकर ने यह कभी नहीं कहा कि लौकिक वदनाओं की निश्चित रूप से अपूर्ण तथा दोषयुक्त भ्रूँखला तथा शरय एवं अकाल ब्रह्म एक ही हैं। ब्रह्म की एकता का आध्यात्मिक सत्य लौकिक व्यवहार के स्तर पर किसी भी प्रकार से नैतिक भेदों की यथार्थता के ऊपर प्रभाव नहीं डाल सकता। शंकर कहते हैं, “अग्नि एक ही है तो भी हम उसी अग्नि से बचते हैं जिससे शत्रु को जलाकर भस्मसात् किया है, अन्य किसी अग्नि से नहीं; इसी प्रकार सूर्य भी एक ही है तो भी हम उसके प्रकाश के केवल उस भाग से बचते हैं जो अपवित्र स्थानों के ऊपर पड़ता है किन्तु उस भाग से नहीं जो पवित्र स्थानों को प्रकाशित करता है। मिट्टी की कुछ वस्तुओं की हम कामना करते हैं, जैसे हीरे तथा पत्ते आदि, जब कि अन्य वस्तुओं से जो उन्हींके सामान मिट्टी से बनी हैं जैसे मृत् शरीर आदि से हम दूर भागते हैं।”² ठीक इसी प्रकार यद्यपि परमार्थरूप में सब वस्तुएँ ब्रह्म ही हैं तो भी उनमें से कुछ वस्तुएँ ऐसी हैं जिनका हम त्याग करते तथा अन्य ऐसी हैं जिनकी हम कामना करते हैं। ‘मै ब्रह्म हूँ’ (अहं ब्रह्मास्मि) इस कथन का तात्पर्य यह नहीं है कि त्रियाशील आत्मा का परमार्थरूप ब्रह्म के साथ सीधा तादात्म्य है,³ किन्तु उन मिथ्या उपा-

1. बर्तन वेदान्त के नीतिशास्त्र की तीव्र समालोचना के लिए तथा द्रष्टव्य के उस नीतिशास्त्र के पुनः सूत्रीकरण के लिए देखें, प्रोफेसर होम का लेख, ‘बर्तन एण्ड एथिक्स’ जो मद्रास विश्वविद्यालय के मद्रास विश्वविद्यालय, दिसम्बर 1916 में प्रकाशित हुआ है।

2. शारदाधर, 2. 3, 48।

3. मुख्यतः आध्यात्मिक।

धियो के दूर हो जाने पर, जो यथार्थरूप आत्मा अवशिष्ट रहती है उनका परस्पर तादात्म्य भाव है।¹ नैतिक समस्या इसलिए खड़ी होती है कि आत्मा के अनन्त रूप तथा उसके सीमावद्ध चोले में, जो इसने स्वयं धारण किया है, निरन्तर सघर्ष होता रहता है। वस्तुतः मनुष्य की स्वाभाविक दशा है तो अखण्डता की ही, किन्तु वर्तमान भ्रष्टता की अवस्था उपाधियों के बल से उक्त दशा से पतन हो जाने के कारण है।² अपूर्णता के साथ हमारे सघर्ष का कुछ अर्थ नहीं होगा, यदि हम ऐसे दृष्टिकोण तक उठ सके जिससे हम यथार्थ सत्ता का दर्शन करते हैं। यह सघर्ष तब तक बराबर चलता ही रहेगा जब तक कि अनन्त से पृथक्त्व का सर्वथा ही उच्छेद नहीं कर दिया जाता। जब तक सीमित आत्मा यह नहीं जान लेती कि वह ब्रह्म है, वह अपने अन्दर ही वेचन रहती है तथा अपने आदिनिवास तक पहुँचने के लिए तड़पती रहती है। हम चूँकि परिमित शक्ति वाले कर्ता हैं इसलिए हमारे अपने निश्चित कर्तव्य तथा गन्तव्य स्थान है। प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्म का उत्तरदाता स्वयं है और किसी एक व्यक्ति द्वारा किए गए कर्म को कोई दूसरा व्यक्ति पूरा नहीं कर सकता।³

शंकर के नीतिशास्त्र को बुद्धिपरक कहा जाता है, क्योंकि अविद्या अथवा अभेद ही बन्धन का कारण है।⁴ जीवन का मिथ्याज्ञान ही समस्त अनुभव तथा क्रियाशीलता का आधार है; सम्यक् ज्ञान अथवा एकत्व का ज्ञान ही हमें मोक्ष की ओर ले जाता है।⁵ चूँकि सर्वोच्च आत्मा तथा जीवात्मा के अन्दर भेद मिथ्या ज्ञान में है,⁶ हम सत्य ज्ञान के द्वारा ही इससे मुक्त हो सकते हैं। इस सबसे एक व्यक्ति यह विश्वास करने लगता है कि मोक्ष केवल आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का ही परिणाम है, नैतिक पूर्णता का परिणाम नहीं। ड्यूसन अद्वैत वेदान्त की इस विशिष्टता को इसके 'भूलभूत अभाव' का नाम देता है। वह कहता है "वेदान्त ठीक ही सत् के अपने अन्दर के सत्य ज्ञान को, अर्थात् हमारी अपनी ही आत्मा को एकमात्र स्रोत मानता है जिसके द्वारा हम सत्य ज्ञान तक पहुँच सकते हैं, किन्तु यह भूल से ऐसी आकृति में आकर ठहर जाता है जिसमें यह साक्षात् हमारे चैतन्य को एक ज्ञाता के रूप में रुचिकर हो सकता है, यहाँ तक कि चाहे हम समस्त बौद्धिक सामग्री को पृथक् कर देने पर भी अर्थात् लौकिक जगत् इसे अनात्म के साथ सम्बद्ध कर दे, ठीक वैसे कि यह सर्वथा उचित रूप में सर्वोच्च आत्मा का निबाम, डेकार्टे की भाँति, मस्तिष्क को नहीं अपितु हृदय देव को संकेत करता है।⁷ यदि एकाकी तथा एकमात्र सत्ता, अर्थात् ब्रह्म, पहले से ही पूर्ण तथा निर्दोष है और हमें इसके अतिरिक्त और कुछ करने को नहीं है कि इसकी यथार्थता की स्वीकार करें तथा अन्य सब वस्तुओं

1 कथासामान्याधिकरण ।

2 एवहाट पृथक्ता है मनुष्य को इससे क्या लाभ कि यदि वह राजा होकर भी अपने राजा होने का ज्ञान नहीं रखता ?" स्वर्ग का राज्य एक छिना हुआ क्षेत्र है ।

3 शंकरभाष्य, 3 3 53 । और भी देखें 3 2, 9 ।

4 शंकरभाष्य, 2 3, 48 ।

5 शंकरभाष्य, 1 2—8 । और भी देखें, 3 2, 25 और 4 2 8, शंकरभाष्य 1 3, 19 ।

6 मिथ्याज्ञानरूप एव जीवपरमेश्वरयोगेदो न वस्तुकृत (शंकरभाष्य, 1 3, 19) । देखें, गीतापद की कान्ति पर भाव रभाष्य, प्रस्तावना ।

7 तुलना करें ज्ञान बिना मोक्षो न सिद्धयति (आत्मबोध) । विवेकाविवेकमात्रेणैव (शंकर भाष्य 1 3 19) । और भी देखें अपरोक्षभूति, पृष्ठ 14 ।

8 ड्यूमन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त, अग्रजी-अनुवाद, पृष्ठ 59 ।

की यथायंता का निषेध करें, तो फिर नैतिक कर्म के लिए किसी प्रकार की भी प्रेरणा नहीं रह जाती। यदि अनित्यता के दोषों से बचने का एकमात्र उपाय उनका निषेध कर देना ही है तब फिर किसी गम्भीर नीतिशास्त्र के लिए कोई स्थान नहीं रहता। हमें द्वेष-भाव को दमन करने अथवा अपने स्वभाव में परिवर्तन करने के लिए तत्पर होने की आवश्यकता नहीं। किन्तु हमें स्मरण रखना होगा कि अविद्या, यद्यपि यह प्रधानतः एक तात्त्विक विचार है, तो भी संसार की अध्यात्मविद्या में जीवन की सम्पूर्ण मनः स्थिति का चोन्क है। “अविद्या एक प्रकार का अभिमान है कि ‘मैं’ शरीर रूपी हूँ। इसलिए शरीर की पूजा उपजती है, जो ‘राम’ है, और इसको तुच्छ समझना ही द्वेष है, इसको चोट लगने के विचार भय-आदि को उत्पन्न करते हैं” आदि-आदि।¹ भित्त्याज्ञान समस्त स्वार्थपरक इच्छा तथा क्रियाशीलता का आधार है।² अविद्या सीमित जीवात्मा का प्रतिबन्ध है जो उसे इच्छा और सत्त्व का जीवन व्यतीत करने के लिए बाध्य करती है और जो इस कारण से है कि वह ब्रह्म के साथ एकत्व के विषय में अज्ञान रखता है। चरित्र के दोष न केवल मूर्खता तथा भूल हैं बल्कि इच्छा शक्ति का विपर्यास भी है तथा ईश्वर की वाणी का उल्लंघन है। शरीर बार-बार एक समस्त पद ‘अविद्याकामकर्म’ का प्रयोग करते हैं,³ जिसमें अविद्या से अभिप्राय है बोध-सम्बन्ध भूल, जिसके कारण जीवात्माओं की विविधता को यथार्थ मान लिया जाता है;⁴ काम से अभिप्राय है प्रमेय विषय के प्रति भावुकतापूर्ण प्रतिक्रिया और कर्म से अभिप्राय है, इसे प्राप्त करने अथवा छोड़ने के लिए क्रियात्मक चेष्टा। यही समूचा विचारक्रम व्यक्तित्वभावपूर्ण कर्म का है जो यथार्थ और अयथार्थ के अममजस में जड़ जमाए हुए है और इसीसे संसार की नींव पड़ती है।⁵ कर्म की उत्पत्ति अविद्या से है, और कर्म काम का परिणाम है। मोक्ष की अवस्था में भूल का निवारण, सत्य सकल्यो की फिर से प्राप्ति तथा सब प्रकार के स्वार्थमय प्रयत्नों का दमन रहता है।⁶ नैतिक जीवन के अनुशासन में स्वार्थपरक कार्यकलाप का दमन, सत्य कामनाओं का विकास और लौकिक व्यक्तित्व के भाव पर विजय सम्मिलित है। जब तक अन्तिम कार्य सम्पन्न नहीं होता तब तक हमारे स्वरूप में पूर्णता नहीं आ सकती। हम अपने काम का दमन कर सकते हैं, हम जगत् के कल्याण के लिए भी कर्म कर सकते हैं किन्तु फिर भी इसकी ओर सर्वथा निश्चिन्त नहीं हो सकते कि जीवन के किसी अन्य क्षण में हम असत्य इच्छा अथवा स्वार्थपूर्ण कर्म करने के प्रलोभन का कभी शिकार न होंगे; निश्चय ही जब तक हम उत्सुकतापूर्ण इच्छा तथा तुच्छ अहंकार के मूल का सर्वथा ही उच्छेदन तथा अविद्या का लीप नहीं कर देंगे हम निश्चिन्त नहीं हो सकते कि हम कभी सत्यप्रकाश के व्यक्तित्वहीन मनोभाव को प्राप्त कर सकेंगे। नैतिक पुण्य संयोगवश उदासीन होता

1 देहादिव्यात्मस्वहृमोत्यात्मबुद्धिरविद्या; तत्तत्तलूजनादौ रायः, तत्परिभवादी द्वेषः, तदुच्छेददर्शनाद् भयम्, इत्यादि शरीरभाष्य, 1. 3, 2)।

2 शरीरभाष्य, केनोपनिषद् पर प्रस्तावना, संसारबीजम् अज्ञान काम-कर्मप्रवृत्तिकारणम्। आगे कहा गया है - “अविद्याकामकर्मलक्षण संसारबीजम्” (केनोपनिषद् पर शरीरभाष्य 4 : 9)।

3 मुण्डकोपनिषद् पर, शरीरभाष्य, 3 : 1, 1।

4 अविद्यावृत्तिर्लोकप्रसिद्ध जीवभेदम् (शरीरभाष्य, 2 : 1, 14; 1 : 3, 19)।

5 अनात्मदर्शिनो ह्यनात्मविषयः कामः; कामयमानश्च करोति कर्माणि; तन्तस्तत्करोप-भोगाय शरीराद् उपादानवशात्, संसारः (शरीरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, 1 : 11)।

6 सर्ववामनाक्षय सर्वकामविनाशन सर्वकर्मप्रवृत्तयम्।

है, किन्तु सन्तपुरुष सदा अपने सत्य-प्रकाश के बल पर उदासीन है।¹

शंकर परोक्ष ज्ञान तथा अपरोक्ष ज्ञान अर्थात् अनुभव में भेद करते हैं। परोक्ष ज्ञान तर्क के द्वारा प्राप्त वह ज्ञान है जिसे हम पुस्तकों तथा शिक्षकों से प्राप्त करते हैं; अर्थात् सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा एक है। अपरोक्ष ज्ञान एक ऋषि का अनुभव है जिसने अपने पृथक्त्व के भाव को सदा के लिए त्याग दिया है और सर्वोपरि आत्मा के साथ अपने एकत्व का साक्षात्कार कर लिया है।² शंकर हमें वतलाते हैं कि परोक्ष ज्ञान हमें वन्धन से छुड़ाने में असमर्थ है। बृहदारण्यक उपनिषद् पर भाष्य करते हुए³ शंकर कहते हैं कि मनुष्य क्रमशः केवल पाण्डित्य की दशा से बाल्यकाल की सरलता की ओर उठना चाहिए⁴ और उससे मौन धारण किए मुनि की दशा को, और सबसे अन्त में एक सच्चे ब्राह्मण की दशा तक उठने का प्रयत्न करना चाहिए, जो भाव-रूप में भी अपनी समस्त सम्पत्ति तथा सुखों को, जो ब्रह्म से भिन्न है और जो हमें फिर से दासत्व में घसीट सकते हैं, त्याग देता है। अद्वैत दोनों ही है, अर्थात् दर्शन तथा धर्म। ज्ञान के प्रकाश का परिणाम साक्षात् तथा निश्चित अनुभव है।⁵ यह किसी दूरस्थ आदर्श की खोज नहीं है।

उसी भाव से यह भी माना गया है कि आध्यात्मिक साक्षात्कार के लिए चित्त-शुद्धि भी पूर्व रूप में आवश्यक है। इसके लिए सत्त्व गुण की अधिकाधिक प्रधानता तथा रजोगुण एवं तमोगुण का दमन होना चाहिए, इसका सम्पादन अनावृत्त भाव से कर्म करने तथा योगाभ्यासादि के द्वारा होता है। यह नैतिकता का अतिरुमण नहीं करता किन्तु उसका संकेत करता है। 'जब और जिस किसी के के लिए व्यक्तिगत अहंभाव के विचार का जो 'मैं' अथवा 'अहं' शब्द से सूचित होता है, और वैयक्तिक सम्पत्ति का, जो 'मेरी' (मम) शब्द से सूचित होती है, यथार्थ प्रतीत होना समाप्त हो जाता है, तब वह 'आत्मा' को जाननेवाला होता है।'⁶ जब तक स्वार्थपरक इच्छा (काम) का दमन नहीं होता तब तक अविद्या का मूलोच्छेद नहीं हो सकता। ज्ञान शब्द का प्रयोग अंग्रेजी के 'नॉलेज' शब्द की अपेक्षा अधिक व्यापक अर्थों में होता है। यह सत्य-ज्ञान है, अर्थात् जीवन का सर्वोच्च विस्तार है।⁷ यह किसी प्रचलित दृष्टि की स्वीकृति नहीं है किन्तु एक सजीव अनुभव

1 देखें, पोफेसर हरियन्ना का अत्यन्त सुझावपूर्ण लेख इस प्रश्न के ऊपर, प्रोसीडिंग्स आफ दि इण्डियन ओरियण्टल कांफ्रेंस, पूना, खण्ड 2 में प्रकाशित। सत्यज्ञान तयः सौन्दर्यं सम्बन्धी आनन्द के अन्तर जो भेद है उसके विषय में कहते हुए वे लिखते हैं 'शंकर के शब्दों में काम व कर्म की सदा बार बार आनेवाली श्रृंखला अथवा रुचि और क्रियाशीलता ही जीवन का निर्माण करते हैं। काम और कर्म का निष्कासन, जब कि उनका कारण अविद्या गुप्त रूप में निरन्तर दबती रहती है, सौन्दर्य रूप मनोवृत्ति का लक्षण है। अविद्या का त्याग इस अन्तर्लान अवस्था में भी सत्य की मनोवृत्ति का लक्षण है।' (पृष्ठ 241)।

2 तुलना करें, ब्राह्मोपनिषद् •

अस्ति ब्रह्मैति चेद्वेद परोक्षज्ञानमेव तत् ।

अहं श्रुति चेद्वेद साक्षात्कार स उच्यते ॥

3 3 8 10। छान्दोग्योपनिषद् भी देखें, 4 1, 7।

4. तुलना करें, सेण्ट मैथ्यू, 18 3।

5. अनुभवाद्भू एव च विद्याफल न क्रियाफलवत् कालान्तरभावि (शंकरभाष्य, 3 4, 15)।

6 उपदेशसहस्री, 14 29। और भी देखें 14 141। और भी देखें, केन उपनिषद् पर शंकरभाष्य प्रस्तावना।

7 देखें प्लेटो 'टाइमियस', पृष्ठ 90, अरस्तू 'निकोमैकियन एथिक्स' 10 7।

है जिसका बुद्धि के द्वारा ग्रहण केवलभाव बाह्य प्रतीक है। शंकर की दृष्टि में अमूर्त एवं भावात्मक प्रज्ञा का कुछ विशेष महत्त्व नहीं है। उनके अनुसार इस विषय का ज्ञान कि केवल बुद्धि ही पर्याप्त नहीं है, सबसे उच्च ज्ञान है। यह सत्य है कि अविद्या का नाश लक्ष्य है; किन्तु केवल इसकी यथार्थता का निषेध करने से ही हम अविद्या से मुक्त नहीं हो सकते। केवल ब्रह्म का एक कल्पनात्मक विचार रखने से ही यह नहीं कहा जा सकता कि हम ब्रह्म को जान गए। नित्य के अन्दर मूलरूप में अपने विद्यमान रहने का आध्यात्मिक साक्षात्कार ही ब्रह्मज्ञान है और यही स्थिर निधि है तथा हमारे अपने यथार्थ मत का एक अंश है।

कहा जाता है कि शंकर के दर्शन की यह एक निर्वलता है कि वह नैतिक गुणों के महत्त्व को परमार्थ रूप में यथार्थ नहीं मानता। नैतिक भेदों का तभी तक कुछ महत्त्व है जब तक हम अपने अहम्भाव को उस समस्त जगत् से पृथक् रूप में लक्षित करते हैं जो अपने शरीर से बाह्य दैहिक सत्ता रखता है और अपने काल-सम्बन्धी अनुभव से परे है। नैतिक जगत् का सम्बन्ध, जो अपने सदस्यों के पृथक्त्व तथा स्वातन्त्र्य को स्वतःसिद्ध मान लेता है लौकिक जगत् के साथ है। ऐसे कर्तव्य जिनका पालन करना आवश्यक है तथा ऐसे अधिकार जो पूरे होने चाहिए दोनों ही एक समान मनुष्यों के वैयक्तिक व्यवहार हैं। कर्तव्य और अधिकार परिमित शक्ति वाले जीवात्माओं की स्वतन्त्रता की कल्पना के ऊपर आश्रित हैं। जब तक हम वैयक्तिक नैतिकता के दृष्टिकोण को अपनाए हुए हैं, हम सांसारिक जगत् में हैं जिसमें सकट भी हैं और कठिनाइयाँ भी हैं। वैयक्तिक दृष्टिकोण में क्रमशः सुधार ही नैतिक उन्नति है और जब यह सुधार पूर्णता तक पहुँच जाता है, नैतिक अपने रूप में निरुपेक्ष हो जाता है। और जब तक नैतिक विद्यमान है तब तक आदर्श अप्राप्त ही रहता है। नैतिकता के अन्त का तात्पर्य है अपने को निजी व्यक्तित्व के ऊपर उठाकर अगरीरी विदवात्मा के साथ एकत्व प्राप्त कर लेना। किन्तु जब तक नैतिक विषय के साथ लेखमात्र भी व्यक्तित्व का भाव लगा रहेगा, यह ऊपर उठना केवल आशिक ही है। सान्त का आश्रय लेकर अनन्त के साथ एकत्व प्राप्त करना स्पष्टतया एक अनम्भव कार्य है। आदर्श की प्राप्ति के लिए हमें नैतिक जीवन के भी परे जाना होगा और ऐसे आध्यात्मिक साक्षात्कार तक उठना होगा जो सीमित संपर्क तथा पुरुषार्थ के जीवन से अतीत है। इस प्रकार शंकर बार-बार बलपूर्वक कहते हैं कि नैतिक सदाचार और सीमित शक्ति का पुरुषार्थ जहाँ तक पूर्णता के आदर्श का सम्बन्ध है अपर्याप्त है। कर्म हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जा सकता। सान्त को अपनी मान्यता से ऊपर उठने की आवश्यकता है। अविद्या के ऊपर, जो समस्त सीमित जीवन का आधार है, विजय पाना अत्यावश्यक है। सर्वोपरि आत्मा के साथ अपने एकत्व को पहचानने के लिए हमें संसार-चक्र, अज्ञान, आगन्ति तथा कर्म (अविद्याकामकर्म) का उत्थेद करना है। हम कितने भी नैतिक क्यों न हों, जब तक केवल सदाचार हमें सान्त जगत् से परे नहीं ले जा सकता और अविद्या की रुकावटों को दूर नहीं करता, तब तक पूर्णता हमसे परे है। इस प्रकार शंकर का तर्क है कि हम कितना पुरुषार्थ भी क्यों न करें मोक्ष को प्राप्त नहीं कर सकते; क्योंकि सब प्रकार का कर्म, चाहे वह वैदिक क्रियाकलाप का पालन हो अथवा ईश्वरभक्ति हो, सान्त को सान्त रूप में ही स्थिर रखता है और हमें संसार में लिप्त रखता है अथवा अनन्त की प्राप्ति के लिए परिमित शक्तिवाले जीवात्मा का यह संपर्क बहुत समय तक रहेगा जिसका कहीं अन्त नहीं है। इस निरन्तर घूमने वाले संसार-चक्र में मुक्ति केवल ज्ञान के द्वारा ही प्राप्त होती है अथवा ऐसी अन्तर्दृष्टि के द्वारा, जो हमें

अपने व्यक्तित्व से ऊपर उठाकर अनन्त के साथ एकत्व प्राप्त करा दे।¹ नैतिकता का स्वरूप विकास का है और इसलिए वह सत्य ज्ञान की प्राप्ति नहीं करा सकती, क्योंकि सत्य स्वतः सत् है। यदि नैतिक उन्नति मनुष्य के जीवन की मुख्य विशेषता है तो ऐसी कोई अवस्था न होगी कि जब वह यह कह सके कि उसने उद्देश्य की प्राप्ति कर ली और अपने स्वरूप को प्राप्त कर लिया। यदि ईश्वर मनुष्य का स्वरूप है, तब नैतिक उन्नति का कुछ मतलब ही नहीं है विशेषतः जब कि मनुष्य यह कह सकता है कि 'मैं ईश्वर हूँ।' ऐसा मनुष्य जो नैतिक नियमों के अनुकूल कार्य करता है यह अनुभव नहीं कर सकता कि उसने अपनी आत्मा के यथार्थ स्वरूप को जान लिया। यदि नैतिक जीवन ही सब-कुछ होता तो अत्यन्त वैभवशाली जीवन एक निरर्थक वस्तु समझी जाती, प्रेम एक क्षणभंगुर भ्रान्तिरूप होता और सुख सदा ही पीछे हटने वाला लक्ष्य बन जाता। संत पाल² आग्रह-पूर्वक कहते हैं कि विधान (कानून) के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति असम्भव है। हम चाहे जो कुछ भी कर किन्तु जब तक हम अपनी स्वार्थपरता को सर्वथा नहीं छोड़ देते, हम त्राण नहीं पा सकते। हम अपने स्वार्थ की प्रेरणा से प्रेरित होकर भी नैतिक विधान की पूर्ति कर सकते हैं, किन्तु इसका अधिक नैतिक महत्त्व न होगा। अपनी पापपूर्ण प्रकृति से मुक्त होने के लिए, जिसे शंकर अविद्या के नाम से पुकारते हैं, संत पाल कहते हैं कि श्रद्धा व विश्वास की आवश्यकता है, और शंकर के मत में ज्ञान की आवश्यकता है, क्योंकि एकमात्र वही हमें अपनी सीमितता से एवं पाप से ऊपर उठा सकता है। मुक्ति अन्वेषणा अथवा रचना का प्रश्न नहीं है, वरन् तथ्य के प्रकाशन अथवा अनावरण का विषय है। नैतिकता का सम्बन्ध सदा ही किसी ऐसी वस्तु से होता है; जा उससे परे है, किन्तु ज्ञान अथवा केवल मात्र दर्शन अथवा साक्षात्कार अपने-आप में पूर्ण है। इसमें कोई त्रुटि नहीं और न इसका कोई लक्ष्य अथवा प्रयोजन है। श्रुति की घोषणा है कि स्वतःसिद्ध नित्य मोक्ष कर्म के द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता।³

यदि हम व्याख्या की इस निर्दोष धार्मिक व्यवस्था को याद रखें कि किसी धार्मिक मन्त्र का यथार्थ तात्पर्य जानने के लिए सबसे उत्तम मार्ग यह है कि जिन पाखण्ड-धर्मों का वह निराकर करना चाहता है उनपर विचार किया जाए, तो हम इस विषय के

1. स्वर्गीय प्रोफेसर वोसेवेट की इस प्रश्न के विषय में सम्मति (शंकर की सम्मति के सदृश है, और श्रद्धा के द्वारा औचित्य की उनके द्वारा की गई व्याख्या ज्ञान-मार्ग से मोक्ष-प्राप्ति के सम्बन्ध में शंकर के विचार के समान है। तुलना करें, "हम श्रद्धा ही के बल पर पूर्ण इकाई के समान हैं, कर्मों के द्वारा नहीं। यद्वा हमारी अपूर्णता नष्ट हो जाती है। यही 'मोक्षदायक अनुभवों' का तात्पर्य है। हम अपने की विये की ऊँचा के ऊपर छोड़ देते हैं और उसके साथ एकत्व के भाव में एक प्रकार की पूर्णता पाते हैं जो हम सीमित अस्तित्ववाले कर्त्तव्यों के लिए आत्मविरोधी है" (दि मीटिंग आफ एनसट्रीम्स इन कटपरेरी फिलासफी, पृष्ठ 173)। और भी देखें 'माइड', न्यायसूत्र, खण्ड 30, पृष्ठ 98।

2. 'एपिसल टू दि रोमन्स', 3, 8, 10, 13, और 'दि एपिसल टू दि गैलेथियन्स', 2 और 3।

3 "नास्त्यकृतं कृतेन।" शंकर ने इसका भाष्य यों किया है—अकृतो मोक्ष. कृतेन कर्मणा नास्तीति। और भी देखें, शावरभाष्य तैत्तिरीय उपनिषद् पर, प्रस्तावना। आगे चलकर: "अम् वह है जिनको करने का विधान विद्यमान वस्तुओं के स्वभाव से भिन्न रूप में और किसी व्यक्ति के चित्त के ऊपर आश्रित रूप में किया गया हो।" ज्ञान प्रमाणों के द्वारा प्राप्त होता है (प्रमाणजन्यम्) जिनके विषय समार की विद्यमान वस्तुएँ हैं और ज्ञान सर्वथा उन वस्तुओं के ऊपर ही निर्भर है (वस्तुतन्त्रम्) न कि वैदित कर्मों या मनुष्य के चित्त पर" (शांकरभाष्य, I, 1, 4)। और भी देखें, शांकरभाष्य, 4, 22। माध्यमिक लोग ज्ञान की सामग्री (ज्ञानसम्भार) को नितान्त म्वातन्त्र्य (धर्मताय) को प्राप्त करने वाला मानते हैं किन्तु पुण्य की सामग्री (पुण्यसम्भार) को आनन्दमय देह (सभोगकाय) को प्राप्त करनेवाला मानते हैं (माध्यमिकावतार, 3 : 12)। देखें, कीष : बुद्धिस्ट फिलासफी, पृष्ठ 277।

महत्त्व को समझ सकेंगे कि पूर्णता के लिए, अन्तिम लक्ष्य तक पहुंचने के लिए, धर्ममार्ग की विफलता पर अंकर ने क्यों अनिवार्य रूप में बल दिया है। उन्होंने अनुभव किया कि मोक्षमार्ग को वे यह धोखा दे रहे हैं कि कर्मफल के धनुष को आवश्यकता में अधिक झुका दिया कि केवल कर्मफलपरक क्रियाकलाप हमारी आत्मा को मोक्ष प्राप्त कराने के लिए पर्याप्त है। इसलिए अंकर ने जो मोक्ष-प्राप्ति के लिए कर्मों को अपर्याप्त बताया, वह मोक्षमार्ग के द्वारा वैदिक क्रियाकलाप के ऊपर जो अतिशयोक्तिपूर्ण बल दिया गया था उसकी प्रतिक्रिया थी। अन्तिम मोक्ष अज्ञान के निवारण के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। "उच्चतम सत्ता की प्राप्ति केवल-मात्र अधिष्ठा की दूर करना ही है।" "ब्रह्म के स्वरूप के विषय में जो अज्ञान है उसके दूर हो जाने पर जीवात्मा अपने निजी स्वरूप में अवस्थित होता है और सर्वश्रेष्ठ लक्ष्य को प्राप्त कर लेता है।" "ब्रह्म का ज्ञान किसी ऐसी नई वस्तु को प्राप्त करना नहीं है जो हमारे पास नहीं थी वरन् अपने उस सत्यस्वरूप को पहचान लेना है जिसमें हम पहले अनभिज्ञ थे। अधिष्ठा का नाश हो जाने पर विद्या स्वयं प्रकाश देती है, ¹ ठीक जिस प्रकार एक रस्ती के टुकड़े का उस समय धराया जा हो जाता है जब कि 'यह रास्ता है' इस प्रकार का मिथ्या विचार खण्डित हो जाता है।" ² केवल-मात्र कर्म, जिसके कार्य जणमगूर घटनाएँ हैं, हमें नित्य मोक्ष की ओर एक लक्ष्य है, प्राप्ति नहीं करा सकता। कर्म अधिष्ठा का नाश नहीं कर सकता, क्योंकि दोनों परस्पर एक-दूसरे के प्रतिद्वन्द्वी नहीं हैं। जब कहा जाता है, कि ज्ञान कर्म का पूर्वगामी है तो यह वह उच्चतम आध्यात्मिक दृष्टि का ज्ञान नहीं है, किन्तु किसी न किसी विषय का बाह्य ज्ञान है। कर्म सदा किसी इच्छा की पूर्ति के लिए किया जाता है। मोक्ष इच्छा की उपस्थिति के साथ संगति नहीं रखता। जब तक कोई व्यक्ति अपने कर्तृत्व में विश्वास न रखे तथा अपने को प्रेम विषय से भिन्न न समझे, तब तक कर्म का कुछ अर्थ है ही नहीं। ³ किन्तु जब तक ये भेद बने हैं, मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। "भेद के दर्शन से मोक्ष असाध्य है और कर्म भेद के दर्शन के बिना अनसम्य है।" ⁴ ऐसी आज्ञा की जाती है कि कर्मों का अप्रतिष्ठित से से कोई परिणाम होना चाहिए। "एक नई वस्तु की उत्पत्ति, अवस्था में परिवर्तन (विकार) सत्कार और क्षति" मोक्ष इनमें से किसी एक श्रेणी में भी नहीं जाता। ⁵ कर्म का महत्त्व साधन-संज्ञा तैयार करने में है। किन्तु यह एक आंशिक विचार पर आश्रित है और इसलिए अपने-आपमें यह अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति नहीं करा सकता। ज्ञान अथवा आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि ही मोक्ष का साधन है। ⁶ इस तथ्य के ऊपर सभी-कभी शंकर अनावश्यक रूप में बल देते हैं। "यह सोचना अशुक्तिपूर्ण है कि ब्रह्म ज्ञान को जिसके आगे कार्य के भेद, कर्ता और कृत आदि के सब प्रकार के विचार विद्युत् हो जाते हैं, अपनी प्राप्ति के लिए किसी बाह्य वस्तु की सहकारी या सहायक के रूप में आवश्यकता

1. शारदाभाष्य, मुख्योपनिषद् : 5। "अविद्याय एव हि वृत्त्याप्तिः। अधिष्ठानिवृत्तिरेव मोक्षः।"

2. शारदाभाष्य, द्वितीय उपनिषद्, प्रस्तावना। "अविद्यानिवृत्तौ स्वात्मव्यवस्थान पर-प्राप्तिः।"

3. शारदाभाष्य, 3 : 2, 21।

4. शारदाभाष्य, 2 : 1, 14।

5. शारदाभाष्य, द्वितीय उपनिषद्, प्रस्तावना।

6. शारदाभाष्य, द्वितीय उपनिषद्, प्रस्तावना।

7. शारदाभाष्य, द्वितीय उपनिषद्, 2 : 11।

■ आत्मयोग, पृष्ठ 203।

हो सकती है और न ही इसके फलस्वरूप मोक्ष को ऐसी किसी वस्तु की आवश्यकता हो सकती है। इसलिए ज्ञान को अपने किसी सगत कर्म की सहायरी रूप में आवश्यकता नहीं होती।¹ शकर स्वीकार करते हैं कि कर्तव्य कर्मों (नित्यानि कर्माणि) का पालन हमें पूर्वजन्म के पापों के फलों को नष्ट कर देने में सहायक होता है, किन्तु ऐसे पुरुष जो विशेष पदार्थों की अभिलाषा रखते हों, उनकी प्राप्ति के लिए नियत कर्मों (काम्य कर्मों) को कर सकते हैं। ये दोनों प्रकार के कर्म मनुष्य की इच्छाओं की पूर्ति कुछ समय के लिए कर सकते हैं किन्तु इनमें से कोई भी उसे नित्य जीवन की प्राप्ति में सहायक नहीं हो सकते। भीमासक का मत है कि यदि हम स्वार्थयुक्त तथा निषिद्ध कर्मों से दूर रहे यदि ऐसे कर्मों को, जिन्होंने अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया है, उनके फलों का उपभोग करके निशेष कर दें तथा यदि कर्तव्य कर्मों के न करने रूपी पापों को हटा सकें, तो बिना किसी प्रयत्न के मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है। उत्तर में शकर का कहना है कि कितने ही ऐसे कर्म हैं कि जिन्होंने फल देना अभी प्रारम्भ नहीं किया और जिनके फलों को एक जन्म के अन्दर भोगकर निशेष करना भी संभव नहीं हो सकता, ये कर्म हमारे अन्य जन्म के बंधन के कारण धरेंगे और इसके कारण नये कर्म बढ़कर एकत्र होते जाएंगे। इसलिए जब तक हम ऐसी इच्छाओं को नहीं त्याग देते जो कर्मों को उत्पन्न करती हैं, तब तक हमारे लिए कोई आशा नहीं हो सकती। इच्छाओं का कारण अविद्या को बताया गया है और इस प्रकार केवल विद्या ही जो अविद्या का नाश करती है, हमें कर्म के पाण से मुक्ति दिला सकती है।² ब्रह्मविद्या इन सब बाह्य कर्तव्यपालनों के आधार ही को नष्ट कर देती है।³ जिसका महत्त्व है वह बाह्य आचरण नहीं अपितु आन्तरिक जीवन है। इसकी दुःखदायी समस्याओं का समाधान नियमों के द्वारा नहीं हो सकता। हमारे रहस्यमय हृदय, हमारी प्रार्थनाएँ तथा ध्यान आदि हमें जीवन की समस्याओं को हल करने में सहायक होते हैं। इसलिए उच्चतम नैतिकता उचित भाव के विकास में ही है। नैतिक प्रतिभा का रहस्य हमारे चैतन्य को धार्मिक रूप देने में ही है। नैतिक जीवन आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का आवश्यक परिणाम है। जब तक आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त हो, नैतिक नियमों का पालन एक बाह्य आचार के रूप में करना ही होगा।

दूसरे अर्थों में नैतिक कर्तव्यव्यक्ति की अवस्था के अनुसार सापेक्ष होते हैं। आधुनिक जगत् में नैतिकता को भ्रम से प्रायः सामाजिक महत्त्वों के साथ मिला दिया जाता है, किन्तु सामाजिक महत्त्व सम्पूर्ण महत्त्वपूर्ण नहीं है। समाज के विषय में जो हमारे विचार हैं केवल वे ही नहीं, अपितु ईश्वर विषयक जो हमारे विचार हैं, उनका

1 देखें, शाकरभाष्य, केन उपनिषद्।

2 शाकरभाष्य 1. 1, 4। तुलना करें, प्लेटो "ऐसे पुरुष जिन्होंने प्रचलित तथा ऐसे सामाजिक धर्मों का अभ्यास किया है जो स्वभाव तथा अभ्यास से आते हैं और जिनके लिए किसी दण्ड अथवा तक की आवश्यकता नहीं, जन्म जन्म के चक्र में सबसे अधिक सुखी रहते हैं क्योंकि यह सम्भव है कि वे अपने ही समान नम्र और सामाजिक रूप में फिर वापिस आ जाएँ, जैसे कि मधु-मक्खियों में, मिठों में अथवा चींटियों में, और वे मनुष्य-शरीर के रूप में भी आ सकते हैं और उन्हीं के अन्दर से योग्य नागरिक बन सकते हैं। किन्तु दास्यनिक अथवा सत्यज्ञान के प्रेमी के अतिरिक्त, जो सत्यता शुद्धात्मा हैं, अन्य किसी को इस सत्य लोक से जाकर देवताओं की कोटि में जाने का अधिकार नहीं है। (फोडो, पृष्ठ 82)।

3 इदानीं कर्मोपादानहेतुपरिहाराय ब्रह्मविद्या प्रस्तूयते शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना)।

ग्रहत्व है। कोई रोजिन्दनन कृत्सी किसी निर्जन द्वीप में अपने साथी फाड़ने के अभाव में भी गुणों को धारण करने की अभिलाषा कर सकता है।

शंकर का मत है कि अन्तरात्मा का ज्ञान कर्म का विरोधी है और स्वप्न में भी इसके साथ नहीं रह सकता। यदि धर्मशास्त्रों में लेखबद्ध किए गए ऐसे दृष्टान्त हैं जिनमें कर्म करने वाले गृहस्थ पुरुष भी पवित्र ज्ञान रखते थे और उन्होंने उस ज्ञान को अपने शिष्यों तक पहुंचाया तो इस प्रकार के कथन एक प्रत्यक्ष तथ्य का प्रत्याख्यान नहीं कर सकते क्योंकि "प्रकाश तथा अन्धकार को सँकड़ो नियमों के द्वारा भी एक साथ नहीं रखा जा सकता। और फिर इस प्रकार के संकेतों का तो कहना ही क्या है।"¹ यह कुन विषाद-विषय कर्म शब्द के सन्दिग्ध प्रयोग से ओतप्रोत है। यदि कर्म से तात्पर्य ऐसी क्रिया से है जो एक व्यक्ति अपने किसी न किसी निजी उद्देश्य की पूर्ति के लिए स्वीकार करता है तो यह आध्यात्मिक, अन्तर्दृष्टि से भिन्न तथ्या असंगत है। इसके विपरीत व्यवृत्तिभाव से विहीन कर्म, अन्तर्दृष्टि प्राप्त करने के अनन्तर यदि कोई पुरुष सामान्य उद्देश्यों की पूर्ति के लिए स्वीकार करता है तो यह कर्त्ता के बन्धन का कारण नहीं होता और न उसके सांसारिक जीवन का कारण बनता है। पहले अर्थों में कर्म आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि के साथ-साथ नहीं रह सकता।² यदि ज्ञान और कर्म प्रकाश तथा अन्धकार के समान एक-दूसरे के विरोधी हैं तो यहाँ कर्म से तात्पर्य स्वार्थपरक क्रिया से है और ज्ञान में तात्पर्य है नि स्वार्थ ज्ञान से। शंकर के अनुसार मुक्तात्मा जो कर्म करता है उसे कर्म ही न करना चाहिए। मुक्तात्मा का कर्म, जो लोकसंग्रह के लिए है, वास्तविक अर्थों में कर्म नहीं है। मुण्डकोपनिषद् के उक्त वाक्य का भाष्य करते हुए, जो इस प्रकार है "आत्मा के अन्दर कीड़ा करता हुआ, अपने अन्दर तथा दैनिक कर्मों को करता हुआ जो प्रसन्नता प्राप्त करता है वह उन पुरुषों में सर्वोत्तम है जो ब्रह्म को जानते हैं,"³ शंकर कहते हैं कि इस प्रकार का विचार कि वह उपनिषद्-वाक्य कर्म तथा ज्ञान के संयोग का आदेश देता है केवल 'अज्ञानियों का प्रलाप मात्र' है।⁴ किसी न किसी प्रकार की क्रिया होनी चाहिए यह स्वीकार किया गया है, इससे निषेध नहीं किया जाता। शंकर जो कुछ मानते हैं वह यह है कि वह क्रिया नहीं है जिसे हम साधारणतः कर्म कहते हैं क्योंकि कर्म का आधार अहंकार है।⁵ एक अन्य वाक्य में वे कहते हैं, "ऐसे पुरुष के लिए जो शान्ति है कोई कर्म आसक्ति का कारण नहीं बन सकता यदि जीवन भर भी वह कर्म करता रहे—इससे पता लगता है कि ज्ञान की महत्ता है।"⁶ कर्म उस सब क्रिया को कहते हैं जो सांसारिक जीवन की निरन्तरता की ओर ले जाती है और इसका सत्यज्ञान से विरोध है। अन्य किसी प्रकार की क्रिया को कर्म नहीं कहना चाहिए, क्योंकि यह काम अथवा स्वार्थपरक इच्छा की प्रेरणा से नहीं होती है। मुक्तात्मा अपनी स्वार्थपरक इच्छा को दमन कर लेता है (अकायमान)। दूसरी ओर कुछेक वाक्यों में,

1 विद्याकर्मविरोधाच्च न हि ब्रह्मास्मिन्नन्तः ।

गृहस्थेषु ब्रह्माविद्यासंप्रदायकृतुः स्वार्थलिप्तः न सत्
उच्यतेः प्रवृत्तिगोरेकस्य सम्भवः अकथ्यते कर्तुम् । किं
प्रस्तावना ।

2 देखें, शंकरभाष्य, ईजोपनिषद्, 18 ।

3. 3. 1, 4 ।

4 असांप्रसपितोर्वैतन् । देखें शंकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, प्रस्तावना ।

5 कर्मदेवः शान्तिः स्यात् (शंकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना) ।

6 शंकरभाष्य, 3 : 5, 14; और भी देखें, शंकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, 2 : 23, 1 ।

जहा उनका तात्पर्य मुक्तात्मा के ससार की बाधाओं से उन्मुक्त होने पर बल देने में ही है, वे कहते हैं चूँकि समस्त क्रियाशीलता का अन्त दुःखमय है इसलिए मुक्तात्मा के लिए कोई भी क्रियाशीलता सम्भव नहीं है।¹

शकर के नीतिशास्त्र के विरुद्ध बार-बार यह आरोप लगाया जाता है कि यह वैराग्य का उपदेश करता है। शकर अनेक प्रकार से बलपूर्वक कहते हैं कि लौकिक जीवन में कभी भी ऐसा कुछ नहीं है जिस पर आचरण किया जा सके।² रोग और मृत्यु हमें आते हैं, यदि आज नहीं तो कल और वे जिनसे हम प्रेम करते हैं एवं इम लोक में जिनको हम प्यार करते हैं, उन सब का धूल और राख के अतिरिक्त और कुछ शेष नहीं रह जाता। इस लोक में मनुष्य की आत्मा को कोई भी वस्तु निश्चित आधार प्राप्त नहीं करा सकती। ससार की निष्फलता तथा इससे आसक्ति का निर्वेश एक यात्री की प्रचलित कहानी में दिया गया है जो जगली जानवरो से अपने को बचाने के लिए, जो उसका पीछा करते हैं, एक सूखे कुएँ में उतर जाता है। किन्तु उस कुएँ के नीचे के भाग में अपना मुख खोले उसे निगलने के लिए एक नाग बैठा है। वह यात्री जगली जानवरो के डर से बाहर नहीं निकल सकता, न नीचे तक उतरने की ही हिम्मत कर सकता है और इसलिए वह कुएँ की दीवारों में उगे हुए एक जगली पौधे की शाखा को पकड़ लेता है। वह थक जाता है और अनुभव करता है कि शीघ्र ही उसका विनाश होने वाला है यद्यपि मृत्यु दोनों ओर उसकी प्रतीक्षा कर रही है तो भी वह शाखा को खूब मजबूती से पकड़े हुए है। किन्तु देखो ! दो चूहे निकलते हैं, जिनमें से एक श्वेत वर्ण का, दूसरा काला है जो उस जगली पौधे के तने को काट रहे हैं। यह तना शीघ्र ही टूट जाएगा और यात्री मृत्यु के मुख में जाने से नहीं बच सकता। ठीक इसी प्रकार हम, जो ससार-चक्र के ऊपर घाना कर रहे हैं, अपने जीवन के फवों को जानते हैं, यह भी जानते हैं कि जिन वस्तुओं से हम चिपटे हुए हैं वे अवश्य ही नष्ट हो जाएगी, किन्तु इस सबके होते हुए भी हमें कुछ जगली पौधों के पत्तों पर पड़ी मधु की कुछ बूँदें दिखाई पड़ती हैं और हम उन्हें चाटने में प्रवृत्त हो जाते हैं। यद्यपि हम जानते हैं कि मृत्युरूपी नाग हमारी प्रतीक्षा में है, एवं यह जानते हुए भी कि दिन और रात रूपी दो श्वेत तथा काले चूहे उस शाखा को काट रहे हैं जिसे हम पकड़े बैठे हैं, तो भी जीवन-रूपी वृक्ष का मोह हमसे नहीं छूटता। नाग उपस्थित है किन्तु फिर भी हमें उसकी परवाह नहीं क्योंकि मधु जो मीठा है। हम वृक्ष को सत्य समझे बैठे हैं और इस भयकर तथ्य का सामना नहीं करना चाहते कि ससार में ऐसी कोई वस्तु नहीं जो मनुष्य के अन्त स्थ अनन्त के लिए सन्तोषप्रद हो सके। शकर हमें बतलाते हैं कि सर्वोपरि त्याग का परिणाम तथा पुरस्कार सर्वोपरि पूर्ति है। इसकी प्राप्ति तभी होती है जब कि इच्छा का नाश तथा सुख और दुःख दोनों को एक समान दूर कर दिया जाए। आध्यात्मिक पूर्णता के लिए अत्यन्त पूर्ण गुण और ऊँचे से ऊँचा बौद्धिक दृष्टिकोण भी अपर्याप्त है। शकर आत्मत्याग के जीवन पर बल देते हैं और हमें आदेन देते हैं कि हम देह के प्रति आसक्ति से अपने को मुक्त करें।

1 शाकरभाष्य, 2/ 3 40।

2 तुलना ४२, पद्यम जॉन 2 15 17। "जगत से प्रेम मत करो और न उससे ही जा कुछ जगत में है, यदि कोई जगत से प्रेम करता है तो उसने बन्दर अपने पिता के प्रति प्रेम नहीं है। क्योंकि जगत में जो कुछ भी है अर्थात् शरीर की कामना और आसों की इच्छा तथा जीवन के गौरव का अधिमान यह सब पिता का नहीं जगत का है, और ससार लण्घन्य है और अपनी इच्छा के साथ ही नष्ट हो जाता है, किन्तु जो ईश्वर की इच्छा का पालन करता है वह सदा के लिए स्थिर रहता है" (मोफेट कृत अर्थोंजी अनुवाद)।

आत्मा का सगुण शरीर स्वयं इतना नहीं है जितना शरीर के प्रति हमारा बंधन तथा 'मेरे-पन' का भाव है ।¹ मृत्यु से पूर्व सुषुप्तावस्था का अवस्था शरीर रहता है किन्तु शरीर की उपस्थिति आत्मा के मोक्ष के साधन बर्तव्य नहीं रहती । चूंकि साधारण मनुष्य में शरीर आत्मा की स्वच्छन्द उन्नति में सहस्रो बाधाएँ उपस्थितकरता है इसीलिए हम शरीर को इन प्रकार का तर्क करते हुए पाते हैं कि भौतिक शरीर के संयोग से आध्यात्मिक जीवन में निरोध तथा बाधा उपस्थित होती है । वैराग्य के अभ्यास का कारण यह है कि शरीर ने बार-बार विषयाम्बित तथा शरीर की बसनामाओं और तात्समाओं को दमन करने का उपदेश दिया है ।

यह कहा जाता है कि शंकर के जगत् के निराकार अपरकदर्शन ने सामाजिक जीवन तथा नागरिक कर्तव्य का कुछ अर्थ ही नहीं है । यदि यह संसार मिथ्या है तो हमें ज्ञाने क्वचि दिखाने की कोई आवश्यकता ही नहीं है । यह भी कहा जाता है कि शंकर समाज

को बर्बाद करते हैं ।

अथवा !
इतनी दूरी नहीं जाती कि प्रतीत होती है, यह स्वयं शंकर के जीवन से ही स्पष्ट है और संत आचार्य का स्पष्ट स्पष्ट है कि अस्तित्वयुक्त जगत् की आवश्यक अपनी संस्थाओं समेत एक ऐसी वस्तु है जिससे बचना चाहिए । उनका समस्त दर्शन इस कल्पना का स्पष्टन करता है कि व्यक्तित्व पुनरुत्थ पर आधारित है । मनुष्य को जगत् के समस्त दुष्यों से अपने को पवित्र बनाना है, सब प्रकार के साधनों की उतार फेंकना है, और प्रत्येक अनुचित वस्तु की पीढ़ी छोड़ देना है । जैसे अपनेपन, वासना तथा इन्द्रिय-नामूह की दासता का पापन तोड़ फेंकना चाहिए । अपने निजी मनोभावों तथा पसन्दों को दृढवचन के साथ त्याग देना, सब कुछ त्याग कर प्रतीतिरूप में शुद्धता का नाव, 'एकाकी से एकाकी और' एक उद्दान, इन सब का तात्पर्य है निरपेक्ष जीवन । शंकर के दर्शन में समाज से अवकाश प्राप्त कर लेने पर बल नहीं है किन्तु आत्मा संयास के ऊपर है । समाज से भागना नहीं भागना है किन्तु आत्मा से भागना उतना आसान नहीं । शंकर इसे अपनी स्वार्थपरता का दमन करने के लिए कहते हैं और इस कार्य के लिए यदि एकलव्यता तथा अवकाश ग्रहण की आवश्यकता है तो उद्देश्य की निष्ठा के लिए साधन के रूप में इन्हें अपनाते का सादर रोते हैं । ऐसे पुरुष के लिए, जिसने अपने को स्वार्थ-परता से मुक्त कर लिया हो, सामाजिक जीवन व्यतीत करने की छूट है । उसकी मनो-वृत्ति न तो समाज को प्रान्न करने की ओर न इससे भागने की ओर होगी, वरन् संसार को मोक्ष प्राप्त कराने की होगी । पुण्यता को प्राप्त मनुष्य केवल अपने लिए जीता और मरता नहीं, वरन् मनुष्यमात्र के लिए जीता और मरता है, तो भी यह सत्य है कि शंकर हमें समाज के अन्दर रहने को तो कहते हैं किन्तु संसार का जनकर रहने को नहीं । जैसे ही जैसे कि वस का एक बिन्दु कमलपत्र के ऊपर रहता है किन्तु उसके अन्दर निहित नहीं हो जाता । ज्ञान का कार्य अपनी जाँखें खुली रखकर स्वप्न देखना है, अर्थात् संसार में बिना लिप्त हुए किन्तु उसके प्रति किसी प्रकार का द्वेषभाव भी लिए बिना जीवनयापन करना ।²

1. ब्रह्मसूत्रो, पाठ 15 ।

2. श्रीमद्वायु के इस वचन का कि "उपनिषदों के अध्ययन ने पूर्ण जीवन ॥ दानि प्रदान की ओर रही मुने मनु-मनुष्य के भी गर्तिन प्रदान करेगा", उल्लेख करते हुए देवमयूत कहता है : "श्रीमद्वायु के वचनहीन शेष लिखने वाली संघर्षों में नहीं था और न वह ऐसा व्यक्ति था जिसने

इस प्रकार की समालोचना, कि यदि मोक्ष की व्याख्या में ऐसा कहा जाए कि यह शान्ति का स्वर्ग है, जहाँ जाकर समस्त जीवन मौन हो जाता है एवं चैतन्य और व्यक्तित्व का दमन हो जाता है और ऐसे मोक्ष को हम केवल मानवीय जीवन छोड़कर ही प्राप्त कर सकते हैं, तो हमें उपस्थित विषय से दूर एक अधिक महान् प्रश्न की ओर ले जाती है, और वह प्रश्न यह है कि अनन्त का सान्त के साथ क्या सम्बन्ध है, क्योंकि नैतिकता का क्षेत्र सान्त वस्तुओं की व्यवस्था ही हो सकती है। तार्किक दृष्टिकोण से अन्तर्दृष्टि का बुद्धि के साथ क्या सम्बन्ध है, एवं आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का तार्किक ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है, इस विषय का यह प्रश्न है। चूँकि तार्किक ज्ञान आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि के ऊपर आश्रित है, हम नहीं जानते कि ये दोनों ठीक-ठीक किस प्रकार परस्पर सम्बद्ध हैं। लौकिक जगत् ब्रह्म के ऊपर आश्रित है किन्तु हम यह नहीं कह सकते कि किस प्रकार आश्रित है। ठीक इसी प्रकार नैतिक जीवन का सम्बन्ध आध्यात्मिक मोक्ष के साथ है किन्तु किस प्रकार का यह सम्बन्ध है यह हम नहीं कह सकते। एक से दूसरे का सम्बन्ध-विच्छेद करना, अर्थात् अन्तर्दृष्टि का बुद्धि से, ब्रह्म का जगत् से, धार्मिक साक्षात्कार का नैतिक जीवन से सम्बन्ध-विच्छेद करना, इस प्रकार की समालोचना को औचित्य प्रदान करना है कि शकर की दृष्टि में ससार एक भ्रांति है, हमारा ज्ञान अलीक है और हमारा नैतिक जीवन एक उपहास है। किन्तु शकर बार-बार घोषणा करते हैं कि जगत् का मूल ब्रह्म में है। जगत् से परे जाने के लिए हमें लौकिक जगत् के अन्दर से गुजरना होगा। जिस प्रकार यथार्थ तक पहुँचने का मार्ग लौकिक जगत् के अन्दर से है, इसी प्रकार पूर्णता-प्राप्ति का मार्ग नैतिक जीवन के अन्दर होकर है। यद्यपि अन्तिम लक्ष्य एक ऐसी वस्तु है जिसमें नैतिक से परे जाना होता है, इसका तात्पर्य यह नहीं है कि आध्यात्मिक का नैतिक के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। खोजने वाले को कभी भी सासारिक कर्तव्यों को त्याग देने अथवा ईश्वरभक्ति के विरुद्ध प्रोत्साहन नहीं दिया गया। नैतिक परिस्थिति की अयथार्थता केवल तभी उत्पन्न होती है जब कि नैतिकता का कर्तव्य पूरा हो जाता है। अन्तिम निःशेष दूर नहीं है किन्तु नैतिक सचर्च यहाँ एक भूल और निष्फलता का क्षेत्र है। इसकी यही और अभी प्राप्ति हो सकती है। यह कहना कि नैतिक पुरुषार्थ सापेक्ष है, उसके अन्दर जो आदर्श का अंश है उसे पहचान लेना है। यह विचार कि पाप व पुण्य के अन्दर भेद हमारे सीमित स्तर की अपेक्षा रखता है, इस क्रियात्मक जगत् में इसके पालन को अनुचित नहीं ठहराता है। ऐसे पुरुषों के लिए भेद की अयथार्थता का कोई अर्थ नहीं है जो अपने को स्वार्थपरता की शृंखलाओं में जकड़े हुए हैं और इस प्रकार सीमावद्ध जीवन को दीर्घकालिक बनाते हैं। शकर विधान या नियम को सर्वथा त्याग्य नहीं मानते, अपितु उनका मत है कि मोक्ष का मार्ग विधान

तथाकथित अगम्यवादी और अव्यक्त विचारों के ऊपर अपने को अचेतनावस्था में जाने दिया ही। और भय ऐसा कहने में न तो कोई भय है और न लज्जा ही है कि मैं उसके वेदान्त के प्रति उसाह में उसने माप हिंसा घटाने को उद्यत हूँ और अपने को इस जीवन में से पुजारी हुए जो कुछ सहायता। इससे मुक्त मिली है उसने लिए मैं वेदान्त का श्रुणी हूँ। वस्तुतः प्रत्यक्ष मनुष्य के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह क्रियात्मक जीवन में अवश्य ही भाग ले चाहे देश की रक्षा में अथवा उसके शासन में धन संचय करने में अथवा मजदूरी करने में, किन्तु जो पुरुष चिन्तनात्मक तथा शान्तिमय जीवन निवाह करने के योग्य है उन्हें निम्न वेदान्त से बहक साधनों अन्यत्र न मिलेगी। एक मनुष्य प्लेटो के समान आदर्शवादी होते हुए भी एक उत्तम नागरिक तथा क्रिश्चियन हो सकता है और यही बात मैं यदा-तदा के लिए भी कहता हूँ।”

के द्वार से होकर ही है। बुद्धि का माध्यम अन्तर्दृष्टि है और नैतिक जीवन का आधार आध्यात्मिक मोक्ष है। यह वह अक्षुर है जिसके अन्दर से पूर्णता का फूल विकसित होता है।

42. कर्म

शांकर ने कर्म के विधान को स्वीकार किया है। व्यक्तित्व, अर्थात् पुरुषत्व, कर्म के कारण है और अविद्या की उपज है।¹ इस प्रकार का जगत् जिसमें हम उत्पन्न हुए हैं केवलमात्र कर्ता के ऊपर उसके पूर्व कर्मों का प्रतिदान है।² मनुष्य का धारौरिक संगठन एक कार्य करने वाला यन्त्र-समुच्चय है,³ जिसका प्रयोजन उस प्रतिदान को कर्मों तथा उनके फलों के रूप में, जो दुःख एवं सुख के रूप में होते हैं, उत्पन्न करना है। कभी-कभी किसी एक जीवन के कर्मों का प्रतिदान अनेक जन्मे वाले जन्मों में मिलता है। ठीक जैसे कि मृतपूर्व कर्म का परिशोधन पूर्ण होता है तो नये कर्म एकत्र हो जाते हैं, "इस प्रकार परिशोधन रूप पक्षी बराबर ऊपर-नीचे चक्क-रूप में चलती रहती है।"⁴ नैतिक जीवन एक अविरोध, क्रियाशील तथा शक्तिपूरक है, जो कभी भी सर्वथा निःशेष नहीं होता। मानवीय जीवन की अवस्थाओं की मांगों की नानाविधता के अनुसार यह भी अनन्त आकार धारण करता है। यह प्रशिया बराबर के लिए चलती रहती है जब तक कि पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो जाती और यह कर्म के बीज को भस्म कर देती है तथा पुनर्जन्म को अक्षरमय कर देती है। कर्म के विधान की अधीनता से मुक्ति पाना मानवीय जीवन का सक्षय है। अविद्या से छुटकारा पाना ही कर्म-विधान से मुक्त होना है। किन्तु जब तक जीवात्मा सोमावृद्ध है तब तक वह कर्म-विधान के अधीन है, अर्थात् वह सदा ऐसे आदर्शों को प्राप्त करने के लिए श्रम करती है जिस तक वह कभी नहीं पहुँचती। नैतिकता एक प्रकार का सीढ़ी का पत्थर है किन्तु विद्याम स्थान नहीं है। ऐसे सब कर्म, जो फल की आकांक्षा से किए जाते हैं, कर्म-विधान के अनुसार ही अपने फल देते हैं। किन्तु ऐसे कर्म जो, निःस्वार्थभाव अर्थात् ईश्वरार्पण के भाव से किए गए हैं, मन को पवित्र करते हैं।

किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि हम अपने पूर्व कर्मों की रिसियों से छीने जाकर कठपुतलियों की भाँति कार्य करते हैं। यह पहले कहा जा चुका है कि व्यक्ति अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी है और ईश्वर केवल सहायक के रूप में मध्यस्थ का कार्य करता है एवं उसके कर्मफलों को सुरक्षित बनाए रखता है।⁵ ईश्वर किसी को विवश नहीं करता कि तुम ऐसा नहीं ऐसा कर्म करो; महसूस कि ऐसी प्रवृत्तियों के ऊपर भी जिनसे हम बड़ हैं, हम इच्छाशक्ति के द्वारा विजय पा सकते हैं।⁶ योगवासिष्ठ में वशिष्ठ राम को स्वतन्त्र पुरुषार्थ के द्वारा उस शृंखला को तोड़ फेंकने का आदेश देते हैं जो हृये वंघन में जकड़े हुए है।⁷ मनुष्य का स्वभाव प्रेरणापरक है जिसके कारण उसमें राग तथा द्वेष

1 शांकरभाष्य 3 : 2, 9।

2 नियाकाररूपलम्।

3 कार्यकारणतत्वात्।

4 'इदमन्त मिष्टम अन्त दि वेदान्त,' ज्योती अनुवाद, पृष्ठ 354।

5 शांकरभाष्य, 2 : 3, 42।

6 मधवद्वीता १२ शांकरभाष्य, 3 : 3, 4।

7 देखें, जीवनमुक्तिविवेक, अध्याय 1।

उत्पन्न होते हैं।¹ मनुष्य, यदि प्राकृतिक स्वभाव के अनुसार चले जिसे लेकर उसने जन्म ग्रहण किया है तो सर्वथा अपनी अन्त प्रेरणाओं के अधीन रहता है, और जब तक उसकी क्रियाएँ इन अन्त प्रेरणाओं से संचालित होती हैं वे क्रियाएँ स्वतन्त्र नहीं हैं। किन्तु मनुष्य केवलमात्र अपनी अन्त प्रेरणाओं का ही पुञ्ज नहीं है। उसके अन्दर अनन्त का निवास है। आत्मा कारणकार्य-भावरूपी शक्ति के रूप में व्यावहारिक श्रृंखलाओं के बाहर विद्यमान रहती है और उनका निर्धारण करती है। मनुष्य का इतिहास केवलमात्र कठपुतली का तमाशा नहीं है। यह एक रचनात्मक विकास है।

43 मोक्ष

मोक्ष एक ऐसी सत्ता के साक्षात्कार का विषय है जो अनन्त काल से विद्यमान है, यद्यपि वह हमारे दृष्टि के क्षेत्र से परे है। जब प्रतिबन्ध दूर हो जाते हैं तो आत्मा मुक्त हो जाती है। यह जहाँ थी और जो कुछ है और अनन्त काल से है तथा वस्तुमात्र के मूलतत्त्व रूप में वही ही वर्तमान रहती है। यह वह शान्ति है जो ससार नहीं दे सकता। न उसे हर सकता है, यह सर्वश्रेष्ठ तथा अद्वितीय स्वर्गीय सुख है। “वह जो परम अर्थों में यथार्थ है, निर्विकार है, नित्य है, आकाश के समान सर्वान्तर्यामी है, हर प्रकार के परिवर्तन से मुक्त सर्वसन्तोषप्रद, अविभक्त, जिसका स्वरूप ही उसका अपना प्रकाश है, और जिसके अन्दर न तो भला है न बुरा, न कोई प्रभाव है, न भूत, न वर्तमान और न भविष्यत को कोई स्थान है—इस अलौकिक को मोक्ष कहा गया है।”² जब अविद्या का लोप हो जाता है तो यथार्थ आत्मा स्वतः प्रकाशित रह जाती है ठीक जिस प्रकार असर करने वाली मलिनताओं के छूट जाने पर सुवर्ण में चमक आ जाती है अथवा जैसे मेघ शून्य रात्रि में तारे प्रकाश देने लगते हैं जब कि उन्हें अभिभूत करने वाला दिन छिप जाता है।³ मनुष्य का अपने समस्त स्वनिर्मित बन्धनों से वास्यविमोचन एक ऐसा ऐश्वर्य है, जो विचार के क्षेत्र से सर्वथा परे है, एक ऐसी शान्ति जो हमारे सब प्रकार के पुरुषार्थ का प्रयोजन है, हमारे अपन निकटतम चैतन्य से भी अधिकतर समीप विद्यमान है। शंकर हमारे सम्मुख एक ऐसे स्वर्ग का चित्र प्रस्तुत नहीं करते जो इस लोक से पृथक् अथवा इस लोक के अनुभव की व्यवस्था से भिन्न प्रकार का है, अपितु एक ऐसा स्वर्ग है जो सर्वदा यहाँ उपस्थित है, यदि केवल उसे हम देख सकते हैं। यह किसी काल्पनिक भविष्य के गर्भ में अवस्थित नहीं जो वर्तमान जीवन की समाप्ति पर आने वाले लोक में निरन्तर स्थायी जीवन हो, अपितु यह यथार्थतत्त्व के साथ एकरूप (तदात्म्य) की एक अवस्था है जो इसी लोक में है और वर्तमान काल में भी है।⁴

मुक्तात्मा अपने यथायथस्वरूप को धारण कर लेते हैं (सत्तात्मन्यवस्थानम्)।⁵

1 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य 8 18 3 33।

2 इदं तु पारमार्थिकम् कूटस्थम् नित्यम् व्योमवत् नवव्यापि सर्वविधियारहितम् नित्यं तून्म निरवयवम् स्वयज्योति स्वभावम् यच्च घमाद्यर्गं सह नायैर्ण कालत्रय च नोपायत तद आत्मीयं मोक्षोद्यमम् (शंकरभाष्य 1 1 4)।

3 शंकरभाष्य 1 3 19।

4 इसकी नाज़ानुन के मन से तुलना करें जिसका अनुसार निर्वाण की न उत्पत्ति है न विनाश है, यन् न एक है और न अनेक है न गतिरहित अथवा गति का अभाव है न नित्य है और न विनश्यत है और यह कि वह सार न सदा है (माध्यमिक कारिका 25 19)।

5 शंकरभाष्य 4 4 13। तुच्छा कर अत्यं पेशविश्व निवृत्ति (अद्वैततत्त्वसिद्धि)।

आत्मा के विलोप का नाम मोक्ष नहीं है, अपितु चैतन्य के विस्तार तथा प्रकाश के द्वारा अपनी अनन्तता और निरपेक्षता का साक्षात्कार कर लेने का नाम मोक्ष है। चित्सुखाचार्य का कहना है कि आनन्दमय का साक्षात्कार ही मोक्ष है।¹ आत्मा के तात्त्विक स्वरूप को, जो परमानन्द है, दुःख आवृत कर लेता है और अज्ञान इसमें सहायक होता है। अज्ञान के अभाव में दुःख लुप्त हो जाता है और आत्मा का स्वरूप, जो विशुद्ध आनन्द है, अपने को व्यक्त कर देता है। मोक्ष-प्राप्ति कोई ऐसी प्रक्रिया नहीं जिससे हम समस्त जगत् को नष्ट करने का प्रयत्न करते हैं। यह इस प्रकार की कोई प्रक्रिया नहीं “जैसे कि घी को आग के ऊपर रखकर उसके कड़ेपन का विनाश किया जाता है।”² समस्त संसार के विनाश-जैसा महान् कार्य केवल एक मनुष्य के द्वारा होना असम्भव है। यदि मोक्ष से तात्पर्य अनेकत्व का विनाश हो, तब पहले-पहल जब किसी एक मनुष्य ने मोक्ष प्राप्त किया होगा तभी समस्त जगत् को विनष्ट हो जाना चाहिए था।³ सत्य ज्ञान की प्राप्ति से तात्पर्य अनेकत्व का विनाश नहीं है किन्तु केवलमात्र अनेकत्व के भाव का अभाव है।⁴ यह एक प्रकार की अन्तर्दृष्टि है जो जगत् के चित्र को ही बदल देती है और ‘सब वस्तुओं का नये सिरे से निर्माण करती है।’ यह अन्तर्दृष्टि, जीवन तथा इसकी घटनाओं के प्रति इस प्रकार का परिवर्तित दृष्टिकोण मोक्ष की अवस्था नहीं, अपितु साक्षात् मोक्ष है।⁵ संसार की अन्त न होनेवाली यह शृङ्खला अपने ऊँच-नीच के साथ बराबर चलती रहेगी, किन्तु उसके प्रति जो मुक्तात्मा की आभक्ति है वह समाप्त हो जाती है।

अविद्या शब्द का प्रयोग स्थिति के सारतत्त्व का प्रतिपादन करने के लिए किया गया है। मोक्ष की प्राप्ति से संसार में तो कोई भी परिवर्तन नहीं होता, केवल इसके प्रति जो हमारा दृष्टिकोण है वह परिवर्तित हो जाता है। इसकी क्षणमंगुर वस्तुएँ, जो अल्पमति व्यक्तियों के लिए एक प्रकार का मोहक आकर्षण रखती हैं, मुक्तात्मा को सर्वथा आकृष्ट नहीं करती। दुःख का कारण केवल मिथ्याज्ञान की भ्रांति है,⁶ और भ्रांति से मुक्ति पा जाने पर दुःख से भी मुक्ति मिल जाती है। इस प्रकार मोक्ष ममार का विलय नहीं है परन्तु केवल एक मिथ्या दृष्टिकोण का मिट जाना-मात्र है। मुक्तात्मा की फिर से लौकिक जगत् में वापस आने की सम्भावना नहीं रहती; इस सिद्धान्त का प्रतिपादन करने की उत्सुकता से शंकर बार-बार सुझाव देते हैं कि मुक्ति के अन्दर समस्त व्यावहारिक विभागों व गुण तथा विषय-विषयी के भेदों का भी पूर्णरूप से विलय हो जाना आ जाता है।⁷

1 अनवच्छिन्नानन्दप्राप्ति (सिद्धान्तलेशग्रह)।

2 शाकरभाष्य, 3 : 2, 21। और भी देखें, बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 5, 13।

3 एकेन चादिमुक्तेन पृथिव्यादिप्रलय कृत इतीदानीं पृथिव्यादिशून्य जगत् अभविष्यत्। (शाकरभाष्य, 3 : 2, 21)।

4 आते द्वैत न विद्यते।

5 तुलना करें, शुद्ध ब्रह्माश्रयविषयम् एकमेव ज्ञान तन्नाश एव च मोक्षः। कृष्णानन्द, जिसने सिद्धान्तलेश पर टीका की है, लिखता है : चैतन्यस्याज्ञानमन्वन्धो बन्धस्तदसम्बन्धो मोक्षो न तु तन्निवृत्तिः। पदम्पद का मत है कि मिथ्याज्ञान के अभाव का नाम मोक्ष है : मिथ्याज्ञाननिवृत्ति-मात्रम् मोक्षः।

6 मिथ्याभिमानप्रमनमित्त एव दुःखानुभव (शाकरभाष्य, 2 : 3, 46)।

7 सुरेश्वर कहता है : “जब अनन्त प्रकाशका साक्षात्कार अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त कर लिया जाता है तब समस्त प्राणी ब्रह्म से निकर नीचे वनस्पति-जगत् तक स्वप्नावस्था के समान एक प्रकार की भ्रांति में परिणत हो जाते हैं (मानसोल्लास, 1)।

इस प्रकार की आपत्ति की, कि यह जगत् केवल एक भ्रांति-मात्र है, इस प्रकार के विचार से पुष्टि होती है कि यह आनुभविक जगत्, आत्मा, वस्तुएँ तथा ईश्वर आदि भेदो सहित ऐसे व्यक्ति के लिए, जो ब्रह्म तथा आत्मा के एकत्व को जान जाता है, विलुप्त हो जाता है।¹ शंकर ने ऐसे असंख्य वाक्य आते हैं जो बलपूर्वक कथन करते हैं कि जिस प्रकार रस्सी का ज्ञान हो जाने पर साप-विषयक मिथ्या ज्ञान दूर हो जाता है तथा जाग जाने पर स्वप्नावस्था की रचनाएँ स्वतः नष्ट हो जाती हैं, ठीक इसी प्रकार भुवि प्राप्त होने पर ससार का अस्तित्व मिट जाता है। हमारी सीमित अन्तर्दृष्टि को जगत् जिस रूप में प्रतीत होता है, वह रूप आत्मा तथा ब्रह्म के एकत्व को जान लेने पर परिवर्तित हो जाती है। निरपेक्ष ब्रह्म के अन्दर वे वस्तुएँ, जिन्हें हम इस क्रियात्मक जीवन में अपनी परिस्थितियों की कथावस्तु के रूप में जानते हैं उस रूप में अपना अस्तित्व नहीं रखती।² शंकर नाना प्रकार से इस तथ्य के ऊपर बल देते हैं कि परब्रह्म के लिए यह जगत् उस प्रकार का अस्तित्व नहीं रखता जिस प्रकार का कि हमारे लिए रखता है। ब्रह्म के भी शंकर के समान ही निश्चय है कि प्रतीतिस्वरूप-जगत् का भेदसम्पन्न स्वरूप परब्रह्म के अन्दर जाकर नहीं रहता। ये सब किस प्रकार से यथार्थ सत्ता में जाकर विलीन हो जाते हैं, हम प्रश्न का समाधान ब्रह्म ने तो 'किसी न किसी प्रकार से' कहकर दिया है और शंकर ने इसे 'अनिर्वचनीय' नाम दिया है। ब्रह्म ने जो इसके लिए 'रूपान्तरकरण' शब्द का प्रयोग किया है उसपर शंकर ने आपत्ति की है, यहाँ तक कि अपूर्ण के अपर प्रतिक्रिया जो कि उक्त शब्द के द्वारा प्रकट होती है, परब्रह्म की अपरिवर्तनीय पूर्णता के साथ संगति नहीं ला सकती। तार्किक सूक्ष्मता के लिए अत्यधिक रुचि के कारण ही शंकर के कथन कुछ-कुछ भ्रामक रूप प्रतीत होने लगते हैं जैसे कि 'जगत् कुछ नहीं है।' हम जब 'प्रतीति-रूप के यथार्थसत्ता के अन्दर रूपान्तरकरण' की बात करते हैं तो बौद्धिक विभागीकरण का प्रयोग कर रहे होते हैं, अथवा यह एक प्रकार का अनादि अनत सामंजस्य में साकेतिक चिह्नों का 'सम्मिश्रण' है। ये सब शंकर की सम्मति में परब्रह्म में अनेकत्व और लौकिक भेदों को प्रविष्ट करने का प्रयास करते हैं जिसके लिए कोई आध्यात्मिक प्रमाण नहीं है। यथार्थसत्ता सब प्रकार के सम्बन्धों से ऊपर है। परब्रह्म सदा एक ऐसी वस्तु रहेगा जिसका आख्यान हम अपने पारिभाषिक शब्दों के द्वारा नहीं कर सकते। सापेक्ष का सापेक्षरूप में परब्रह्म के अन्दर कोई स्थान नहीं है। जब वह वस्तु जो निरपेक्ष परब्रह्म को सापेक्ष का रूप देती है, नष्ट हो जाती है तो जो कुछ शेष बचता है वह निरपेक्ष परब्रह्म है। 'माण्डू-क्योपनिषद्' पर भाष्य करते हुए शंकर कहते हैं कि 'तुरीय' अथवा चतुर्थ अवस्था (अविकल अनुभव) की प्राप्ति अन्य तीन अवस्थाओं अर्थात् जाग्रत्, स्वप्न तथा सुषुप्ति अवस्थाओं के उन्मेष एकत्रीकरण के द्वारा होती है। सबसे ऊर्चा अवस्था में शेष तीनों सम्मिलित हैं और वह उन तीनों से ऊपर है।³ 'प्रपञ्चोपशम' की परिभाषा के प्रयोग से तात्पर्य है जगत् का ब्रह्म के अन्दर विलीन हो जाना, किन्तु यह जगत् का निराकरण नहीं है। हमारे अन्दर इतनी गहिराई विद्यमान है जो सत्य की व्यवस्था के अनुसार कार्य करने में समर्थ है और जिनका प्रयोग हमारे विश्व के समस्त स्वरूप में ही परिवर्तन उत्पन्न कर सकता है। जब हम तुरीय अवस्था को प्राप्त करते हैं हम एक अन्य दृष्टिकोण से एव एक प्रकाश

1 गृहीते त्वात्म्यकले बन्धमोक्षादियव्यवहारपरिसमाप्तिरेव स्यात् (शांकरभाष्य, 1: 2, 6)।

2 शांकरभाष्य, 1: 2 12, 1: 2, 20।

3 त्रयाणां विश्वादीनां पूर्वपूर्वप्रवृत्तिप्राप्तेन तुरीयस्य प्रतिपत्तिः प्रविलय शब्द नन्मिलिन हा जाने का संकेत करता है किन्तु निराकरण अथवा निषेध नहीं।

के द्वारा भासित यथार्थमत्ता को पाते हैं। केवल यही दृष्टिकोण तथा यही प्रकाश निरपेक्ष है। जब हम इस दृष्टिकोण से यथार्थमत्ता का बोध करते हैं तो हमें ज्ञात होता है कि जगत् का यथार्थ तत्त्व स्वयं ब्रह्म ही है।¹ जिसका हम निराकरण करते हैं वह एक भ्रांतियम दावा है और जो धोष बचता है वह अपने-आपमें यथार्थ है।² मुक्तात्मा के ऊपर आवरणस्वरूप माया का कोई वश नहीं है। जब अनुभव के द्वारा ब्रह्म तथा आत्मा के एकत्व तक हम पहुँच जाते हैं तो वह बन्धन जो हमें नानारूपों से जकड़े हुए है कट जाता है और स्वतत्त्वों के अपने अन्दर कोई आवरण नहीं रह जाता। वे रह सकते हैं और रहेगे जब तक इन्द्रिया लोबित रूप में विद्यमान हैं और बुद्धि क्रियाशील है किन्तु उन्हें अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञान ब्रह्म के साथ सम्बद्ध करने की कोई आवश्यकता नहीं। जब भूतगुणिका की भ्रांति वैज्ञानिक ज्ञान के द्वारा मिट जाती है तो भ्रांतिजनक प्रतीति रहती अवश्य है; किन्तु अब यह हमें आगे से भ्रांति में नहीं डाल सकती। हम उन्नी आभास को देखते हैं किन्तु अब उसका महत्त्व भिन्न प्रकार का हो जाता है। जब भ्रांति की भ्रांतियमत्ता प्रत्यक्ष हो जाती है तो यह भ्रांति नहीं रह सकती। चाहे भिन्न-भिन्न रूप (आकृतियाँ) निराकार के अन्दर अपने की विलीन कर दें अथवा अपने की केवलमात्र ब्रह्म की प्रतीतियों के रूप में प्रदर्शित करें, दोनों में से किसी भी दृष्टिकोण से यह वस्तु केवल भ्रांतियम नहीं है।

शंकर ने अनेक वाक्यों में यह घोषणा की है कि भुवि का स्वरूप ब्रह्म के साथ एकत्व का है³ और यहाँ तक कि ब्रह्म अनुभव के सब प्रकार के विभागों से ऊपर उठा हुआ है। इस प्रकार मोक्ष की अवस्था का वर्णन हमारे ज्ञान के शब्दों में नहीं किया जा सकता। चूँकि हमारा ज्ञान देश, काल, कारण और कार्य, व्यक्तियों तथा वस्तुओं एवं कर्मों तथा बुद्धि, में सम्मिश्रित रहने वाले भेदों का प्रतिपादन करता है, इसलिए यह कहा जाता है कि इनमें से कोई भी भेद मोक्ष की अवस्था में लागू नहीं होता। यह नहीं कहा जा सकता कि मुक्तात्मा पुरुष किसी एक भौगोलिक क्षेत्र में निवास करते हैं जिसका नाम स्वयं अथवा ब्रह्मलोक है; और न यही कहा जा सकता है कि वे अनन्तकाल तक रहते हैं। क्योंकि शंकर अस्तु के साथ इस विचार से सहमत है कि "अनन्त काल की अवधि न तो उत्तम की उत्तमतर बना सकती है और न द्वैत की अधिक श्वेत ही बना सकती है।"⁴ हम मोक्ष की अवस्था की निरन्तर क्रियाशीलता की अवस्था के रूप में नहीं मान सकते। यह सर्वोन्नत अनुभव है जो सब प्रकार की क्रियाशीलता से अतीत है और यहाँ तक कि इस अवस्था में आत्मचैतन्य भी मिटा दिया जाता है। आत्मा ससारचक्र से ऊपर उठकर जिसके माध्य विकास और क्षय, जन्म और पुनर्जन्म का सदा चलते रहने वाला प्रवाह लगा हुआ है, ऐसे नित्यत्व के अनुभव को प्राप्त कर लेती है जिसका लक्षण करते हुए वीथिमस ने कहा है कि यह "अनन्त जीवन की सम्पूर्ण रूप में तथा क्षणमात्र के अन्दर प्राप्ति है।"⁵ मोक्ष की अवस्था विद्यात्मा के माध्य सर्वात्मभाव प्राप्त करना है, अर्थात् उस ब्रह्म के साथ जो कि व्यावहारिक जगत् के समस्त भेदों से ऊपर उठा हुआ है।⁶ मोक्ष की अवस्था अपने निजी ब्रह्मरूपी आन्तरिक रूप के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु

1. शांकरभाष्य 1 : 3, 1।

2. शांकरभाष्य, भाष्यसंग्रहनिबन्ध, 2 : 7।

3. ब्रह्मैव हि मुक्तावस्थितः।

4. 'निर्गोपेक्षित एवित्थ', 1 : 6।

5. 'एवेनित् अन्तरहित कृत जेकोषोल ओ टोको' के पृष्ठ 245 पर उद्धृत।

6. स सर्वात्ममात्र नवसंसारप्रमाणीतब्रह्मस्वरूपम् एव (शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उप० 2 : 1)।

नहीं है और स्वर्ग की भांति कोई उपाजित अवस्था भी नहीं है। शास्त्रो (श्रुति) में शिक्षा दी गई है, और यही तर्कसम्मत भी है, कि ब्रह्म का एक ही रूप है और इसलिए मोक्ष भी एक ही प्रकार का है, चाहे उसे ब्रह्म प्राप्त करे चाहे मनुष्य। सालोक्य (ब्रह्म के साथ एक ही लोक में निवास) और अन्य प्रकार के विशिष्ट मोक्ष जिनका वर्णन आता है चूँकि अजित परिणाम हैं इसलिए भिन्न-भिन्न कोटियों की पूजा के कारण उनमें श्रेष्ठता आदि का भेद हो सकता है, किन्तु 'मुक्ति' उस स्वरूप की नहीं है।¹ चूँकि ब्रह्म "सर्व स्थानों में उपस्थित है, हर एक वस्तु के अन्दर है, और सब वस्तुओं की आत्मा है, यह सर्वथा असंभव है कि यह गति की प्रक्रिया का लक्ष्य बन सके। क्योंकि जिस पर हम पहले से ही पहुँच गए हैं उसके प्रति चलने का कुछ अर्थ नहीं है। अनुभव हमें बताता है कि मनुष्य अपने से पृथक् की ओर जाता है।"²

शरीरधारी ईश्वर के उपासक तो ब्रह्मलोक को जा सकते हैं किन्तु उन्हें नहीं जाना होता जिन्होंने मोक्ष प्राप्त कर लिया है।³

मोक्ष का वर्णन निषेधात्मक रूप में ऐसी स्वतन्त्रता की अवस्था के रूप में किया गया है कि जहाँ न दिन है न रात है, जहाँ काल की धारा का प्रवाह रुक गया है, और जहाँ सूर्य तथा तारे आकाश से दूर कर दिए गए हैं। ज्ञान के भेद इसके अन्दर कोई गति नहीं रखते।⁴ यह ईसाइयों के स्वर्ग के समान है, जो भ्रष्टाचार से धूम्य है, अकलुषित है और कभी क्षीण नहीं होता। किन्तु इससे यह परिणाम निकालना चाहिए कि यह नितान्त अभाव की अवस्था है। भुक्तात्मा किसी अन्य को नहीं देखता, वरन् अपने को सबके अन्दर देखता है।⁵ ठीक जिस प्रकार ब्रह्म हमारे लौकिक दृष्टिकोण से केवल धूम्य मात्र प्रतीत होता है इसी प्रकार मोक्ष की अवस्था सर्वथा हानि-रूप ही प्रतीत होती है, अर्थात् विलुप्त होते-होते विस्मृति में परि त हो जाती है। यह एक प्रकार से प्रकाश का वृष्ण जाना एवं क्षीण हो होकर अभावरूप में परिणत हो जाना है, जैसा कि जार्ज इलियट ने अपने 'दि लीजेंड आफ जुवल' में प्रस्तुत किया है। "एक दुम्भी हुई सूर्य को लहर जो मर्त्यभाव को छोड़ते हुए अपने अन्तिम विश्राम-स्थान उम सर्वस्रष्टा के सामिन्ध्य में रहने को प्रस्थान करती है।" चूँकि जिस प्रकार शकर इस विचार का विरोध करते हैं कि ब्रह्म केवल दुर्बलात्माओं को असद् रूप में प्रतीत होता है उसी प्रकार वे तर्क करते हैं कि हमारे लौकिक दृष्टिकोण से यह महान् सर्वात्मा के मात्र एकत्व की प्राप्ति भी ऐसी प्रतीत तो होती है मानो अन्त में मृत्यु-मुल में चली गई और फिर जीवित न होगी, किन्तु यथार्थ में यह ऐसा नहीं है। ऐसे वाक्य भी आए हैं जिनमें यह प्रतिपादन किया गया है कि मोक्ष की प्राप्ति पर चैतन्य रहता है। इस प्रकार के वाक्य को लेकर शकर तर्क करते हैं कि इस अवस्था में वैयक्तिक चेतना (विशेष-विज्ञान) लुप्त होती है, समस्त चैतन्य नहीं। आत्मा का विशुद्ध सारतत्त्व (विज्ञानघनात्मा) विद्यमान रहता है।⁶ इसी प्रकार उनका मत है कि मोक्ष में केवल

1 शाकरभाष्य, 3, 4 52।

2 शाकरभाष्य, 4, 3, 14 और भी देख 3, 31।

3 शाकरभाष्य 4, 3, 7-8।

4 दर्शनादिव्यवहाराभाव (शाकरभाष्य 1, 3, 9)।

5 मुक्तस्यापि सर्वकत्वात् भग्नो द्वितीयाभाव (शाकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, 8 12 3)।

6 शाकरभाष्य 1, 4 22। उन्होंने बृहदारण्यक उपनिषद् (4, 3, 30) को भी शाकर-भाष्य (1, 3 19), में उद्धृत किया है और इस प्रकार टीका की है "विशेषविज्ञान विना तत्र प्राप्यमेव न विज्ञातविनासाविप्रायम्।"

प्रतिबन्ध उत्पन्न करने वाले सहायक नष्ट हो जाते हैं किन्तु स्वयं आत्मा नष्ट नहीं होती।¹ मोक्ष निजंन प्रदेश में विलुप्त हो जाना नहीं है। हमारे लिए अपने सीमित दृष्टिकोण से जीवात्मा अपने शरीर, इन्द्रियों, चित्त तथा बोधशक्ति तक ही सीमित दृष्टिकोण से यथार्थ है; और वह मुक्तात्मा, जिसने विश्वात्मा के साथ अपने एकत्व को साक्षात् कर लिया है, काल पर विजय प्राप्त कर ली है, और नित्य जीवन को प्राप्त कर लिया है, यथार्थ प्रतीत होता है। हम शरीरिक जीवन के अर्थों में एक निरन्तर रहने वाले अमरत्व के जीवन की अभिलाषा करते हैं। शंकर ऐसी आत्मा को उन्नत प्रकार का जीवन प्रदान करते हैं जिसका दृष्टिकोण शरीर, इन्द्रियों तथा चित्त से परे नहीं जाता। शंकर केवल ऐसी आत्मा को एक विनिष्ट एवं प्रतीतिनय वस्तुओं में से एक आभास मात्र मानते हैं, जो उत्पन्न होती तथा नष्ट हो जाती है। किन्तु जब ये सब वस्तुएं जो सीमित को सीमित घना देने वाली हैं नष्ट हो जाती हैं और जब यह शरीर जो सीमितता का प्रतीक है, विनष्ट हो जाता है, अर्थात् जब सीमित अनन्त के स्तर तक ऊंचा उठा दिया जाता है, तब हम यथार्थ निश्चय की अवस्था को यही और वर्तमान काल में प्राप्त कर लेते हैं। इसकी ठीक-ठीक विषय-वस्तु क्या है, यह वर्णन करना कठिन है। यह मत है कि इसको आँखों ने नहीं देखा, न कानों ने सुना और न ही इसने मनुष्य के हृदय में प्रवेश पाया और न कभी उस दिव्य ज्योति के भावमात्र का भी विचार किया जिसकी अभिव्यक्ति अवश्य कभी न कभी होकर रहेगी। तो भी यदि मोक्ष का हमारे लिए कोई महत्त्व है तो हमें अमरत्व के विचार को काल-सम्बन्धी भाषा में रखकर इसे 'सर्वात्म भाव' के नाम से पुकारना चाहिए।²

इसी प्रकार ऐसे भी वाक्य हैं जिनमें शंकर ने वलपूर्वक कहा है कि जीवात्मा का सत्य स्वरूप वही है जो सर्वोपरि प्रभु का है, "सर्वोच्च प्रभु की आत्मा शरीरधारी जीवात्मा का यथार्थ स्वरूप है; और शरीर-रूपी बन्धन की अवस्था प्रतिबन्ध करने वाले सहायको के कारण है।"³ अर्थात् कि काल्पनिक ताप अविद्या के दूर हो जाने पर रस्ती के वास्तविक रूप में आ जाता है इसी प्रकार भासमान जीवात्मा का, जो कर्तृत्व और अनुभव, राग, और द्वेष तथा अन्य वृत्तियों के कारण दूषित है और अधिकतर पाप के अधीन है, ज्ञान के द्वारा उस सर्वोच्च ईश्वर के निष्पाप भारतत्त्व में रूपान्तरण हो जाता है जो इन सब अपूर्णताओं के प्रतिकूल है।⁴ अप्ययदीक्षित इस वाक्य को उद्धृत करते हुए कहता है कि शंकर स्पष्ट रूप में मोक्ष के ईश्वर के साथ एकत्व सम्बन्धी विचार का समर्थन करते हैं।⁵ और स्वयं भी वह इसे मानता है।⁶

1 उपाधिप्रलयमेवाय नात्मप्रलयम् (2. 1, 14)।

2 सर्वात्मभावो मोक्ष उक्तः (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उप०, 4 : 4, 6)।

3 पारमेश्वरम् एव हि शरीरस्य पारमार्थिक स्वरूपम्, उपाधिज्ञं तु शरीरत्वम् (3. 4, 8)। आगे चलकर, एव मिथ्याज्ञानवृत्त एव जीवपरमेश्वरबोधो न वस्तुतः व्योमवद् अवस्था विज्ञेयम् (शांकरभाष्य, 1 : 3, 19)। और भी देखें, शांकरभाष्य, ईशोपनिषद्, 14।

4 यदि विद्याप्रत्युत्पादितमपारमार्थिक ज्ञेय रूप कर्तृत्वबोक्तृत्वरागद्वेषादिदोषकमुपितम् अनेहानर्पयोगि तद्विवर्तनेन तद्विपरीतम् अपहृतपाप्मात्वादिगुणैर्पारमेश्वर स्वरूप विद्या प्रतिपाद्यते सर्वादिदिव्यवनेनैव रज्ज्वादिना (शांकरभाष्य, 1 : 3, 19) उसके सम्बन्ध में 'कल्पवृक्ष' और 'परिमल' भी देखें।

5 भाष्यकारीप्रतिस्पष्टं मुक्तस्य मनुष्येश्वरभावात्तिम् आह।

6 देखें, मिडान्तवेश, 4। यह सुझाव दिया जाता है कि बनेक जीववाद के अनुसार मुक्ति ईश्वर के साथ एकत्व का काम है जब तक कि सब मूल नहीं हो जाते, और उस समय यह ब्रह्म के साथ वादात्म्य का रूप धारण करता है। देखें, मिडान्तवेश 4, और इसके ऊपर ब्रह्मानन्द की व्याख्या।

ऐसा कहा गया है कि मुक्तात्मा को सर्वोच्च सत्ता से भिन्न नहीं किया जा सकता (अविभाग) ।

इस प्रकार के अभेद की व्याख्या नाना प्रकार से की जाती है । जैमिनी¹ के अनुसार मुक्तात्मा में अनेक गुण विद्यमान रहते हैं, यथा पाप से निर्लिप्तता, विचार की सत्यता एवं सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता । औडुलोमि को इसमें आपत्ति है और अपना मत वह यो प्रकट करता है कि मुक्तात्मा में केवल एक विद्यात्मक गुण, अर्थात् आध्यात्मिक चैतन्य, और निषेधात्मक गुण, अर्थात् पाप से निर्लिप्तता, रहता है ।² अन्य गुण, जो जैमिनी ने मुक्तात्मा में बताए हैं, उपाधियों के कारण हैं । बादरायण इन दोनों मतों में किसी प्रकार का परस्पर-विरोध नहीं पाता है ।³ शंकर भी बादरायण से सहमत है । औडुलोमि ने हमारे आगे आध्यात्मिक सत्य को प्रस्तुत किया है जिसे निचोड़कर लौकिक विभागों में नहीं रखा जा सकता, किन्तु यदि हमारा आग्रह लौकिक विवरण के ही ऊपर हो तो हमें अवश्य ही जैमिनी का विचार स्वीकार करना होगा । इस प्रकार जैमिनी और औडुलोमि मोक्ष की एक अवस्था का बौद्धिक तथा अन्तर्दृष्टि सम्बन्धी विवरण प्रस्तुत करते हैं । बादरायण यह कहते हुए कि लगभग अनन्त शक्ति और ज्ञान, जो मुक्तात्मा को मोक्ष-अवस्था में प्राप्त हो जाते हैं, यह भी कहता है कि चाहे जो कुछ भी क्यों न हो सृष्टिरचना, शासन करने तथा विश्व के नाश करने की शक्ति ईश्वर के अतिरिक्त किसी मुक्तात्मा को प्राप्त नहीं होती, क्योंकि ये शक्तियाँ केवल ईश्वर को ही प्राप्त हैं ।⁴ मध्व के साथ इस विचार की संगति है, जिसका मत है कि निम्नपदस्थ आत्माओं के लिए ईश्वर जैसी अनन्त शक्ति तथा स्वातन्त्र्य प्राप्त करना असम्भव है । रामानुज के सामने अपने ब्रह्म के आन्तरिक भेदों तथा मुक्तात्मा एवं ईश्वर के बीच के शाश्वत भेदों के कारण कोई समस्या नहीं है । शंकर इस विचार को उपनिषदों के बार-बार दोहराए गए विचारों, जैसे “मुक्तात्मा विशुद्ध सत्ता के साथ अत्यन्त समानता प्राप्त कर लेता है”, “वह जगत् का स्रष्टा हो जाता है,” आदि के साथ असंगत पाते हैं । तो भी बादरायण कहता है कि वह ससार का शासक नहीं हो सकता । शंकर स्थिति को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि परममुक्ति की दशा में न तो विषयी रहता है और न विषय रहता है, न आत्मा रहती है और न जगत् रहता है और इस प्रकार शासन अथवा सृष्टिरचना का प्रश्न उत्पन्न ही नहीं होता, किन्तु जब तक हम ईश्वर के तथा आत्माओं और ससार के स्तर पर हैं तब तक परमार्थभाय से मोक्ष प्राप्त नहीं हुआ और इस प्रकार, उस अवस्था में वह सत्य है कि मुक्तात्मा में सृजनशक्ति आदि को छोड़कर ईश्वर के सब गुण हैं ।⁵ शंकर के अनुसार ऐसा पुरुष जिसमें आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि है, ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त कर लेता है, यद्यपि इस दशा को हम केवल ईश्वर के सादृश्य के रूप में

1 शंकरभाष्य, 4 4, 5, छान्दोग्य उपनिषद भी देखें, 8 1, 6, 8 7, 1 ।

2 शंकरभाष्य, 4 4 6, बृहदारण्यक उपनिषद भी देखें, 4 5, 13 ।

3 शंकरभाष्य, 4 4, 7 ।

4 वैशेषिकसूत्र 4 4, 17 ।

5 बादरायण तथा उपनिषदों में जो प्रकटरूप में परस्पर-विरोध है और बादरायण ने भी कुछ कथनों में जो विरोध है (4 2 13 और 16 तथा 4 4, 17 और 21), उसका शंकर इस प्रकार दूर कर देते हैं ।

हो वर्णन कर सकते हैं किन्तु ऐसे पुरुष जिनके अन्दर आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि तो गहरी किन्तु शरीरधारी ईश्वर की वे पूजा करते हैं, संस्था अविद्या से मुक्त नहीं है और इस प्रकार ब्रह्मसोक में सृष्टिरचना तथा संसार की शासन सम्बन्धी शक्तियों के अतिरिक्त अन्य सब शक्तियों को प्राप्त कर लेते हैं। ये ईश्वर से पथक अपना व्यवहार रखते हैं यद्यपि वे ईश्वर के भाव से मुक्त हैं।

नया मोक्ष को देना, अबवा ससार में मुक्ति, संसार के लिए कार्य करने के साथ संगति रखती है ? शरीर की प्रवृत्ति दोग प्रश्न का निषेध के रूप में उत्तर देने की है, क्योंकि समस्त क्रियाशीलता, जिससे हम परिचित हैं, पहले ही से द्वैतभाव को मान लेती है और अद्वैतत्व को मरत्य के ग्रहण करने के साथ संगत नहीं हो सकती । तो भी जहाँ तक जीवन्मुक्तों का सम्बन्ध है उनके अन्दर क्रियाशीलता रह सकती है । परिणाम यह निकला कि क्रियाशीलता, क्रियाशीलता के रूप में अद्वैत के सत्य के साथ असंगत नहीं है । मुक्तात्मा जीवित अवस्था में भी अद्वैतभाव से ऊपर उठ जाते हैं और हम प्रकार विधान तथा कर्म के शासन में भी परे हो जाते हैं और वे सर्वोच्च सत्ता के भाव से प्रीत-प्रीत होकर कर्म करते हैं । कर्म तथा मुक्ति के अन्दर अनिवार्य प्रतिकूलता नहीं है ।

इस सम्बन्ध में मुष्णाश्व द्वारा एक नवीन जीवन धारण करके इस लोक में वापस आने के प्रश्न पर भी विचार किया गया है।¹ ऐसा कहा गया है कि अपान्तरतमस तथा अग्न कुक्षेऽह्नि सर्वाङ्गं ज्ञानं रक्षते हुए भी धारीरिक जीवन् में फिर वापस आ गए। भस्कर का कहना है कि वे ऐसा करते हैं अपने अधिकार, अर्थात् संसार के मत्प्राप्त की पूर्ति के लिए; और जब उनका यह कार्य पूरा हो जाता है, उनका वैयक्तिक जीवन भी समाप्त हो जाता है और फिर उनके वापस आने की कोई सम्भावना नहीं रहती। किन्तु यह स्पष्ट है कि धर्मावस्था का अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञान प्राप्त करने के पश्चात् भी हम संसार के अन्दर रुचि रख सकते हैं यद्यपि हमारा इस संसार में फिर से आना केवल निरीक्षण के रूप में है, इस मोक्ष में निवास के विचार से नहीं। इससे अतिरिक्त भस्कर यह भी आग्रहपूर्वक कहते हैं कि मोक्ष की अवस्था संसार की अवस्था के प्रतिकूल है, और कृत्ति किमाशीनता संसार का एक निशिष्ट सञ्जन है इसलिए मुक्तावस्था के अन्दर इसका अभाव रहता है।

परवर्ती अद्वैत में मोक्ष के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न विचार हृदात् हमारे सम्मुख आते हैं।¹² वे लोग जो एक जोष के सिद्धान्त को मानते हैं कहते हैं कि मोक्ष ब्रह्म के अन्तर में आने का नाम है जिसमें व्यावहारिक जगत् का विनाश, ईश्वर और मनुष्य भी सम्मिलित हैं।¹³ किन्तु वे लोग जो जीवों के अनेकत्व के सिद्धान्त को मानते हैं व्यावहारिक जगत् का कारण प्रत्येक आत्मा की अविद्या को बताते हैं। यद्यपि अविद्या का नाश हो जाने पर भी यह व्यावहारिक जगत् अन्य स्थितियों की दृष्टि में, जो अभी युक्त नहीं हुए हैं, वर्तमान रहता है। इस सिद्धान्त के आधार पर कि ईश्वर और आत्माएँ दोनों ही ब्रह्म के प्रतिबिम्ब हैं, मोक्ष का अर्थ है प्रतिबिम्ब ग्रहण करने वाले सब व्यंजनों का टूट जाना और

1. शाकरोभाष्य, 3 : 3, 32 ।

■ मिथ्यागतलक्षण, ४५

3. एष जीवमादे तदेकाज्ञानकल्पितस्य जीवेश्वरविभाषाद्विस्तृतभेदप्रपञ्चस्य तद्विच्छेदये विम-
र्यान्निर्विभेदवर्तमानसर्वभेदावस्थानम् ।

मौलिक रूप में समा जाना। ऐसा मत भी प्रकट किया गया है कि जहाँ विशुद्ध आत्मा ईश्वर और जीव दोनों की पृष्ठभूमि में रहती है वहाँ जीव ईश्वर का एक प्रतिबिम्ब रूप है। इस विचार के आधार पर मोक्ष ब्रह्म के साथ एकत्व का नाम नहीं है, वरन् ईश्वर के साथ एकत्व का नाम है और यह तब तक रहेगा जब तक कुछ जीव मोक्ष-प्राप्ति के बिना विद्यमान रहेगे। जब एकमात्र मुख कई दर्पणों में प्रतिबिम्बित होता है तो किसी एक दर्पण के हटा देने से जहाँ तक मौलिक का सम्बन्ध है प्रतिबिम्ब उसमें समा जाना होता है। किन्तु मुख का अपना विशिष्ट मूलभूत रूप नष्ट नहीं होगा जब तक कि सारे दर्पण न टूट जाएंगे। तदनुसार, जब तक मुक्ति रहित आत्माएँ हैं तब तक मोक्ष का तात्पर्य है ईश्वर के साथ एकत्व, किन्तु जब सब आत्माएँ मुक्त हो जाएंगी तब ईश्वर भी अपना बिम्ब अथवा मूलस्वरूप खो देगा और लौटकर ब्रह्म के अन्दर समा जाएगा, और इस प्रकार समस्त मुक्तात्माओं के लिए ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त हो जाएगा। किन्तु चूँकि सनातन अद्वैत के अनुसार ससार का अन्त नहीं है, मोक्ष से तात्पर्य ईश्वर के साथ एकात्मता है।

सचयी ज्ञान के स्वरूप के विषय में एक मनोरञ्जक प्रश्न उठाया जाता है। जब तक ज्ञान है मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती, किन्तु जब तक हम ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त नहीं कर लेते, मोक्ष हो नहीं सकता। तो क्या यह ब्रह्मज्ञान, ज्ञान के रूप में अन्तिम फलोपभोग के साथ असंगत नहीं है? यह मान लिया गया है कि परम अवस्था में कोई ज्ञान नहीं होता और सर्वोच्च ज्ञान का नाश अपने-आप में असंख्य दृष्टान्तों के द्वारा उत्पन्न होता है जिस प्रकार 'कतक' के फल का चूरा गदले पानी में डाले जाने पर वह उसकी सारी भस्मिता को साथ लेकर तली में बैठ जाता है, जिस प्रकार पानी की एक बूँद लाल तपे हुए लोह के गोले पर डाली जाने पर उसकी ऊष्मा के एक भाग को ले लेती है और उसके साथ स्वयं भी लोप हो जाती है, जिस प्रकार अग्नि एक घास के ढेर को जलाने के बाद अपने-आप ही बुझ जाती है, इसी प्रकार ब्रह्म का ज्ञान भी हमारे अज्ञान को तो नष्ट करता है किन्तु स्वयं भी नष्ट हो जाता है।¹

शकर क्रममुक्ति को स्वीकार करते हैं। प्रश्नोपनिषद् के एक वाक्य के ऊपर भाष्य करते हुए ओम् के ध्यान के विषय में वे कहते हैं कि इस प्रकार का ध्यान ब्रह्मलोक की ओर ले जाता है जहाँ हम क्रम से पूर्ण ज्ञान प्राप्त करते हैं।² एक अन्य स्थान पर वे तर्क करते हैं कि शरीरधारी ईश्वर की उपासना का उद्देश्य पापकर्मों से मुक्ति (दुःख-क्षय), ऐश्वर्य प्राप्ति अथवा क्रमिक मुक्ति है।³ ब्रह्मलोक में आत्मा अपना पृथक् अस्तित्व स्थिर रखती है। शकर की दृष्टि में अन्य सब रहस्यवादियों की भाँति एक ऐसे स्वर्ग का विचार कि जहाँ पर आत्मा ईश्वर और केवल ईश्वर ही के ऊपर एकनिष्ठ रहती है, आदर्श से न्यून है। यह हो सकता है कि आत्मा ईश्वर के माक्षात् दर्शन करती है और उसकी उपस्थिति से प्लावित हो जाती है किन्तु नो भी आत्मा तथा उसके विषय

1 देखें सिद्धान्तलेश 3।

2 शाकरभाष्य 1 3 13।

3 शाकरभाष्य 3 2 21।

में परस्पर भेद अवश्य है। आत्मा दर्शन का विषय नहीं है और इसका सीमित उत्पत्तियुक्त रूप इसके विषय बनने में बाधा देता है।

शंकर ने जो जीवमुक्ति का वर्णन किया है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि भौतिक मृत्यु के पश्चात् शाश्वत जीवन कोई जीवन की अवस्था नहीं है। जब अन्तर्ज्ञान का सूर्योदय इसी लोक में हो जाता है तो मोक्ष की प्राप्ति हो गई। ऐसी अवस्था में मृत्यु-पर्यन्त शरीर की विद्यमानता प्रवचना का कारण नहीं बन सकती है। जिस प्रकार मिट्टी का पात्र बन जाने पर भी कुम्हार का चक्र कुछ समय तक चलता ही रहता है ठीक इसी प्रकार मोक्ष के बाद भी जीवन बना रहता है। क्योंकि पहले से जो गति इसने प्राप्त कर ली है, उसे रोकने का कोई कारण उसके अन्दर नहीं है।¹ शंकर एक ऐसे मनुष्य का भी दृष्टान्त देते हैं जो चन्द्रमा को उसके द्विगुण रूप में देखता है क्योंकि उसकी आंख में कुछ द्रव्य है और यह जानते हुए भी कि वस्तुतः चन्द्रमा एक है वह अपने को इस प्रकार देखने से रोक नहीं सकता।² मुक्तात्मा अपने समस्त कर्मों को ब्रह्मार्पण समझकर करता है।³

44. परलोक

केवल सत्य को जानने वाला मनुष्य शाश्वत जीवन प्राप्त करता है जो कि मरणोत्तर जीवन से भिन्न है और जो उसके अतिरिक्त अन्य सब मनुष्यों के हिस्से में जाता है।⁴ जब तक शाश्वत जीवन प्राप्त नहीं होता, हमारा जीवन संसार के साथ अथवा अन्तर्विहीन परिणमन के धकाने वाले चक्र के साथ बंधा रहता है। यह संसार काल की प्रक्रिया का व्यक्त रूप है और जीवों को इस अन्तर्विहीनचक्र में परलोक जीवन का तब तक के लिए निश्चित भरोसा दिया गया है जब तक कि वे काल से ऊपर उठकर आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि द्वारा शाश्वत जीवन प्राप्त नहीं कर लेते। शाश्वत (निरप्य) की उपस्थिति काल की परिभाषा में अपने को अन्तर्विहीन निरंतरता के रूप में प्रदर्शित करती है। प्लेटो के 'टाइमियस' नामक ग्रन्थ के प्रसिद्ध शब्दों में "काल नित्यता की गतिशील प्रतिकृति है।"⁵ परलोक के सत्य को प्रमाणित करने के लिए शंकर ने कोई नया तर्क उपस्थित नहीं किया। ऐसा माना जाता है कि जब यह भौतिक शरीर क्षयता को प्राप्त हो जाता है तो उसमें के पीछे एक बीज छेप रह जाता है जो उसी जाति के एक नये सुसंगठित शरीर को जन्म देता है। शंकर भौतिकवादियों के इस मत का खण्डन करते हैं कि जीवात्मा

1 शांकरभाष्य, 4 1, 15।

2 शांकरभाष्य, 4 1, 15।

3. परवर्ती अर्थात् भिन्न भिन्न प्रकार के विचार प्रस्तुत किए गए हैं, जैसे : (1) मोक्ष की अवस्था में अविद्यावस्था में बाधा अविद्या अपनी विशेष शक्ति को कुछ बिखल कर देती है; (2) अविद्या का प्रभाव इसके विनाश के पीछे भी कुछ समय तक बना रहता है; (3) आद्य अविद्या जाने हुए कणों के समान निर्जीव अवस्था में रहती है, और (4) मुक्तात्मा के लिए यह अवश्य, जिसमें शरीर आदि सम्मिलित है, अपनी सत्ता को देता है। देखें, सिद्धान्तलेख, 4।

4 शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 1: 1, 1। सर्वज्ञानात्ममुनि इस सर्वलोक में मुक्ति का अस्तित्व नहीं मानता, यद्यपि अन्य सम्प्रदाय सभी अर्थात्वादी जीवन्मुक्ति के विचार का समर्थन करते हैं।

ही शरीर है और शरीर के विलयन के साथ आत्मा भी नष्ट हो जाती है।¹ किन्तु आत्मा शरीर की अनाश्रित है और इसका अस्तित्व ही स्मृति आदि को सम्भव बनाता है।² यद्यपि हमारा शरीर छिन्न-भिन्न होकर राख में परिणत हो जाता है तो भी एक ऐसी वस्तु हमारे अन्दर है जो मरण के उपरान्त भी रहती है, और यही वह वस्तु है जो हमारे भविष्य-जीवन का निर्णय करती है। ऐसा ज्ञान जिसे हमने प्राप्त किया है और हमारा चरित्र, जिसे हमने बनाया है, हमारे दूसरे जीवनो में साथ-साथ जाएंगे।³ नैतिक तथा धर्मात्मा मनुष्य तराजू के पलड़े पर ऊँचे उठेंगे और अनैतिक तथा पापी नीचे आएंगे। भविष्य-जीवन का स्वरूप भूतपूर्व जीवन की नैतिक कोटि के ऊपर निर्भर करता है। जन्म और मृत्यु केवल-मात्र जीवात्मा के शरीर के साथ संयोग तथा वियोग से सम्बद्ध हैं।⁴

शकर के अनुसार वैदिक देवता भी अमर नहीं हैं क्योंकि "देवताओं के अमरत्व का तात्पर्य केवल-मात्र एक दीर्घ समय तक जीवित रहना है, ठीक जैसे कि वे सब प्रभु भी आत्मनिर्भर न होकर केवल ईश्वर के उपहार हैं।"⁵

शकर मृत्यु के उपरान्त शरीर से आत्मा के प्रस्थान करने का विस्तृत रेखा-चित्र प्रस्तुत करते हैं। ऋग्वेद में बताया गया है कि सत्पुरुषों की आत्माएं यम के प्रकाशमय स्वर्ग में चली जाती हैं, जहाँ वे पितरों के मध्य एक आनन्दमय जीवन व्यतीत करती हैं⁶; और दुरात्मा पुरुषों की आत्माएं, जिनके लिए स्वर्ग का द्वार बन्द है, निम्नतर श्रेणी के अन्धकार में गिरती हैं।⁷ उपनिषदों में हम अध्ययन करते हैं कि प्रज्ञावान् देवायान मार्ग से ऊपर ब्रह्म तक ले जाए जाते हैं जहाँ पटुचकर फिर पुनर्जन्म नहीं होता। कर्म करने वाले पुरुषों की आत्माएं पितृयान मार्ग से ऊपर की ओर ज्योतिर्मय चन्द्रलोक में जाती हैं तथा वहाँ अपने कर्मों के फलों का उपभोग करती हैं और तब एक नये जीवन में आने के लिए

1 यदि इस तथ्य के आधार पर कि आत्मा के गुण तब तक रहते हैं जब तक शरीर रहता है, ऐसा अनुमान किया जाए कि ये शरीर के गुण हैं तो उत्तर में ऐसा तर्क उपस्थित किया जा सकता है कि वे शरीर के गुण नहीं हैं, क्योंकि मृत्यु के समय शरीर यद्यपि रह जाता है किन्तु ये गुण नहीं रहते। हम ऐसा नहीं कह सकते कि चूँकि अग्नि में प्रत्यक्ष ज्ञान को अपने अस्तित्व के लिए एक दीपक की आवश्यकता होती है इसलिए यह दीपक का गुण है। इसी प्रकार दीपक के समान शरीर केवल साधन-मात्र है। इसके अतिरिक्त शरीर के सहयोग की सदा ही आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि शरीर जब निद्रा में होता है तो भी हम अनेक वस्तुओं का प्रत्यक्ष करते हैं। शरीर के गुणों, जैसे अश्रुति इत्यादि जो सबके प्रत्यक्ष में आते हैं तथा आत्मा के गुणों में भेद है जो उस रूप में प्रत्यक्ष नहीं होते। यह सत्य है कि शरीर के अस्तित्व से चेतनामय गुणों की उत्पत्ति प्रमाणित की जा सकती है किन्तु शरीर की अनुपस्थिति से चेतना के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता। यह अल्प शरीर में प्रवेश करके रह सकती है। यदि चैतन्य भौतिक तत्त्वों तथा उनसे उत्पन्न वस्तुओं का एक गुण है तो उत्पन्न वस्तुएं चैतन्य का विषय नहीं हो सकती। चूँकि तत्त्वों तथा उनसे उत्पन्न वस्तुओं का अस्तित्व डम तथ्य से अनुमान किया जाता है कि वह प्रत्यक्ष देखी जाती है, हमें अवश्य यह परिणाम निकालना चाहिए कि प्रत्यक्ष उनसे भिन्न है।

2 शाकरभाष्य, 3 : 3, 54।

3 शाकरभाष्य, 3 : 4, 11, और बृहदारण्यक उपनिषद् 4 : 4, 2। और भी देखें, शाकर-भाष्य, 3 : 1, 5, 6।

4 शाकरभाष्य, 2 : 3, 16-17।

5 शाकरभाष्य, 1 : 2, 17।

6 10 : 14, 10।

7. 10 : 152, 4।

नीचे उतरती हैं, जिसका निर्णय भूतकाल के जन्म के द्वारा होता है। और वे, जो न ज्ञान और न कर्म में निरत रहे होते हैं, एक तीसरा स्थान पाते हैं और निम्नतर श्रेणी के पशुओं तथा वनस्पति के अन्दर जन्म लेते हैं जिन्हें चन्द्रलोक के आनन्द का रस नहीं प्राप्त होता।¹ शंकर उक्त तीनों को ससार के चक्र में तीन भिन्न षडावो के रूप में मानते हैं, किन्तु मोक्ष का अपना ही सबसे पृथक् रूप है और उक्त तीनों से भिन्न है। जहां एक ओर पितृपान फिर से लौकिक अस्तित्व की ओर ले जाता है, वहां दूसरी ओर देवयान ब्रह्मलोक को प्राप्त कराता है, जहां से फिर इस ससार में नौटना नहीं होता। छान्दोग्य उपनिषद् के विवरण में² केवल दो ही मार्ग बताए गए हैं, अर्थात् देवयान और पितृपान। और ये सब जो ज्ञान से रहित हैं, सज्जन ही अथवा दुर्जन हों, उन्हें पितृपान से जाना होता है। शंकर अनीत तथा भये जन्म में द्विगुण प्रतिगोध के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं जिससे कि वेद तथा उपनिषदों के विचारों में समन्वय किया जा सके।³ एक प्रयास इस विषय में भी किया गया था कि वैदिक कर्मकाण्ड, जिसका पुरस्कार परलोक में कर्मकर्ता को मिलता है, तथा नैतिक जीवन में परस्पर भेद किया जाए, क्योंकि नैतिक जीवन का फलोपभोग इसी लोक में होता है।⁴ वे आत्माएँ, जो परम्परागत नैतिक आधार का पालन करती हैं तथा यज्ञ-यागादि करती हैं, बिना किसी सत्य ज्ञान के पितरों के मार्ग का अनुसरण करती हैं और घुम्रमय क्षेत्र से गुजरते हुए चन्द्रलोक में पहुंचती हैं और वहां अपने कुछ कर्मों का फलोपभोग करने के पश्चात् एक नये जीवन में प्रवेश करने के लिए इस लोक में वापस लौट आती हैं, जब कि अन्य, जो शरीरपारी ईश्वर की उपासना करते हैं और ज्ञानपूर्वक कर्म करते हैं, देवयान मार्ग में ऊँचे-ऊँचे सूर्यलोक के मध्य से गुजरते हुए ब्रह्म लोक में पहुंचते हैं।⁵ शरीरपारी ईश्वर की पूजा करने वाला अपनी शक्तियों और प्रभुत्व का भय प्राप्त करता है, यद्यपि “उत्तमा अपकार अभी तक दूर नहीं हुआ” और जमकी अविद्या भी अभी तक नष्ट नहीं हुई। वे जो निम्न-श्रेणी के देवताओं की पूजा करते हैं वे भी अपना पुरस्कार पाते हैं, यद्यपि इस प्रकार की पूजा उन्हें मोक्ष के उच्चतम मार्ग पर नहीं ले जा सकती।⁶ वे जो अनैतिक जीवन व्यतीत करते हैं, नीचे गिरते हैं।⁷ किन्तु इनमें से कोई भी ईश्वर के प्रेम से बचिit नहीं रहता एवं निर्जन शून्यता में नहीं उतारा जाता।⁸

मृत्यु के अवसर पर इन्द्रियाँ मन के अन्दर समा जाती हैं और मन मुख्य-प्राण

1 मुहूर्तारण्यक उ०, 6 : 2; जलोपनिषद्।

2 5 : 3, 10, देखें, शांकरभाष्य, 3 : 1, 12-21।

3 शांकरभाष्य, 3 : 1, 8।

4 शांकरभाष्य 3 : 1, 9-11।

5 शांकरभाष्य, 4 : 3, 1-6।

6 शांकरभाष्य, 4 : 1, 4; 4 : 3, 15-16।

7 शांकरभाष्य छान्दोग्य उपनिषद् पर, प्रस्तावना। और भी देखें, 3 : 1, 1—7, 18।

8 एक शक्तिप्रण उन आत्माओं को अवस्था के सम्बन्ध में उठाया जाता है जिन्होंने देव-यान मार्ग द्वारा ब्रह्मलोक में प्रवेश किया है। वाद्वि का मत है कि उनके शरीर संपन्न नहीं होते किन्तु दैमिनी का मत है कि उनके शरीर होते हैं। और सम्प्रत्यक्ष इन दोनों में यह व्यवस्था देकर कि वे अनिये प्रभू है अपनी शक्ति के अनुसार चाहें तो शारीरिक और चाहें शरीररहित रूप में रह सकते हैं (शांकरभाष्य, 4 : 4, 8-22)।

मे लीन हो जाता है। यह मुख्यप्राण अपने क्रम मे आत्मा के नैतिक यान द्वारा सूक्ष्म शरीर मे समा जाता है। आत्मा, जिसके प्रतिबन्धक तथा सहायको मे अविद्या, धर्म तथा पूर्वजन्म के अनुभव हैं, अपने सूक्ष्म शरीर के साथ शरीर को छोड जाती है।¹ इस सूक्ष्म शरीर को सूक्ष्म इसलिए कहा जाता है क्योंकि कहा गया है कि यह नाडियो के मार्ग से शरीर को छोडता है। इस सूक्ष्म शरीर मे विस्तार (तनुत्व) है जिससे संचार तथा पारदर्शिता (स्वच्छत्व) सम्भव होते हैं जिसके कारण इसे मार्ग मे कोई बाधा नहीं रोकती और कोई इसे देख भी नहीं सकता।² यह सूक्ष्म शरीर मोक्ष से पूर्व कभी विलय को प्राप्त नहीं होता।

45 धर्म

प्राय कहा जाता है कि शंकर का अद्वैत बुद्धि की एक विलक्षण रचना तो अवश्य है किन्तु इससे धार्मिक पवित्रता के लिए प्रेरणा नहीं मिल सकती। शंकर का निरपेक्ष परब्रह्म आत्मा के अन्दर उत्कट प्रेम तथा भक्ति के भावो को प्रज्वलित नहीं करता। ऐसे निरपेक्ष परब्रह्म की हम पूजा नहीं कर सकते जिसे किसी ने नहीं देखा, अथवा न कोई देख सकता है और जो ऐसे प्रकाश मे निवास करता है जिसके समीप कोई पहुच नहीं सकता। इसलिए निराकार परब्रह्म का चिन्तन 'साकार' रूप मे किया जाता है जिससे कि उसकी पूजा की जा सके। ईश्वर की पूजा का मिथ्यात्व के साथ जानबूझकर सहयोग नहीं है, क्योंकि ईश्वर ही एक ऐसा रूप है जिस रूप मे सीमित मानवीय मन निरपेक्ष परब्रह्म का चित्रण कर सकता है। सर्वोच्च यथार्थसत्ता ऐसे जीवात्मा के समक्ष, जिसने ब्रह्म की अपने रूप के साथ एकता का अनुभव नहीं किया है, अनेको पूर्णताएँ लिए हुए प्रकट होती है।³ शरीरधारी ईश्वर का भाव उच्चतम तार्किक सत्य का अगाध धार्मिक श्रद्धा के साथ सम्मिश्रण है। यह शरीरधारी ईश्वर यथार्थ पूजा तथा आदरभाव का विषय है किन्तु ऐसा कोई नैतिक आचारविहीन देवता नहीं है जो मनुष्य की आवश्यकताओं तथा भय की आशकाओं के प्रति संबंधा उदासीन हो। उसे विश्व के स्रष्टा, शासक और न्यायाधीश के रूप मे माना गया है, जिसके अदर शक्ति तथा न्याय, न्यायनिष्ठता, दया, सर्वव्यापकता, सर्वशक्तिमत्ता तथा सर्वज्ञता के गुण हैं। शंकर द्वारा प्रतिपादित ईश्वर के मुख्य लक्षणों मे आचार की पवित्रता तथा नैतिक सौन्दर्य हैं। मानवीय जीवात्मा के साथ उसका सम्बन्ध ऐसा है जैसा कि प्रेमी का अपनी प्रेमिका के प्रति स्वामी का भृत्य के प्रति, पिता का अपने पुत्र के प्रति तथा मित्र का अन्य मित्र के प्रति होता है। आध्यात्मिक अमूर्त भावों की कठोरता वहाँ शिथिल पड जाती है जहाँ शंकर दैवीय गुणों की विविधता के विषय मे प्रतिपादन करते हैं जिसके द्वारा अनंत ब्रह्म अपने अन्दर उन वस्तुओं की भावना को भरता है जिन्हे उसने बनाया है। शंकर की दृष्टि मे धर्म कोई सिद्धान्त अथवा अनुष्ठान नहीं है अपितु जीवन तथा अनुभव है। इसका प्रारम्भ आत्मा की अनन्त-सम्बन्धी भावना से होता है और इसके अनन्त बन जाने मे जाकर अन्त होता है। जीवन का लक्ष्य है साक्षात्कार अथवा यथार्थसत्ता का अन्तर्ज्ञान। यथार्थ भक्ति अपने सत्य स्वरूप

1 2 2 1—5।

2 4 2 9—11।

3 शंकरभाष्य 3, 12।

को खोज निकालना ही है।¹ ऐसी अनेकों विधाएं अथवा चिन्तन की विधियां हैं जिनका उपनिषदों में समर्थन किया गया है।² और प्रत्येक व्यक्ति को इनमें से अपनी प्रवृत्ति के अनुरूप किसी एक का चुनाव करना होता है।³ जहां तक प्रमेय विषय का सम्बन्ध है वह सबके लिए एक ही है यद्यपि उस तक पहुंचने के मार्गों में भिन्नविधता है। धार्मिक पूजा के साधारणतः दो प्रकार हैं अर्थात् शरीरधारी ईश्वर की सगुण ब्रह्म के रूप में पूजा और दूसरी प्रतीक की पूजा।⁴ जब उपासक ईश्वर को अपने से बाह्य समझकर पूजा करता है तो यह पूजा प्रतीक की पूजा है।

उपासना करने वाले व्यक्ति तथा उपास्य विषय के मध्य जो सम्बन्ध है यह इस विषय का सकेत करता है कि दोनों में भेद है।⁵ सर्वश्रेष्ठ पूजा हमें ब्रह्मलोक की प्राप्ति कराती है जहां कि जीवात्मा तथा सर्वोपरि ब्रह्म का भेद अभी भी विद्यमान रहता है। और उस अवस्था से केवल ऋषिक रूप में मुक्ति प्राप्त होती है। प्रचलित विचार के अनुसार धर्म एक ऐसी वस्तु है जिसे अतीन्द्रिय होना चाहिए। यह एक अपूर्ण अनुभव है जो अभी तक रहता है जब तक हम मयार्थसत्ता के मयार्थबोध के ग्रहण में अमफल रहते हैं। इसका विज्ञापन निश्चित है, क्योंकि "जब वह जो पूर्ण है प्राप्त हो गया तब वह जो केवल अक्षरूप है अदृश्य हो समाप्त हो जाएगा।" शंकर परमपरायण श्रद्धियों के वाक्यों का उद्धरण देते हैं जो जीवात्मा तथा परमात्मा की एकता का व्याख्यान करते हैं : यथा, "मयार्थ मे दू मैं हू, हे पवित्र ईश्वर, और जो मैं हूं वह तू है।"⁶ धर्म का प्रतिपादन करने वाले प्रत्येक दर्शन को इस प्रकार के कथनों का कुछ न कुछ समाधान देना ही होता है, यथा 'मैं ब्रह्म हूँ' (अहं ब्रह्मास्मि), 'वह तू है' (तत् त्वमसि), जिनके अन्दर छप्पा तथा निहित जीव के भेद को धुँस कर दिया गया है। शंकर इन सब का समाधान यह कहकर करते हैं कि धार्मिक चैतन्य अपने समस्त भेदों के साथ सत्य की प्राप्ति हो जाने पर स्वतः समाप्त हो जाता है। एक 'साकार ईश्वर' का कुछ अर्थ क्रियात्मक धार्मिक चैतन्य के लिए हो सकता है किन्तु उच्चतम साक्षात्कार के लिए नहीं।⁷ सीमित जीवात्मा को, जिसके आगे परदा पड़ा हुआ है, निरपेक्ष परब्रह्म व्यवस्थित तथा अपने से पृथक् प्रतीत होता है। बन्धन तथा मुक्ति का कुछ अर्थ सीमित जीव के लिए हो सकता है जिसका चैतन्य शूललावक है और जिसका दमन निम्नतर प्रकृति में कर रखा है। यदि शरीरधारी ईश्वर जीवात्मा से अतिरिक्त ही सबसे ऊँचा होता तो योगविद्या के अनुभवों का तात्पर्य ही समझ में नहीं आ सकता और हमें एक सीमित ईश्वर तक ही सन्तोष रखना होता। ईश्वर यदि सर्वोत्तम नहीं तो वह ईश्वर ही नहीं; किन्तु यदि वही सर्वोत्तम है तब धार्मिक

1 स्वतन्त्रचानुत्पन्न प्रतिवृत्ति अभिव्यक्ति (विवेकबूझामणि, पृष्ठ 31)।

2 3 : 3, 5।

3 शांकरभाष्य, 3 : 3, 59।

4 शांकरभाष्य, 4 : 1, 3।

5 उपास्योपासकभावोपेक्षित भेदाधिष्ठान एव (शांकरभाष्य, 1 : 2, 4)।

6 त्व वा ननुमस्मि मयवो देवने, अहं वै त्वमसि मयवो देवते (शांकरभाष्य, 4 : 1, 3)।

7 तुलना कर, बँधने : 'मेरी दृष्टि में'।

निरपेक्ष परमब्रह्म ईश्वर नहीं है। मेरे लिए धार्मिक चैतन्य से बाह्य ईश्वर का कुछ अर्थ नहीं है और वह तात्त्विक रूप से क्रियात्मक है। मेरी दृष्टि में निरपेक्ष ब्रह्म ईश्वर नहीं हो सकता, क्योंकि अन्त में निरपेक्ष का सम्बन्ध किसी के साथ नहीं रहता तथा इनके सीमित स्वरूप के अन्दर कोई क्रियात्मक सम्बन्ध नहीं हो सकता। जब आप निरपेक्ष सत्ता की अथवा विश्व की पूजा करना प्रारम्भ करते हैं और इसे धर्म का विषय बनाते हैं तो आपने उस शान्तता स्थापन कर दिया" ('द्रुप एण्ड रिजिस्ट्री', पृष्ठ 429)।

जीवन सबसे ऊँचा नहीं ठहरता ।¹ यदि ईश्वर का रूप पूर्ण है तो यह ऐसा हो नहीं सकता जब तक कि मनुष्य का अपूर्ण रूप उसके अतिरिक्त अपना अस्तित्व रखता है । और यदि यह पूर्ण नहीं है तब यह ईश्वर का स्वरूप नहीं । इस प्रकार धार्मिक जीवन में एक मौलिक मतभेद है और यह स्पष्ट संकेत करता है कि इसका सम्बन्ध अविद्या के क्षेत्र से है ।

कर्मकाण्ड की स्वीकृति के साथ-साथ वैदिक देवताओं के अस्तित्व को भी मानना आवश्यक है । शंकर ने, जो इस सम्बन्ध में परम्परागत विचार को ही मान लेते हैं, उन्हें केवल प्राकृतिक तत्त्वों के ही नहीं, अपितु प्राकृतिक शक्तियों के भी चेतनामय प्रतिरूप माना है । 'देवताओं के आदित्य इत्यादि नाम, यदि यह भी मान लिया जाए कि, प्रकाश इत्यादि का संकेत करते हैं, श्रुतियों के अनुसार हमें उनकी ऐसे आध्यात्मिक प्राणियों के रूप में कल्पना करने के लिए बाध्य करते हैं, जो तत्त्वों के अनुकूल हैं और जिन्हें ऐश्वर्य का वरदान मिला हुआ है क्योंकि उनका प्रयोग वैदिक ऋचाओं और ब्राह्मणों में हुआ है ।'² ये देवता जीवन के भिन्न-भिन्न अनुष्ठानों में अधिष्ठाता के रूप में अध्यक्ष होते हैं ।³ कहा गया है कि अग्नि वाणी का सहायक है, वायु स्वास का और आदित्य चक्षु का । जीवात्माओं के अनुभवों का देवताओं के ऊपर कोई असर नहीं होता ।⁴ मृत्यु के समय ये देवता जीवित इन्द्रियों के साथ भटकते नहीं फिरते, वरन् केवल अपनी सहायक शक्ति को हटा लेते हैं । सर्वोपरि ब्रह्म देवताओं, मनुष्यों तथा पशुओं की सृष्टि उनके पुण्य व पाप के अनुसार करता है । देवताओं का अमरत्व तो अपेक्षाकृत है, किन्तु वे ससार में लिप्त होने के कारण क्षणिकता के भी वश में रहते हैं ।⁵ उन्हें भी मोक्षप्राप्ति सम्बन्धी ज्ञान की आवश्यकता होती है और वे सर्वोपरि प्रभु के आश्रित हैं । हमें धर्मशास्त्रों में ब्रह्मविद्या सीखते हुए देवताओं के दृष्टान्त मिलते हैं । इस प्रकार की आपत्ति का कि यदि ये देवता व्यक्तिरूप हैं तो वे जीवन तथा मरण के भी वशीभूत हैं और यह तत्त्व वेदों के नित्यस्थायी रूप पर भी असर डालेगा, इस आधार पर निराकरण किया जाता है कि वेद के शब्द व्यक्तियों का संकेत नहीं करते, सामान्य भावनाओं का संकेत करते हैं । 'इन्द्र' शब्द से तात्पर्य किसी व्यक्ति-विशेष से नहीं, वरन् श्रेणियों में विभक्त प्राणियों की सत्ता की एक विशेष उपाधि (स्थानविशेष) से है । उस स्थान पर जो भी अधिष्ठित होता है वह उक्त नाम धारण करता है । आपत्ति की जाती है कि उनका व्यक्तित्व न तो यथार्थ है, क्योंकि यज्ञों में उनके वर्णन नहीं होते और न ही संभव है क्योंकि एक व्यक्ति एक ही समय में अनेक स्थानों में विद्यमान नहीं हो सकता जैसा कि यज्ञाहुतियों ग्रहण को करने के लिए होना चाहिए । शंकर उक्त आपत्ति का उत्तर देते हुए कहते हैं कि देवता इसलिए नहीं दिखाई देते क्योंकि उनके अन्दर अपने को अदृश्य बनाने की शक्ति रहती है और योगियों की भाँति वे अपने शरीरों को सहस्रगुणा कर सकते हैं ।

यद्यपि शंकर के धार्मिक मत की किन्हीं मन्दिरों अथवा मठों की आवश्यकता नहीं है और न किसी क्रिया-बलाप की ही आवश्यकता है, तो भी उन्हें एक इतिहासज्ञ के समान पर्याप्त अनुभव था, जिसके आधार पर उन्होंने, ऐसे व्यक्तियों के लिए जिन्हें इनकी आवश्यकता है, इनका भी विधान किया ।⁶ वेदान्त के अन्य कितने ही व्याख्या-

1 देखें, ब्रँडले : 'टूथ एण्ड रियलिटी', पृष्ठ 436 और आगे ।

2 द्र, 'द्यूसन्स सिन्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 65—66 ।

3 ऐतरेय उपनिषद् 1 2 4 ।

4 जा ही एकमात्र भोक्ता है जजकि देवता 'भोगावधारणभूत' हैं ।

5 शांकरभाष्य 1 3 28 ।

6 ऐसा उदा जाता है कि शंकर ने मन्दिरों में बार बार जाने के लिए अपनी मृत्युशय्या पर धामायचना की थी, क्योंकि ऐसा करके उन्होंने मानो एक प्रकार से ईश्वर की सर्वव्यापकता का निवेदन किया ।

कारों के विपरीत शंकर धर्मसम्बन्धी विषयों में ईश्वर ज्ञान-सम्बन्धी प्रवृत्तियों से भिन्न दार्शनिक प्रवृत्ति को ही अंगीकार करते हैं। एक अध्यात्मवादी सामान्यतः एक विशेष साम्प्रदायिक आधार का आश्रय लेता है। एक विशेष धार्मिक समुदाय का सदस्य होने के कारण वह अपने सम्प्रदाय के सिद्धान्तों को क्रमबद्ध करने, विस्तृत रूप देने तथा रचना समर्पण करने में उत्तर रहता है। वह अपने मन को सत्य समझ लेता है और उसके साथ ही उसका धर्म स्थिर रहता अथवा नष्ट होता है। किन्तु दूसरी ओर, एक दार्शनिक होने के नाते अपने को किसी एक धर्मविशेष के क्षेत्र में सीमित नहीं रखता वरन् धर्म को धर्म के स्वतन्त्र रूप में अपना क्षेत्र बताता है एवं उसका आग्रह यह भी नहीं होता कि जिस धर्म में वह उत्पन्न हुआ अथवा जिस धर्म को वह अंगीकार किए हुए है वही एकमात्र सत्य धर्म है। शकर हमारे साथ उस सर्वश्रेष्ठ तथा सहिष्णुप्रकृति हिन्दू धर्म के एक महान्तम व्याख्याकार के रूप में प्रकट हुए, जो सदा ही विजातीय मतों को अपने अन्दर समाविष्ट कर लेने के लिए उद्यत रहते हैं। सहिष्णुता की उक्त प्रकार की प्रवृत्ति न तो उसके अन्धविश्वास का परिणाम थी और न ही एक समझौते का साधन मात्र थी, अपितु उसके क्रियात्मक धर्म के एक अनिवार्य अंग के रूप में थी। उसने सब मतों की सीमितता को पहचाना और सर्वशक्तिमान् ब्रह्म को उन मतों की परिधि के अन्दर धक्काकर रखने से निषेध किया। कोई भी विषेकी व्यक्ति ऐसा नहीं मोच सकता कि उसके सम्प्रदाय ने ईश्वर का भार लिया अथवा उसकी रचना को माना और इस प्रकार की अपनी प्रक्रिया के परिणामस्वरूप कोई अपना ऐसा पृथक् सम्प्रदाय बनाया जिसे उसने निर्दोष घोषित किया हो। प्रत्येक मत एक प्रकार का धार्मिक विश्वास सम्बन्धी साहसिक कार्य होता है और यह आत्मानुभव के समीप पहुँचने का मार्ग है। यह एक ऐसा साधन है जो हमें जीवित धार्मिक अनुभव की ओर ले जाता है और यदि धार्मिक अनुभव की यथार्थता ऐसे व्यक्ति के लिए कोई अर्थ रखती है जो सत्यनिष्ठा के साथ ईश्वर के पास किसी भी मार्ग से पहुँचने का प्रयत्न करता है तो हमारे लिए उससे अपना निजी मत परिवर्तित करने के लिए आग्रह करना सर्वथा अनुचित है। शंकर ऐसे कट्टरपंथी नहीं थे कि वे उन व्यक्तियों के धार्मिक अनुभवों में शंका उठाते जो अपनी श्रद्धा तथा प्रेम के उपहार द्वारा ईश्वर के साथ सीधा सम्पर्क रखने का दावा करते हैं। यदि नितान्त भिन्न विचार रखनेवाले व्यक्ति नैतिक स्पन्दन, मानसिक शान्ति और प्रधान आध्यात्मिक यथार्थसत्ता के साथ सारूप्यसम्बन्धी एक समान परिणामों तक पहुँचने में समर्थ हो सकते हैं तो शकर उन्हें अपने-अपने विचार रखने की पूरी स्वतंत्रता देते हैं। जमा कि संसार के एक महान् धार्मिक मेधावी ने कहा है कि "उनके फलों से," किन्तु उनके मन्तव्यों से नहीं, "तुम उन्हें जानने का यत्न करो।" इसमें कुछ अन्तर नहीं आता कि हम ईश्वर की पूजा चाहे किसी भी नाम से करें किन्तु हमारी आत्मा ईश्वर की भावना से ओतप्रोत हो तथा उसमें सेवा-भाव के लिए उत्साह हो, यह आवश्यक है। एक ही यथार्थ सत्ता का मनुष्यों के भवेद के कारण विविध प्रकार से व्याख्यान किया जाता है।¹ जब हम उसको प्रकट करने का प्रयत्न करते हैं जो इस प्रतीति-रूप जगत् से परे है तो हम ऐसे प्रतीक दूढ़ लेते हैं जो हमारी आवश्यकताओं के अधिक से अधिक अनुकूल सिद्ध हो सकें। शकर ने धार्मिक भ्रांतिगो से सर्वथा मुक्त होने के कारण तथा अपने अन्तःस्थल में मानवीयता को लिपे हुए, मनुष्यों के स्वप्नों पर भी ध्यान दिया क्योंकि ये ही इस मायात्मक जगत् में एकमात्र किसी महत्त्व की वस्तुएं प्रतीत होती हैं।

उन्होंने अपने को किसी मत-विशेष का प्रचारक बनने से एव अपने धार्मिक उपदेश के क्षेत्र का विस्तार करने के विचार से अपने दार्शनिक मानदण्ड को भी गिराने से निषेध किया। शकर के अनुसार, हिन्दूधर्म अपने क्षेत्र के अन्दर समस्त विचारों के भिन्न-भिन्न रूपों तथा मानसिक प्रवृत्तियों के लिए स्थान रखता है। उन्हें 'षट्मतस्थापनाचार्य' की उपाधि दी जाती है, अर्थात् वे एक ऐसे आचार्य थे, जिन्होंने छ मतों की स्थापना की।¹ धार्मिक विषयों में ऊँची उड़ान वाली आदर्शपरक विचारपद्धति को अपनाना आसान है जिनमें इस भूलोक के मनुष्यों को दृष्टि से ओझल कर दिया गया हो, जिस प्रकार ऐसी असंस्कृत यथार्थवादी पद्धति को अपनाना भी उसी के समान आसान है जो अन्य सब आदर्शों का खण्डन करती हो, किन्तु एक विशद दृष्टिवाले यथार्थवाद को आदर्श के प्रति एक दृढ़ भक्ति के साथ संयुक्त कर देने का कार्य बठिन है और यही कार्य था जिसे करने का प्रयत्न शकर ने किया। एक धर्मप्रचारक के लिए छ भिन्न-भिन्न प्रकार की धार्मिक पद्धतियों का औचित्य सम्पादन करना एक अनुपम घटना है और यह घटना हिन्दूधर्म के माननेवाले भारतवर्ष में ही सम्भव हो सकती है। जैसा कि विद्यारण्य ने कहा कि मनुष्यों ने सब प्रकार के पदार्थों को अथात् अन्तर्यामी आत्मा से लेकर स्यावर एव वृक्षों तक को, ईश्वर का रूप दे दिया।² जिस समय वैष्णवमत, शैवमत और शाक्यमत आदि के अनुयायी एक-दूसरे से लड़ रहे थे, शकर ने इन प्रचलित मतों को केवलमात्र वादा-मुवाद की धूलि से ऊपर उठाकर वास्तव सत्य के निर्मल वातावरण में खड़ा कर दिया। उन्होंने प्रचलित विधियों को एक सर्वसामान्य आधार प्रदान किया और उन सबका सम्बन्ध एक प्रधान समन्वयकारक विचार के साथ जोड़ दिया। उन्होंने सत्यधर्म के ऊपर बल दिया जिसका मूलाधार आध्यात्मिक आन्तरिकता में है। समस्त धर्मों का उद्दिष्ट सत्य आत्मा है? और जब तक हम यथार्थसत्ता के साथ अपनी आत्मा के एकत्व को नहीं पहचान लेते, जो इन सब अपूर्ण वस्तुओं से अतीत है, तब तक हम ससार-चक्र में घूमे रहेंगे। अपने दार्शनिक दृष्टिकोण से वे कहते हैं कि यद्यपि निरपेक्ष परब्रह्म का दर्शन अनेक प्रकार से हो सकता है किन्तु उन सबकी पृष्ठभूमि में यथार्थसत्ता वही एव है। यथार्थसत्ता के अन्दर तो कोई वर्गीकरण नहीं है, यद्यपि सत्य के अन्दर श्रेणी विभाग, यथार्थसत्ता के बोधग्रहण के प्रकारभेद के कारण हो सकता है। उन्होंने सहसा ऐसा परिणाम निकालना उचित नहीं समझा कि ईश्वर है ही नहीं, क्योंकि अगर होता तो ईश्वर विषयक विचार में मनुष्यों का परस्पर मतभेद न होता। मतभेद मनुष्यों के प्रतिग्रन्थों के कारण है।³ इस प्रकार वे मन्त्रवाद तथा हठधर्मिता दोनों से ही उन्मुक्त

1 जीव वैष्णव और धावन गणपत्य और कापालिक मत।

2 ल'नयामिनम आरम्भ म्थावरात्तेषवादिन (पंचदमी 6 121)। और भी देख 6 206—209।

3 शिवरमाय्य 1 1 20। वैरन फान ह्यूगेल की नवीनतम कृति में एक सधर्म है जो प्रत्यक्ष प्रमाणों के बिना शकर के दृष्टिकोण को प्रवृत्त करता है। स्पष्ट है कि प्रत्यक्षत अनन्त भिन्नताएँ जाति पणधर्म तथा अन्य धर्मों के मध्य में या किसी एक धर्म तथा अन्य धर्म के मध्य में होती हैं, अथवा जातिधर्म एक ही धर्म के अन्दर या किसी एक धर्म के अन्दर दोष पड़ती हैं, जो सचमुच अधिकांश व्यक्तियों और धर्मों के द्वारा अभिव्यक्त और मत अनुभव और उत्तक विषयों की अजिण्ट मृगता दिखाती हैं, इस स्थिति की आलोचना नहीं करती कि एक ही महान विषयों अतीत अतिमानव सत्ता में प्रचार इस मनुष्य या पुरुषों द्वारा विभिन्न उद्यमों और अपूर्णत यद्यपि यथायत्न समझी जाती है। इन सत्ता को जा जगत में विद्यमान है जो जगत के भीतर और उत्तक ऊपर वाय कर रही है जा मानव-आत्मा से भिन्न है तथा मानव-आत्माओं के भीतर तथा ऊपर वाय कर रही है, मनुष्य की ईश्वर को पान की सम्झी और लगातार खोज का निष्कारक निमित्त, विषय तथा कारण

रहने में अद्वितीय थे। उन्होंने अपनी उक्त धारणा के प्रति सत्यनिष्ठा का प्रमाण देते हुए भिन्न-भिन्न देवताओं की स्तुति में श्लोकों की रचना की। ये श्लोक ऐसे हैं जिनकी प्रेरणापरक शक्ति अनुभव है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उन्होंने सब प्रकार के अन्धविश्वास तथा मूर्तिपूजा को उचित ठहराया। उन्होंने बड़े प्रबल रूप में कुछ ऐसी घातक क्रियाओं का खण्डन किया जो धर्म के नाम पर प्रचलित थी। अपने अद्वैत मिद्धान्त को जनसाधारण के मस्तिष्क में बैठकर उन्होंने ईश्वर के आध्यात्मिक महत्त्व की व्याख्या का धर्म समझने में मनुष्य-समाज की सहायता की। उन्हें विश्वास था कि मन में सत्य को ग्रहण करने की शक्ति है, यदि हम अपने सर्वोत्तम प्रकाश के अनुसार उसे ग्रहण कर सकें। उनकी वृत्ति उस समय के प्रचलित धर्मों के प्रति सहानुभूतिपूर्ण तथा समालोचनात्मक दोनों ही रूप की थी। शंकर का ध्येय नये युग के आगे हिन्दूधर्म की व्याख्या इस रूप में करना था जिससे उक्त धर्म के विशिष्ट संदेश की रक्षा तो हो ही सके, किन्तु आगे से अधिकतर विशदरूप में वह साधारण जनता पर अपना अधिकार जमा सके। इस अधिक विस्तृत एवं उदार आशय के अन्दर सम्भवतः हम इस देश के निवासियों को एकता के सूत्र में बांधने के विचार को भी लक्ष्य कर सकते हैं। किन्तु इस एकत्व को सम्पन्न करने के लिए उन्होंने किसी विशेष ब्राह्म संगठन अथवा आन्तरिक विश्वासी का आग्रह नहीं किया। उन्होंने उक्त प्रकार की एकता को सम्पन्न करने के लिए एक विस्तृततर धार्मिक सहिष्णुता का आश्रय लिया। धार्मिक जीवन के व्यक्तिगत रूप के ऊपर बल देकर उन्होंने आध्यात्मिक रूप लिये हुए हिन्दूधर्म को अत्यन्त उदारता का रूप दिया।

हिन्दू विचार की पुनः नये सिरे से व्याख्या करने में उन्होंने किसी स्थान पर इसके अन्दर ऐसे अंशों को भी पाया जो प्रकटरूप में उनके अपने विचारों के साथ संगति नहीं खाते थे।

शास्त्रार्थ-काल के शीघ्र तथा हलचल के पश्चात् शंकर का अद्वैत आया जिसमें मौलिक स्थिरता थी तथा जनसाधारण में युक्तिपूर्ण दृढ़ विश्वास उत्पन्न कराने की समर्थता भी थी। यह न तो अधिकारपूर्ण रूप में आजा हो देता है और न किसी छड़ि की ही स्थापना करता है, फिर भी इसकी प्रभावशाली तथा पूर्ण निश्चयात्मक घोषणाओं में नैष्ठिक प्रयत्न तथा परिपक्व चिन्तन का मुख्य पाया जाता है। यह धार्मिक यथार्थता को मनुष्य के चैतन्य केन्द्र के अन्दर दृढ़तापूर्वक जमा देता है जहाँ से इसका उद्देश्य नहीं किया जा सकता। मनुष्य का एकमात्र आध्यात्मिक व्यापार यथार्थ सत्ता की खोज में निहित है न कि उसमें जो हमारे लौकिक उद्देश्यों की पूर्ति करता है। और इस यथार्थसत्ता की खोज तभी हो सकती है जब कि मनुष्य के निरर्थक तथा अपने महत्त्व के प्रति अत्यधिक अभिमान का सर्वथा परित्याग करने में अहंकारी और आत्म-केन्द्रित दृष्टिकोणों को पूर्णरूपेण छोड़ दिया जाय। हमें ईश्वर की परिकल्पना अपने सीमित ज्ञान और अनुभव की परिभाषा में करने के सब प्रयत्नों को त्याग देना होगा। सबने प्रथम तो, ईश्वर का अस्तित्व अपने लिए है वह केवल हमारे लिए ही नहीं है। हमारे तर्कशास्त्र तथा नीतिशास्त्र, दोनों ईश्वर को हमारे अपने उद्देश्यों को आगे

माना जा सकता है। इन्हीं मनुष्य की धार्मिक अनुभूतियों की गहराई और सूक्ष्मता के नमिक विकास का, धार्मिक अनुभूति और निश्चय में मनुष्यों की पूर्ण शान्ति तथा स्थायी आधार पाने का और मनुष्य के निःस्पृह्य की अवस्था तथा इस वास्तविक अनुभूत सत्ता को अभिव्यक्त करने वाली समस्त मानवीय वर्णाशो और परिभाषाओं की अपर्याप्तता के प्रति एक साथ अधिक जागरूक होने का कारण माना जा सकता है" (फिलासफी आफ रिलीजन' पृष्ठ 44—45)।

बढ़ाने के लिए एक साधन मात्र बना लेते हैं। ईश्वर के सम्बन्ध में इस प्रकार का विचार जिसे मनुष्य का दुर्बल मन अपनी क्षुद्र योजनाओं को आगे बढ़ाने के लिए बना लेता है, मनुष्य के लिए भले ही प्रतिष्ठादायक सिद्ध हो सके किन्तु उससे ईश्वर की प्रतिष्ठा नहीं बढ़ती। शकर एक प्रकार में स्पिनोजा के ही इस सिद्धान्त वाक्य को पुष्ट करते हैं कि वह जो यथार्थ में ईश्वर से प्रेम करता है, यह अभिलाषा नहीं रख सकता कि बदले में ईश्वर भी उससे प्रेम करे।

यदि शकर का अद्वैत हमें अमूर्त भाववाचक प्रतीत होता है तो इसका कारण यह है कि हम एक ऐसे स्तर पर ही रहकर सन्तोष कर लेते हैं जो सर्वोच्चतत्ता से कहीं नीचे है और यही हमारे लिए सम्भव भी है। समुणोपासना के प्रति शकर के विरक्तिभाव के कारण उनको धर्म कुछ-कुछ नीरस प्रतीत होता है। किन्तु यदि हम निरपेक्ष परम आत्मा में सकल्प तथा ज्ञान का अभाव मानते हैं तो इसे उस निरपेक्ष की उपाधि अथवा प्रतिबन्ध न मानना चाहिए, अपितु यह उसकी पूर्णता के कारण है। शकर में धार्मिक भावना की किसी प्रकार भी न्यूनता नहीं थी। उनके नेत्रों में उक्त भावना की स्थान-स्थान पर अभिव्यक्ति पाई जाती है जो प्रायः मन को छूने वाली है और कभी-कभी तो यह धार्मिक व्यग्रता के स्तर तक पहुँच जाती है। किन्तु हमारे प्रचलित धार्मिक विचार उनकी तर्कपूर्ण समीक्षा में नहीं बचे रह सके और हमारे ईश्वर-सम्बन्धी विचारों को ऐसा ही अस्थायी और क्षणभंगुर बताया गया है जैसे कि हम स्वयं हैं।

ऊपर जो कुछ कहा जा चुका है उसके अतिरिक्त यह भी है कि हमें ज्ञात होता है कि शकर ने अन्तस्तल में प्रविष्ट होने वाली दैवीय वस्तुओं के बौद्धिक दर्शन को योग-सम्बन्धी चिन्तन के साथ मयुक्त किया है। इस विषय में हम शकर को ही अपने साक्षी-रूप में उपस्थित करेंगे कि योग-सम्बन्धी चिन्तन के मार्ग में बुद्धि का साहसपूर्ण प्रयोग बाधक होता है। वह यह भी दर्शाता है कि बाह्य आजीविका के साधनों से छुटकारा पा लेना चिन्तनशील जीवन के लिए आवश्यक नहीं है। शकर ने धर्म के अन्तर्गत जो व्यक्तिगत अथवा रहस्यमय, संस्थाओं के नियम-सम्बन्धी अथवा निरंकुश तथा बौद्धिक अथवा दार्शनिक अंश है उनमें एक-दूसरे के साथ परस्पर सम्बन्ध दिखाया है।

46 उपसंहार

उपनिषदों की भाषा दर्शन तथा विज्ञान दोनों ही से मिश्रित है। उपनिषदें उच्चतम यथार्थ मत्ता को निरपेक्ष और ईश्वर, ब्रह्म तथा परमेश्वर के रूप में प्रस्तुत करती हैं। वे मोक्ष का प्रतिपादन करते समय ब्रह्म के साथ मात्स्य हो जाना एवं ईश्वर की नगरी में निवास करना भी मान लेती हैं। ब्रह्म का 'नेति नेति' के रूप में वर्णन तथा उसके नकारात्मक चरित्रचित्रण, जो उपनिषदों में पाए जाते हैं प्रत्येक महान् धार्मिक साहित्य में भी ऐसे ही मिलेंगे। रहस्यवादी, यहूदी, ईसाई और मुस्लिम, हमें एक अन्धकार का समाचार देते हैं जो वाणी के क्षेत्र में परे है। अन्य लोग ईश्वर की पूर्णता का हमारे आगे धनन करते हैं। जहाँ एक ओर विचारक और रहस्यवादी ईश्वर के प्रतिबिम्बविहीन स्वरूप के ऊपर बल देते हैं, वहाँ धार्मिक भक्त लोग ईश्वर को मित्र, सहायक तथा मोक्षदाता की दृष्टि से देखते हैं। प्रत्येक धर्म के दर्शनशास्त्र को सब प्रकार के धार्मिक अनुभव के दो प्रकार के रूप को ध्यान में रखना होता है और उनके औचित्य पर भी ध्यान देना होता है। जिन मन्त्रों को शकर ने अपने ऊपर लिया है, यद्यपि यह उन धार्मिक अनुभव के नीमित प्रकरण में, जिसे उपनिषदों में अभिलिखित किया गया है, उत्पन्न होती है, वह सार्वभौम

हित की है और इसके जिस समाधान पर वे पहुँचे हैं वह भी सन्तोषप्रद है, बशर्ते कि सभी अंश अपने सन्तुलन को स्थिर रख सकें। तार्त्विक रूप में यह एक दार्शनिक समाधान है क्योंकि शंकर हमें ऊँचा उठाकर सुख व शान्ति के आदर्श में पहुँचा देते हैं और इस कार्य के लिए वे विचारशक्ति का उपयोग करते हैं, क्योंकि यही एकमात्र साधन है जो जीवन के भिन्न-भिन्न पक्षों का परस्पर समन्वय कराता तथा उन्हें उत्तम बनाता है। यह सत्य है कि वे स्वीकार करते हैं कि विचार सब समस्याओं को हल नहीं कर सकता एवं उसे मथारसत्ता के साक्षात् ज्ञान ग्रहण करने के लिए अन्तर्दृष्टि की आवश्यकता होती है। यद्यपि शंकर प्रसन्नतापूर्वक जीवन के रहस्यों के आगे सिर झुकाते हैं तो भी वे इन रहस्यों के लिए ही लाक्षाग्रस्त नहीं हैं। शंकर के दर्शन के आधार में सृष्टि-रचना का सादृश्य रहस्य है और यह एक ऐसा रहस्य है जिसके अन्दर जीवन की प्रत्येक गति तथा समार का प्रत्येक अणु उत्पन्ना हुआ है।

यदि इस जगत् को एक ऐसी वस्तु समझने की अपेक्षा, कि जिसकी उत्पत्ति के विषय में हम ठीक-ठीक कोई समाधान प्रस्तुत नहीं कर सकते, हम साथ ही माथ कतिपय अर्वाचीन अद्वैतवादियों के मार्ग का अनुसरण करते हुए, इसे यह कहकर कि यह विश्वज्ञान सम्बन्धी भ्रांति है, जो न जाने किन प्रकार उत्पन्न हो गई है एवं इसका उद्देश्य भ्रम में पड़े हुए हम मरणधर्मा मनुष्यों को एक दुःस्वप्न की भांति दुःख देना है, इसे अन्यथा सिद्ध कर देने हैं, तो शंकर का दर्शन असन्तोषजनक सिद्ध होता है। किन्तु इस प्रकार का विचार रखना शंकर के साथ अन्याय करना होगा।

आध्यात्मिक गहराई तथा तार्किक शक्ति में शंकर का दर्शन अद्वितीय है। स्वभावन विचार के पश्चात् विचार रहता आता है जब तक कि अद्वैतवाद सबका शिरोमणि स्थान लेकर इस भवन को पूरा नहीं कर देता। यह एवेश्वरवाद-सम्बन्धी आदर्श का एक महान् दृष्टान्त है जिसका खण्डन उसके सदृश अन्य किसी नितान्त निश्चयात्मक आध्यात्मिक विचार द्वारा नहीं हो सकता। शंकर जीवन की एक ऐसी कल्पना को स्वीकार करते हैं जिसे कविता तथा धर्म के उच्चतम क्षणों में भी स्वीकार किया जा सकता है जबकि हमारा झुकाव उसके बोधग्रहण के प्रकाश की अपेक्षा अन्तर्दृष्टि को अधिक महत्त्व देने के विचार के साथ सहमति प्रकट करने की ओर होता है और जब तक वे ऊँचे धरातल पर खड़े हैं उन्हें किसीको उत्तर देने की आवश्यकता नहीं। किन्तु धरा-वर स्थिर रहने वाला सदाय अधिकारी मनुष्यों को दबाता रहता है क्योंकि वे बहुत ही कम इतनी उच्चताओं तक पहुँच सकते हैं। वे यह अनुभव करते हैं कि उस जगत् को, जिसके अन्दर वे रहते, चलते-फिरते, और अपना अस्तित्व स्थिर रखते हैं, इतने अधिक उच्च कोटि के उपेक्षाभाव में छोड़ देना अनुचित होगा। और इसलिए इसका कारण अज्ञान अथवा अन्धकार को बताते हैं और अपने को केवल यह कहकर शान्ति दे लेते हैं कि समस्त अशुचिकर आभासरूप पदार्थ शीघ्र ही नष्ट होकर अनन्तप्रकाश के अन्दर विलीन हो जाएंगे। उनकी दृष्टि में सब परिवर्तनों का कारण आकाशस्य मूर्धे का प्रकाश कृत्रिम है और वे यह भी कहते हैं कि शंकर का दर्शन, तथ्य के प्रति एक रहस्यपूर्ण उपेक्षा का भाव रखता है। यह कि मानवीय दुःख दूर हो जाएगा, एवं समस्त संसार एक दमनीय मृगतृष्णिका की भांति लुप्त हो जाएगा, और यह कि हमारी मारी कठिनाई हमारी अपनी ही बनाई हुई है और यह कि संसार के अन्तिम यवनिपातन में सब लोगों को मालूम होगा कि निरपेक्ष एकरव जो सब हृदयों के लिए पर्याप्त है, सम्पूर्ण त्रोध को शान्त करता है और सब पापों का प्रायश्चित्त करता है—यह सब अनेक व्यक्तियों को केवलमात्र कल्पनाएँ प्रतीत होती हैं। मूर्च्छारूप आत्मविषय में, जो अपने को पवित्र घोषित करता

है, क्रियात्मक जीवन के प्रति एक क्रूर उपेक्षा का भाव रहता है, जो कि एक मध्यम वृत्ति के बुद्धिमान व्यक्ति को अभिमत नहीं हो सकता। शंकर इस सबका ज्ञान रखते हुए हमारे समक्ष एक ऐसे तर्कसम्पन्न अस्तित्ववाद को प्रस्तुत करते हैं जो तुच्छ समझकर बुद्धि की उपेक्षा नहीं करता, युगों के प्राचीन ज्ञान का उपहास नहीं करता, और अपने-आपमें भी सत्य का उच्चतम बौद्धिक विवरण है।¹ शंकर हमें इस विषय में कुछ नहीं बताते कि अन्तर्ज्ञान के निरपेक्षवाद और तर्कशास्त्र के व्यावहारिक ईश्वरवाद के अन्दर क्या भेद है, क्योंकि, जैसा कि गेटे ने विवेकपूर्ण कथन किया है “मनुष्य की उत्पत्ति विश्व की समस्या का समाधान करने को नहीं हुई वरन् यह जानने के लिए हुई है कि समस्या प्रारम्भ कहाँ से होती है और उसके पश्चात् वह अपने को बोधगम्य सीमाओं के अन्दर नियन्त्रित करता है।” शंकर ने यह अनुभव किया कि एक क्षेत्र ऐसा भी है जिसके अन्दर हम प्रवेष्ट नहीं कर सकते और इसलिए एक ज्ञान-सम्पन्न अज्ञेयवाद ही एकमात्र विवेकपूर्ण मन्तव्य है। शंकर की सफलता की महत्ता का आधार विचार की विशिष्ट घनता और उज्ज्वलता है जिसे लेकर वे यथार्थसत्ता की खोज का कार्य सम्पादित करते हैं और इसके लिए आत्मा के उस उच्च आदर्श का आश्रय लेते हैं, जो जीवन की कठिन समस्याओं से भी जूझ सकता है, भले ही इसका आध्यात्मिक परिणाम कुछ भी हो। इसके अतिरिक्त, शंकर सिद्धि के एक ऐसे दर्शन का आश्रय लेते हैं जो मानवीय जीवन में एक दैवीय ऐश्वर्य का आधान करती है।

एक दार्शनिक तथा तार्किक के रूप में सर्वश्रेष्ठ, शान्त निर्णय तक पहुँचने में तथा व्यापक महिष्णुता में एक मनुष्य के रूप में महान्, शंकर ने हमें सत्य से प्रेम करने, तर्क का आदर करने तथा जीवन के प्रयोजन को जानने की शिक्षा दी। बारह शताब्दियाँ व्यतीत हो गईं किन्तु आज भी उनका असर देखा जा सकता है। उन्होंने अनेकों रुढ़ियों का, उनके ऊपर उद्गार करने में आक्रमण करके नहीं अपितु शान्तिपूर्वक उनसे अधिक व्यक्ति-युक्त क्रियाओं का सुझाव रखकर विनाश किया, और साथ ही साथ यह विधान अधिकतर धार्मिक भी था। उन्होंने आवश्यक ज्ञान के एक विस्तृत रूप को तथा क्रियात्मक विचारों को, जो कि यद्यपि उपनिषदों में निहित तो अवश्य थे किन्तु जिन्हें लोग भूल गए थे, जनसाधारण के मध्य प्रसारित किया और इस प्रकार एक अतीत के प्राचीनकाल का हमारे लिए फिर से सृजन किया। वे कोई स्वप्नदर्शी आदर्शवादी नहीं थे वरन् एक कर्म-वीर कल्पनाविहारी व्यक्ति थे, दार्शनिक होने के साथ-साथ वे एक कर्मवीर रूप थे, जिसे विस्तृत अर्थों में एक सामाजिक आदर्शवादी कह सकते हैं। वे व्यक्ति भी जो जीवन के प्रति उनकी सामान्यवृत्ति से सहमत नहीं भी हैं, उनको अमर महापुरुषों की पक्ति में स्थान देने के लिए अनिच्छा प्रकट न करेंगे।

1 तुलना करें प्लेटो “यदि तब देवताओं तथा विश्व की उत्पत्ति के विषय में अनेका सम्मनियों के बीच हरएक अर्थ में हम अपने विचारों को परस्पर समान तथा सूक्ष्म रूप में ठीक नहीं बना सके तो किसी को आश्रय न करना चाहिए। यदि हम कोई ऐसा विवरण दे सकें जो दूसरे की अपेक्षा कम सम्भव हो, क्योंकि हम अवश्य याद रखना चाहिए कि मैं जो बोलता हूँ और तुम जो उत्तरा निणय करते हो हम सब मरणधर्मी मनुष्य हैं। इस प्रकार इन विषयों के ऊपर हम एक सम्भव मापन में ही संतुष्ट रहना चाहिए और उससे अधिक की मांग न करनी चाहिए” (‘टाइमियस’, पृष्ठ 27)।

रामानुज का ईश्वरवाद

प्रस्तावना—आशय—पुराण—रामानुज का जीवन—इतिहास और साहित्य—भास्कर—यादवप्रकाश—ज्ञान के साधन—कारण तथा इन्द्रिय—आत्मा तथा चैतन्य—ईश्वर—जीवात्मा—प्रकृति—मूर्धिरचना—नैतिक तथा धार्मिक जीवन—मोक्ष—सामान्य मूल्यांकन ।

1. प्रस्तावना

दर्शनशास्त्र का मूल मनुष्य की क्रियात्मक आवश्यकताओं में निहित है। जो विचार-पद्धति मनुष्य की मौलिक सहज प्रवृत्तियों की युक्तियुक्तता को नहीं दर्शा सकती एवं धर्म के गम्भीर सत्त्व की व्याख्या नहीं कर सकती उसे सर्वसाधारण स्वीकार नहीं कर सकते। दार्शनिकों की वे कल्पनाएँ जो हमें विपमास्वया तथा दुःख में सन्तोष नहीं प्रदान कर सकती, केवल बौद्धिक मनबहुलाव की वस्तुएँ हैं। उन्हें गम्भीर विचार नहीं कह सकते। शंकर का निरपेक्ष ब्रह्म, जो नियमनिष्ठ एवं गतिशून्य है और जो कोई पेरणा नहीं दे सकता न तो हमें प्रभावित ही कर सकता है और न हमारी पूजा व भक्ति का विषय ही हो सकता है। राजमहल के समान, जिसे अपने दर्शकों के द्वारा की गई प्रशंसा का कुछ भी ज्ञान नहीं है, शंकर का निरपेक्ष ब्रह्म अपने उपासकों के भय अथवा प्रेम के प्रति सर्वथा उदासीन रहता है और उन सबके प्रति भी जो धर्म के लक्ष्य को—ईश्वर को जानना यथार्थ सत्ता का ज्ञान है—दर्शनशास्त्र का उद्देश्य मानते हैं। शंकर का मत एक विद्वान् पुरुष की भूल का साक्षात् दृष्टान्त है। वे अनुभव करते हैं कि जिस प्रकार एक प्रशिक्षित बुद्धि के लिए यह असन्तोषजनक है, उसी प्रकार सहज प्रवृत्तियों के लिए भी असन्तोषप्रद है। जगत् को आभास-मात्र कहा गया है, और ईश्वर एक शुष्क निरपेक्ष अन्वकार है जिसके साथ प्रकाश की पराकाष्ठा भी है। अनुभव के इस प्रकट तथ्य को दृष्टि से आभल कर दिया गया है कि जब निर्वल तथा भूल करने वाले मनुष्य गहराई में डूबे हुए पुकार करते हैं तो किसी अज्ञात शक्ति का करुणामय सहायक हाथ उन्हें संभालने के लिए प्रकट हो जाता है। भक्तों को अपने जीवन की विषम अवस्थाओं में इस प्रकार के सहायक का जो वास्तविक अनुभव हुआ है उसके प्रति शंकर ने न्याय नहीं किया। उनका कहना है कि मोक्ष की प्राप्ति अज्ञात समुद्र में अपने को खो देना है। व्यक्तिगत गुण व्यक्तिगत-हीन गुणों के अधीन रहते हैं किन्तु ईश्वरवादी का इसके विरोध में यह कहना है कि सत्य, सौन्दर्य और सज्जनता आदि गुणों का पृथक् भावात्मक रूप में कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। एक ऐसा अनुभव, जिसका कोई विषयो कर्ता नहीं है, केवल शब्दिक विरोधमात्र है। सत्य, मोन्दर्य और पूर्णता—ये सब हमें एक आदिम मस्तिष्क के विषय में सूचना देते हैं जिसके अनुभव में ये सदा से अनुभूति का विषय रहे हैं। ईश्वर स्वयं सर्वोच्च यथार्थ सत्ता एवं महत्त्वपूर्ण है। इसके अतिरिक्त ईश्वर का अन्तस्तम सत्त्व केवलमात्र सनातन सत्ता का प्रत्यक्षीकरण अथवा पूर्ण सौन्दर्य का उपभोग ही नहीं है वरन्

पूर्ण प्रेम है, जो दूसरों के लिए अपना विस्तार करता है। विश्वात्मा के प्रति सीमित जगत् का महत्त्व उन आत्माओं में है जिन्हें उसने अपने समान प्रतिमा का रूप धारण करने की क्षमता प्रदान की है। स्वयं आत्माएं ईश्वर की निगाह में एक महत्त्व रखती हैं, और भावात्मक रूप में न केवल उनकी बुद्धि अथवा सद्गुणों की वे श्रेणियाँ ही, वरन् जिन्हें उन्होंने अपना लिया है। परिणाम यह निकला कि उनका निर्माण केवल भग होने तथा त्याग किये जाने के लिए ही नहीं हुआ।

रामानुज अपना ध्यान, जगत् का ईश्वर के साथ जो सम्बन्ध है, उसी के ऊपर केन्द्रित करते हैं और तर्क करते हैं कि ईश्वर वस्तुतः यथार्थ सत्ता है तथा स्वतन्त्र है, किन्तु जगत् की आत्माएं भी यथार्थ हैं। यद्यपि उनकी यथार्थता सर्वथा ईश्वर की यथार्थता के ऊपर निर्भर है। उनका विश्वास है कि इस जगत् के मूल में एक आध्यात्मिक तत्त्व है अतएव इस जगत् को हम भ्रांति मात्र नहीं समझ सकते। वे मुक्तात्माओं की निरन्तर सत्ता के ऊपर भी बल देते हैं। यद्यपि यह भौतिक जगत् तथा जीवात्मा अपनी-अपनी यथार्थ सत्ता रखते हैं तो भी उनमें से कोई भी तात्त्विक रूप में ब्रह्म के समान नहीं है। क्योंकि जहाँ ब्रह्म अनादि काल से सब प्रकार की अपूर्णता से अलग है, प्रकृति चेतना-रहित (जड़) है और जीवात्मा अज्ञान तथा दुःख का शिकार बनता है। इतने पर भी इन सबमें एकता है, क्योंकि प्रकृति तथा आत्माएं केवल ब्रह्म के देहमात्र रूप से अपना अस्तित्व रखते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि उनका अस्तित्व इस रूप में इसलिए है क्योंकि ब्रह्म उनकी आत्मा तथा नियामक शक्ति के रूप में है।¹ ब्रह्म के अतिरिक्त उनका अस्तित्व कुछ नहीं है। जीवात्मा तथा जड़ प्रकृति तात्त्विक रूप में उससे भिन्न हैं, यद्यपि उसके अतिरिक्त अथवा उसके उपयोगी होने के अतिरिक्त उनकी कोई सत्ता अथवा उपयोगिता नहीं है। इस प्रकार रामानुज का सिद्धान्त अद्वैत सिद्धान्त है यद्यपि उनके अद्वैत सिद्धान्त में एक विशिष्टता है, अर्थात् वे बहुत्व को स्वीकार करते हैं क्योंकि सर्वोपरि आत्मा आकृतियों के बहुत्व में जीवात्मा तथा प्रकृति के रूप में विद्यमान रहती है। इसीलिए रामानुज के सिद्धान्त को 'विशिष्टताद्वैत' नाम दिया गया है, अर्थात् विशेष प्रकार का अद्वैत।

नीतिशास्त्र के विषय में भी शंकर ने अनुयायियों द्वारा अभिमत बुद्धिवाद तथा मीमांसकों के कर्मकाण्डवाद के साथ रामानुज का विरोध रहा। यहाँ तक कि प्राचीन से प्राचीन अर्थात् ऋग्वेद के काल में भी हमने देखा कि कभी-कभी प्रार्थना के द्वारा देवताओं के आगे विनय की जाती थी और अन्य समयों में कर्मकाण्ड के द्वारा उन्हें विवश किया जाता था। यज्ञों को मानने वाले धार्मिक सम्प्रदाय सदा ही सर्वोपरि ब्रह्म की भक्तिभाव-पूर्वक पूजा से, जो प्रतीकों द्वारा प्रारम्भ में गुफाओं में और बाद में मन्दिरों में की जाने लगी, अपने को सन्तुष्ट करता था। वेदों के यज्ञप्रधान धर्म में यज्ञ सम्पादन कराने वाला पुरोहित देवता से भी बढकर महत्त्वपूर्ण व्यक्ति होता था। किन्तु दुःखी हृदय को यह दानपरक अवस्था कुछ शान्ति प्रदान नहीं कर सकी। इसके अतिरिक्त कुमारिल ने, जो ब्राह्मण था और समाज का निर्माणकर्ता था, बौद्ध धर्म के द्वारा जो अस्त-व्यस्त व्यवस्था उत्पन्न हो गई थी उसके अन्दर से ब्राह्मणवादी सम्प्रदाय को सुदृढ़ करके एक स्वस्थ

1 "इस जगत् में प्रत्येक वस्तु, क्या जीवात्मा और क्या भौतिक जड़ पदार्थ, उन्हीं सर्वोपरि आत्मा (ब्रह्म) ने शरीर का निर्माण करते हैं और इसलिए उसे हम निरुपाधिक शरीर—आत्मा कह सकते हैं। इसी कारण से योग्य व्यक्ति शास्त्रों को, ब्रह्म के शरीर-रूपी विषय का प्रतिपादन करने के कारण 'शारीरक' कहते हैं।"

समाज के निर्माण करने का प्रयत्न किया जिसमें वर्ण-व्यवस्था की नींव को दलबली बनाते हुए एक ऐसी पद्धति का निर्माण किया गया जिसमें केवल ऊपर के तीन वर्णों को ही यज्ञ करने का अधिकार दिया गया था और अन्यथा जन-साधारण को उनके अपने-अपने भक्तिप्रधान सम्प्रदायों में रहने के लिए खूबता छोड़ दिया गया था। इस प्रकार मीमांसकों के विरुद्ध जो प्रतिक्रिया हुई उसने धर्म के ईश्वरवादी सम्प्रदायों अर्थात् वैष्णवमत, शैवमत तथा शक्तमत को जन्म दिया जो किसी व्यक्ति के वर्ण, जाति अथवा सामाजिक स्थिति का कोई विशेष विचार नहीं करते थे। ईश्वरवाद के अन्दर सामाजिक महत्वाकांक्षा स्वतः आ जाती है। एक ही माता-पिता (अर्थात् उस ईश्वर) के बच्चे होने के कारण हम सब एक ही स्तर के हैं। मनुष्यमान, चाहे वह ऊँचा हो या नीचे दर्जे का, पितृ-सुदय के लिए सतता ही मूल्यवान् है।

यद्यपि ज्ञान से संकर का अपना आणम केवल सैद्धान्तिक विद्या से नहीं था, तो भी उनके शिष्यों ने से कुछ का श्लोक धर्म को बुद्ध तथा इच्छाशक्ति का विषय बनाने की अपेक्षा मरिचक का ही विषय बनाकर रखने की ओर था।¹ उन्होंने भूल करने वाली

भक्ति पर बल दिया।² मिथ्यान्त-मन्त्रधर्म मतभेदों के रहते हुए भी ये सब भाषा-विचार स्थाप देने में एकमत हैं। ये ईश्वर को शरीरधारी एवं आत्मा के पृथक् धर्मिताय को, जो सर्वोपरि ब्रह्म में विद्यमान नहीं होता किन्तु उसका सहचारी है, मानने में भी सब एकमत हैं।

2. आगम

य्यो-य्यो भारतवर्ष के आदिम निवासी अधिकाधिक रूप से और सर्वतोभावेन आर्य जाति के प्रभाव में आते गए य्यो-य्यो हिन्दू-धर्म का महान् विस्तार हुआ। उच्च श्रेणी के द्राविड लोग तथा निम्न श्रेणी के आदिम निवासी दोनों ने ही पुराने पैरिफ सम्प्रदाय को मन्दिरों की पूजा तथा सार्वजनिक उत्सवों के रूप में परिवर्तित कर देने में महाप्रयास की। नई जातियों को अपने अन्दर मिमांसे पर तन्मन्त्र सम्प्रदाय बंध गए जिनमें से प्रत्येक के अपने-अपने विशेष विद्वत् (नित्य), दीक्षा के प्रकार, गुरु, मंत्र तथा शास्त्र थे। हिन्दू धर्म के मधे प्रारम्भिक काल में वैष्णव, शैव तथा शक्त, सम्प्रदायों का विकास हुआ और उनके विशिष्ट धर्म-ग्रन्थ थे पञ्चरात्र-संहिता, जैव आगम तथा तन्त्र।

आगम साधारणतः चार भाषों में बने हुए हैं जिन्हें ज्ञान, योग (अथवा ध्यान), क्रिया अर्थात् मन्दिरों का निर्माण तथा उनमें मूर्तियों की स्थापना-सम्बन्धी कर्म और चर्चा, अर्थात् पूजा की विधि का नाम दिया गया है।³ स्पष्ट है कि आगमों में मूर्तिपूजक धर्मों का प्रतिपादन हुआ है। क्योंकि उनमें मन्दिरों

1 तुलना कीजिए : भाष्यार्थतान्त्रिकान् अमृतपिठि (तत्त्वप्रसङ्गात्मक, 2 : 45)।

2 गायानुज का यह सम्प्रदाय, धर्म का ब्रह्म सम्प्रदाय, विष्णुस्वामी का हठसम्प्रदाय, और निम्बार्क का सनकादि सम्प्रदाय।

3 परमसंहिता, 1 : 26, 2 : 13 ; 3 : 16; 4 : 11।

के निर्माण तथा पवित्रीकरण के नियमों का विधान है। शाक्त और शैव क्रियात्मक रूप में एक ही थे, केवल भेद इतना था कि शाक्तों ने आदिवासियों के कुछ विधि-विधानों को भी साथ में ले लिया था तथा वे शिव की पत्नी शक्ति की पूजा करते थे। ऐसे ईश्वर का विचार, जिसके स्त्री व बच्चे हैं, एक असम्य काल का विचार था जो कि वस्तुतः ईश्वर का मानवीकरण ही था। पुरुष तथा प्रकृति-सम्बन्धी सात्त्विकदर्शन का सिद्धांत शक्ति के, जो जीवन का तथा अभिव्यक्ति का तत्त्व है, औचित्य का समाधान करता था। चूँकि शिव अश्रेय, अगम्य तथा सर्वथा निष्क्रिय है, अतः शक्ति, जो कि तन्मय एवं सदा क्रियाशील है, दैवीय कृपा की स्रोत बन गई।

नालदियार, शीलप्पथिकारम्, मणिमेघलायी तथा कुरल—इन तमिल ग्रन्थों से यह प्रकट है कि बौद्ध तथा जैन मतों का दक्षिण भारत में क्रिश्चियन युग की प्रारम्भिक शताब्दियों में पर्याप्त प्रभाव रहा। शीलप्पथिकारम् (प्रथम शताब्दी ईस्वी) के अनुसार कावेरीपत्तनम् नामक नगर में विष्णु के मन्दिर, बौद्ध विहार और जैनियों के भी पूजा-स्थान थे। अशोक ने ईसा से पूर्व तीसरी शताब्दी में अपने धर्मप्रचारक भेजे, और अनुश्रुति के अनुसार, लगभग इसी काल में भद्रबाहु ने भी मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त के साथ जैनियों के दक्षिण भारत की ओर अभियान का नेतृत्व किया। किन्तु बौद्ध मत तथा जैन मत उन द्राविडों की स्वाभाविक मनोवृत्ति को सन्तोष न दे सके, जो ऐसे ईश्वर के लिए लालायित थे कि जो प्रेमपूर्ण भक्ति को स्वीकार करके उसका उचित पुरस्कार दे सके। एकेश्वरवादी धार्मिक सम्प्रदाय, यथा वैष्णव और शैव मत, विकसित हुए और दोनों सम्प्रदायों के महात्मा उक्त मतों के आगमों से पर्याप्त प्रभावित हुए।

3 पुराण

पुराण सम्प्रदायों के काल में बने धार्मिक काव्य हैं जो कल्पित कथाओं, कहानियों, प्रतीकों तथा दृष्टान्तों के द्वारा ईश्वर तथा मनुष्य-सम्बन्धी उस समय के विचारों, विश्व-विज्ञान तथा सामाजिक व्यवस्था को दर्शाते हैं। उनकी रचना मुख्य रूप से उस समय के नास्तिक विचारों के मूलोच्छेदन के उद्देश्य से की गई थी। उनका स्वरूप दार्शनिक सिद्धान्तों के साथ प्रचलित मान्यताओं को मिश्रित करने के कारण सार-संग्रही है। ऐसा प्रसिद्ध है कि व्यास पुराणों के कर्ता हैं।¹ पुराण अपने में वेदों की परम्परा को निरन्तर स्थिर रखने वाले समझते हैं।² पुराण³ यद्यपि दार्शनिक सिद्धान्तों का उल्लेख करते हैं किन्तु

1 उनमें से कुछ विष्णु को उनका कर्ता बताते हैं। देखें पद्मपुराण, 1 : 62 18 ।

2 वायुपुराण 1 : 11 194 202 ।

3 मुख्य पुराण अठारह हैं। विष्णु भागवत (देवी भागवत की अपेक्षा श्रीमद्भागवत अधिक), नारदीय, गरुड पद्म तथा बराह स्वरूप से वैष्णव हैं। शिव, लिंग, स्वयं, अग्नि (अथवा अन्य व्यक्तियों के अनुसार वायु) मत्स्य और कूर्म शैव मत पर बल देते हैं। अन्य पुराण अर्थात् ब्रह्मा (अथवा सौर) ब्रह्माण्ड, ब्रह्मवैवर्त (जो कृष्ण की अत्यधिक प्रशंसा करता है), मार्कण्डेय, भविष्य और वामन ब्रह्मा के विषय का प्रतिपादन करते हैं। इन्हें 'मग्न सात्त्विक, तामस और राजस' कहा जाता है। देखें, मत्स्यपुराण 52 । ये महापुराण हैं और दूसरे श्रेणी के पुराण हैं, जिन्हें उप पुराण कहा गया है। कहा जाता है कि प्रत्येक पुराण में सर्ग, प्रतिसर्ग, वण मन्वन्तर और वंशानुचरित का विषय-प्रतिपादन किया गया है। पुराण महाकाव्यों की अपेक्षा अवार्चन हैं और उनमें से सबसे पहले का

उनका उद्देश्य किसी क्रमबद्ध पद्धति का विकास करना नहीं है। उनका मुख्य आशय प्राचीन विचारों को शिक्षाओं, विशेषकर वेदान्त और सांख्य, की शिक्षाओं को जन-साधारण तक पहुंचाना है। उनका नाम ही संकेत करता है कि उनका अभिप्राय प्राचीन परम्पराओं की रक्षा करना है। वे सब स्वरूप से ईश्वरवादी अर्थात् आस्तिक हैं और प्रकृति, जीवात्मा तथा ईश्वर के भेद को मानते हैं। त्रिमूर्ति के विचार ने प्रधान स्थान लिया, यद्यपि प्रत्येक पुराण का कार्य विष्णु अथवा शिव के किसी-न-किसी विशेष रूप पर बल देता है। एक ऐसे पुराण में, जिसमें विष्णु की सर्वश्रेष्ठता पर बल दिया गया है, शिव और ब्रह्मा भी विष्णु की पूजा करते हैं और वे यहाँ तक घोषणा करते हैं कि वे जो विष्णु की उपासना करते हैं, शिव और ब्रह्मा के प्रिय हैं।¹ भागवत पुराण के अनुसार शिव प्रचेता, से कहते हैं कि जिसने अपने को विष्णु के अर्पित कर दिया, वह मुझे प्रिय है।² ईश्वर ही जगत् की उत्पत्ति, स्थिति तथा विनाश का कारण है।³ पुराणों में सर्वश्रेष्ठ देवता को, उसे चाहे जो भी नाम दिया जाए, कल्पना में आने वाली समस्त पूर्णताओं से मुक्त बताया गया है। "जिसे इन्द्रिय द्वारा नहीं जाना जा सकता, जो सब वस्तुओं में श्रेष्ठ है, सर्वोपरि आत्मा, स्वयम्भूः है, जो सब प्रकार के विशिष्टता बताने वाले लक्षणों अर्थात् वर्ण आदि में रहित है, जो जन्म, विपर्यय, मृत्यु, ह्रास अथवा वृद्धि से रहित है, जो सदा रहता है और एकाकी है, जो सर्वत्र उपस्थित है और जिसके अन्दर हम जगत् की सब वस्तुएँ स्थित हैं और इसीलिए जिसको बामुदेव नाम दिया गया है।"⁴ सांख्य में वर्णित प्रकृति तथा उसके विकास के विधान को स्वीकार किया गया है; किन्तु उसके साथ इतना और जोड़ दिया गया है कि प्रकृति सर्वोपरि आत्मा के अनुशासन में ही कार्य करती है। कहीं-कहीं प्रकृति को ईश्वर-रूप पिता की सहचारी देवी का रूप भी दे दिया गया है। विष्णुपुराण के तीसरे अध्याय के प्रारम्भ में मैत्रेय ने पाराशर से पूछा है कि "विशुद्ध ब्रह्म का सर्गादि-कर्तृत्व गुण कैसे हो सकता है" और उत्तर में कहा गया है कि समस्त जगत् उसके अन्दर है, जिस प्रकार अग्नि में उत्पन्ना है।⁵ पुराण जगत् के यथार्थ अस्तित्व को स्वीकार करते हैं और माया के भाव का उल्लेख केवल उसे दीप देने के विचार से ही करते हैं।⁶

धर्म के क्षेत्र में हम वैदिक पूजा से स्पष्ट अतिक्रम पाते हैं। वैदिक पूजा में जहाँ प्रार्थना तथा यज्ञ का विधान था, पुराणों में हमें मूर्तिपूजा तथा भक्ति का समावेश मिलता है। पुराणों में प्रतिपादित नीतिशास्त्र प्रचलित नीतिशास्त्र से भिन्न नहीं है। इनमें कर्म

पुराण भी त्रिश्वयन सन् के प्रारम्भ होने से पूर्व वर्तमान था। यद्यपि बाद में उनमें बहुत अधिक परिवर्तन हुए हैं। ये "क्रम-से-क्रम पाचवी शताब्दी (ईसा में पूर्व) तक तो विद्यमान थे ही। यह निम्नतम स्वर्ध 150 से 200 वर्षों या उससे पूर्व तक भी हटाई जा सकते हैं, यदि आपस्तम्ब का समय उससे पूर्व का रखा जाए।" (पाजिटर : 'एशियन्ट इण्डियन हिस्टोरिकल ट्रेडिशन', पृष्ठ 51)। छांदोग्य उपनिषद्, 3 : 41, ऋतपथ ब्राह्मण, 11 : 56. 8 ; अथर्वशास्त्र, 1 : 5, आदि में पुराणों का उल्लेख हुआ है।

1. तुलना कोजिए, विष्णुपुराण, 1 : 22। "भक्तयो यस्य धैर्यस्य ब्रह्माविष्णुशिवात्मिकाः (1 : 9)। भागवत भी देखें, 1 : 223।

2. भागवत बामुदेव प्रपन्नः स त्रियोहि मे (4 : 24 28)। देखें, 4 : 24 30।

3. विष्णुपुराण, 1 : 24।

4. वही 1 : 21।

5. 1 : 3।

6. पद्म पुराण, 6 : 263-70।

के मिद्धान्त तथा पुनर्जन्म एवं पुण्यकर्म तथा ज्ञान के द्वारा मोक्ष की सम्भावना को स्वीकार किया गया है। ईश्वर की भक्ति को, किन्तु रूढ़ि को स्वीकार करना नहीं, भक्ति का सारतत्त्व माना गया है और इसे ही कलियुग में मोक्ष-प्राप्ति का सबसे अधिक शक्ति-साधन माना गया है।¹ भक्ति पहाड़ों तक को हिला दे सकती है। भक्ति के लिए कुछ भी असम्भव नहीं है।² ध्रुव को उसकी माता ने सज्जन बनने, पवित्र जीवन व्यतीत करने तथा समस्त जगत् सृष्टि के प्रति प्रेम का व्यवहार करने और उसका भला करने के लिए सदा तत्पर रहने का उपदेश दिया।³ “उसे विष्णु का भक्त करके जानो जो अपने वर्ण के कर्तव्य कर्मों में विचलित नहीं होता, जो मित्र तथा शत्रु को एक समान दृष्टि से देखता है, जो ऐसे किसी पदार्थ को नहीं लेता जो उसका नहीं है, जो किसी प्राणी को नहीं सताता और जिसका मन निष्कलक है।”⁴ “समाज का अवपतन होने लगता है जब धन सम्पत्ति के कारण ही ऊँचा दर्जा प्राप्त होता है, लक्ष्मी को ही पुण्य का एकमात्र आधार मान लिया जाय, विषय-भोग ही पुरुष और स्त्री के मध्य प्रेम सम्बन्ध का आधार बन जाए, जीवन में असत्य व्यवहार ही सफलता का साधन माना जाने लगे, यौन सम्बन्ध ही एकमात्र सुख का साधन बन जाए, और जब बाह्य आडम्बरो को ही भूल से आन्तरिक भाव समझ लिया जाए।”⁵ इस प्रकार के समाज को एक सुधारक की आवश्यकता होती है। ईश्वर की समानता (ईश्वर-सादृश्य) ही मोक्ष है।⁶ रामानुज के धार्मिक विश्वास को विष्णु और भागवतपुराणों ने अत्यधिक प्रभावित किया।

4 रामानुज का जीवन

रामानुज का जन्म श्रीपेरम्बुदूर में 1027 ईस्वी में हुआ। ऐसा प्रतीत होता है कि छुटपन में ही उनके पिता की मृत्यु हो गई। सामान्य प्रशिक्षण प्राप्त करने के अनन्तर, जैसा कि उस वर्ग के लड़कों को दिया जाता है, उन्हें काजीवरम् के यादवप्रकाश के अधीन वेदान्त के अध्ययन का अवसर मिला किन्तु वे यादव के द्वारा की गई वेदान्त की व्याख्या को सर्वांश में स्वीकार न कर सके। श्रीरगम्-स्थित मठ के मठाधीश आचार्य आलवनदार पर रामानुज की विद्वत्ता का बहुतेक प्रभाव हुआ और उन्होंने मठाधीश की गद्दी पर रामानुज को बैठाने का विचार किया। जब आलवनदार का अन्त-समय निकट आ पहुँचा तो उनके शिष्यों ने पेरियनाम्बि को रामानुज को लिवा लाने के लिए भेजा। किन्तु रामानुज के पहुँचने से पूर्व ही आचार्य का अन्त हो गया, और अनुश्रुति से ऐसा जाना जाता है कि

1 भागवत 12 3 52। भागवत भक्ति के भिन्न भिन्न मार्गों का वर्णन करता है

श्रवण कीर्तन विष्णो स्मरण पादनेनम।

अर्चन वन्दन दास्य सख्यम आत्मनिवदनम् ॥ (7 5 23)

2 1 12।

3 विष्णुपुराण 1 11।

4 विष्णु पुराण, 3 7।

5 अथैवाभिन्नहेतु, धनम् एव अशेष धमहेतु, अभिरचिरेव दाम्पत्यसम्बन्धहेतु अनृत-मय व्यवहारजयहेतु स्त्रीत्वमेवोपभोगहेतु, ब्रह्ममूलमव विप्रत्वहेतु लिंगधारणम् एव आश्रमहेतु (विष्णुपुराण 4 24 21 22)।

6 आगमों में भक्ति पर बल दिया गया है। ईच्छाओं की पूर्ति के लिए अधिक स्वतन्त्रता दी गई है। मन्त्रा, यन्त्रा तथा यौगिक जातना पर अधिक ध्यान दिया गया है।

जब रामानुज गुरु के मृत शरीर के निकट पहुँचे तो उन्होंने उनके दाएं हाथ की पांच उंगलियों में से तीन को जुड़ा हुआ पाया। शिष्यों ने इसका अर्थ यह निकाला कि गुरु की तीन इच्छाएं पूर्ण होने से दोष रह गईं, जिनमें से मुख्य इच्छा ब्रह्मसूत्र के द्वार एक सरल माध्य बनने की थी। रामानुज काजीवरम् लौट आये और उन्होंने ईश्वर के प्रति यथापूर्व अनित्य-भाव जारी रखा। एक दिन अत्यन्त उद्विग्नता के साथ उन्होंने मन्दिर के पुजारी से कहा कि मेरे भविष्य के सम्बन्ध में ईश्वर की क्या इच्छा है; इसका निर्णय करो। ईश्वर की इच्छा एक इनोक में इस प्रकार व्यक्त हुई—“मैं सर्वोपरि यथार्थ सत्ता हूँ, मेरा विचार परस्पर भेद विषयक है। आत्म-नमर्षण मुक्ति का अमोघ कारण है, वैयक्तिक प्रयत्न इतना आवश्यक नहीं है, अन्त में मोक्ष मिलेगा। पेरियनाम्बि सर्वोत्तम शिक्षक है।”¹ ईश्वर ने ऐसा कहा जबकि रामानुज ने इस प्रकार की वाणी को सुना और उसका पालन करना प्रारम्भ कर दिया। वे मधुरान्तकम् में पेरियनाम्बि से मिले जिसने रामानुज को वेदान्त के रहस्यों की दोखा दी। यहाँ व्यक्तिर्मा को त्याग ही कभी अपने उपयुक्त पत्नी मिलती है और इसी नियम के अनुसार रामानुज को भी ऐसी किसी स्त्री की प्राप्ति करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ जो उनके आदर्शों की प्राप्ति में सहायक बनकर उनकी क्षक्तियों को बहा सकती—विचार के सम्बन्ध में अनुकूलता को छिगाना कठिन होता है इसलिए रामानुज को भी शीघ्र बुद्ध, शंकराचार्य, प्लेटो तथा पॉल की भांति मीट्र ही यह अनुभव हुआ कि मनुष्य-जीवन की पूर्णता की प्राप्ति में उच्चतम शिक्षा तक पहुँचने अथवा ईश्वर को समीप पहुँचने के लिए त्याग एक आवश्यक सीढ़ी है। जब उन्होंने मग्यास धारण कर लिया तो वे बहुत प्रतिष्ठित हो गए और प्रशंसक जगत् से उन्हें यतिराज की उपाधि दी। रामानुज शीरगम् में बस गए और उन्होंने विद्यायमयी का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लिया। अपने शिष्य कूरत्तात्तवार की सहायता से, जिसे बोधायनवृत्ति कण्ठस्थ थी, रामानुज ने वेदान्तसार, वेदार्थसंग्रह और वेदान्तदीपिका नामक ग्रंथ लिखे तथा ब्रह्मसूत्र और भगवद्गोता पर अपनी महत्त्वपूर्ण टीकाएं लिखीं। विद्वान् वैष्णवधर्मदिलम्बियों ने रामानुज के ब्रह्मसूत्र पर गए लिखे भाष्य को स्वीकार किया और ग्रहणार्थों के लिए भी भाष्य बन गया। रामानुजने सारे दक्षिण भारत की यात्रा की, अनेक वैष्णव-मन्दिरों का पुनर्द्धार किया और बहुत बड़ी संख्या में लोगों को वैष्णव धर्म में दीक्षित किया।

महान् विचारक अपने गुरु का प्रवक्ता या प्रतिनिधि होता है और प्राचीन ज्ञान का उसके अन्दर संरक्षण होने के कारण वह अपने अनुभव में उक्त ज्ञान से भी अनुप्राणित होता है। वे मन्त्र पुरुष तथा शिक्षक, जिनके बीच रामानुज उठते-बैठते थे, धार्मिक तथा पवित्र जीवन व्यतीत करते थे। आमतौर लोगों के मन्त्र ऐसे ईश्वराधिष्ठित आत्माओं के उद्गार थे जिनकी दृष्टि में ईश्वर केवल इस जीवन का स्रष्टा ही नहीं, एक अन्तरंग मित्र तथा पथप्रदर्शक भी था। अपनी सहज धार्मिक प्रवृत्ति के कारण ईश्वर को एक

1 श्रीमान् परम् तत्त्वम् ब्रह्म, मत्र ये भेदः प्रपत्तिनिरपाम्बेनुः। नावस्थानी च स्मृति-राज्यान्ते मोक्षो महापुण्यं दृष्टव्यम्।

2 पञ्चरात्र धर्म का मुख्य सत्त्व यह है कि जीवन के अन्त में सब मनुष्य मोक्ष की प्राप्ति हो जाते हैं। देखें, वेदान्तदेशिक-ग्रन्थ पञ्चरात्राशा।

पुरुष मानने के ठोस विचार ने रामानुज के हृदय पर अधिकार कर लिया। शकर और रामानुज, दोनों ही वेदान्त के महान् भाष्यकार हुए। उक्त दोनों आचार्यों के मन में एक समान समस्याएँ उत्पन्न हुईं, उनके पाठ्याज्ञ भी लगभग एक ही समान थे और उनकी कार्यविधियाँ भी एक समान मान्यताओं पर आधारित थीं और तो भी उनके परिणाम परस्पर अत्यन्त भिन्न देखे जाते हैं। जिन निष्कर्षों पर उक्त दोनों विद्वान् पहुँचे वे उनकी दिव्य दृष्टियों का प्रदर्शन करते हैं और उनके अपने-अपने प्रकार से सत्य को ग्रहण करने के रूपों की दर्शाते हैं। रामानुज धार्मिक अन्तःप्रेरणा पर पूरा-पूरा भरोसा करते हैं और उन्होंने एक ऐसे गम्भीर धार्मिक विचार का प्रतिपादन किया जो मनुष्य के प्रति ईश्वर की सृष्टि के द्वारा, ईश्वरीय वाणी के द्वारा, ईश्वरीय दूतों के द्वारा, तथा अवतारों के द्वारा अभिव्यक्त करता है। उन आलवारों की शिक्षा और आचार्यों के द्वारा मिले प्रशिक्षण ने उन्हें उन तत्त्वों के विकास करने में सहायता प्रदान की जो अन्यथा उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के अन्दर ही गुप्त पड़े रहते। एक क्षण के लिए उन्होंने कभी यह अनुभव नहीं किया कि वे अपने स्वतन्त्र दर्शन का प्रचार कर रहे हैं; वे केवल सब कालों के ज्ञानी पुरुषों के ज्ञान का ही प्रचार करते थे।

5. इतिहास और साहित्य

वैष्णव मत का निरन्तर इतिहास लगभग महाकाव्य-काल से ही प्रारम्भ होता है। ऋग्वेद में विष्णु को सौर जगत् का एक देवता कहा है जिसे व्यापक माना गया है और जिसका स्थान सर्वोच्च आकाश में है।¹ वरुण का आदर्श सुदृढ़ रूप से एकेश्वरवादी स्वरूप का है। हमें वेदों में 'भग' देवता का विचार मिलता है जो शुभ वरदानों का दाता है। शीघ्र ही उक्त देवता को उदारता तथा सौजन्य का देवता माना जाने लगा और इसलिए ऐसे व्यक्ति की भी जिसके अन्दर उक्त प्रकार की शक्ति हो, भगवान् के नाम से पुकारा गया। ऐसा धर्म, जिसमें पूजा का विषय भगवान् (अथवा भगवत्) हो, वह भागतवधर्म कहलाया। हमें महाभारत में भागवत धर्म का उल्लेख मिलता है। वैष्णव धर्म भागवत धर्म का ही विकसित रूप है जिसमें विष्णु तथा भगवान् एक माने गए हैं। वैष्णव धर्म के विशिष्ट लक्षण पञ्चरात्र² धर्म में मिलते हैं, जिसका वर्णन महाभारत में आया है। किन्तु महाकाव्य में विष्णु के प्रतिद्वन्द्वी शिव हैं, यद्यपि विष्णुपुराण में विष्णु की सर्वश्रेष्ठता मानी गई है। हरिवंश में विष्णु के सम्प्रदाय का समर्थन किया गया है। भागवत पुराण (900 ईस्वी) भागवत सम्प्रदाय के ऊपर दल देता है जिसका मुख्य आधार कृष्ण है। इसकी भक्ति भावनास्वरूप है एवं ईश्वर तथा आत्मा के परस्पर सम्बन्ध का प्रतीक पुरुष और कन्या का सम्बन्ध है। नाना-घाट के शिलालेख से यह स्पष्ट है कि भागवत सम्प्रदाय ने दक्षिण भारत में ईसाई युग की प्रथम गताब्दी से कुछ समय पूर्व में अपना स्थान बनाया। भागवत में आता है कि कलियुग में दक्षिण भारत में नारायण के उपासक सन्ध्या में अधिक होंगे।³ आलवार कहलाने वाले सन्त कवियों के (जिनमें से वारह की प्रामा-

1 विष्णो परम पदम। ऋग्वेद, 1, 22, 20।

2 इण्डियन फिलामफी, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 490, 496-99।

3 10. 5 38-40।

गिकता मानी गई है) श्लोक 'नात्तामिरप्रवच्य' के नाम से प्रसिद्ध हैं।¹ आत्मवार्ता में एक महिला, अनेक ब्रह्म तथा एक राजकुमार भी हैं। उनके उत्तराधिकारी आचार्य हुए धर्मात् ऐसे धर्मशास्त्रविद, जिनका मुख्य उद्देश्य एक दायीरधारी ईश्वर की पूजा उस ईश्वर की रसक अनुकंपा में विश्वास रखनेवाले के लिए किसी दार्शनिक आधार की स्थापना करना था। रामानुज से पूर्व जो शिक्षक हुए उनमें मुख्य नाथमुनि और आनन्दार अथवा यामुनाचार्य हैं। कहा जाता है कि नाथमुनि (दसवीं शताब्दी) ने, जो आत्मवार्ता के अन्तिम युग के शिष्य थे, आत्मवार्ता के छन्दों को क्रमबद्ध किया। 'न्यायतत्त्व' तथा 'योगरहस्य' उनके द्वारा रचित बताए जाते हैं। यामुनाचार्य ने वैष्णव आधर्मों की रक्षा के लिए कठिन परिश्रम किया तथा यह सिद्ध करने की चेष्टा की कि उनका आशय वेदों ही के समान है। उनके मुख्य ग्रंथ यह हैं : आध्यात्मप्रामाण्य, महापुरुषनिर्णय, सिद्धिप्रदम्, गीतार्थसंग्रह, चक्षुःश्लोकी और श्लोकवचन। वैष्णवों के पवित्र साहित्य का प्रायः अन्तर्ग्रन्थ के नाम उल्लेख किया गया है क्योंकि उनमें 'प्रसक्त प्रस्थानत्रय' तथा 'तमिलप्रवचनम्' भी सम्मिलित हैं। एक नये समय से यह परम्परा प्रचलित रही है कि आत्मवार्ता के छन्दों तथा वैदिक धर्मग्रन्थों का मत एक समान है। संकर के अद्वैतवाद ने किसी मत के साथ समझौता नहीं किया अतएव रामानुज के लिए यह आवश्यक हो गया कि वे वेदों के आस्तिक्यपूर्ण विचारों को दोहराते। उनका कहना है कि बौध्दायन की दृष्टि में जो विचार प्रकट किए गए हैं वे केवल उन्हीं का विकास कर रहे हैं। वे अपने समान विचार रखने वाले अन्य शिक्षकों का भी उल्लेख करते हैं, यथा टका, प्रसिद्ध², गुरुदेव, कपविन् और भास्वि³। धरकर ने रामानुज के द्वारा दी गई जिस आस्तिक परम्परा पर बल दिया है और उसकी प्राचीनता को स्वीकार किया है। तदनुसार हम कतिपय आस्तिकवादी उपनिषदों, महाभारत के उन भागों जिनमें मारायणीय विभाग सम्मिलित है, भगवद्गीता, विष्णुपुराण, वैष्णव आगमों, तथा आत्मवार्ता और आध्यात्मों के ग्रन्थों को भी रामानुज के दर्शन का पूर्ववर्ती साहित्य मान सकते हैं। उनके अपने मुख्य ग्रन्थों में उपनिषदों, गीता और ब्रह्म-

1 यह स्पष्ट, जिसमें चार हजार छन्द (नात्तामिरम्) हैं, चार भागों में विभक्त किया गया है। पहले भाग में, जिसे मुद्राविर कहते हैं, मानवविषय अन्तों तथा वैरिआत्मचार और साम्यी आश्रम की जाणिया दी गई हैं। दूसरा भाग, जिसका नाम वैरिआत्रिमययी है, तिरमलाई का ग्रंथ है; और तीसरा नम्मात्तवार का प्रसिद्ध लिखनग्रन्थ है। चौथा भाग इषां पहले ही के समान एक विविध भाग है। नम्मात्तवार का लिखनग्रन्थ वेदों का तमिल-कव्यान्तर है। दुसरा कोजिद, 'वेदन्त-निमित्तोपदेनारम्' और भी—

ऊरे वल्लिमुने प्राप्ते नास्तिर्दः कमुयीकृते ।

विष्णोः साक्षात्प्राप्ते नैवेदायैतत्त्वविष् ।

श्लोम वेदवय कर्तुम् प्राविद्वापि न भाषया ।

जानिष्यति सता मेष्टो लोकानां द्वितस्तम्यया ॥

(सविध्यपुराण)

'तिरुवायमो' के विषय में नाथमुनि कहते हैं, "सहस्रसाधोगनियन् सप्ततन्त्रम्... इतिद वेद-सामरम् ।" तिरुवायमो का मुख्य उद्देश्य परम अध्यात्मज्ञान, जीवात्मा, सर्वोपरि ब्रह्म के साथ इसका सम्बन्ध, निरिच्छ का सिद्धांत तथा योग का गहन-——, पदं द्वितीयं (अर्थात् ब्रह्म) का विस्तार-करण है।

2 आनन्दविर के अनुसार, धरकर ने अपनी छान्दोग्य उपनिषद् की टीका (3 : 104) में उक्त शेषक का उल्लेख किया है।

3. वेदार्थसंग्रह ।

सूत्र का वैष्णव सन्तो के विश्वासों तथा मतों के साथ समन्वय करने का प्रयत्न किया गया है। यद्यपि उनकी मौलिकता तथा स्वतंत्र विचार किस सीमा तक है यह निर्णय करना सरल कार्य नहीं है तो भी इतना तो कहना ही होगा कि ब्रह्म-सूत्र में एकेश्वरवाद के आधार को ढूँढ निकालने के लिए भी श्री भाष्य में किया गया उनका प्रयत्न उनके पूर्व किए गए अन्य सब प्रयत्नों की अपेक्षा श्रेष्ठ था।¹ रामानुज का मत उनके अनेक पूर्ववर्ती तथा परवर्ती विद्वानों की अपेक्षा कहीं अधिक दार्शनिक तथा सत्य है। उन्होंने वेदों के कर्मकाण्ड तथा विधि विधान को निषिद्ध ठहराने की चिन्ता कहीं प्रकट नहीं की और न पुराणों की गाथाओं को ही अधिक महत्त्व प्रदान किया। उनका मुख्य उद्देश्य भक्ति के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति के सिद्धांत का प्रचार करना तथा यह सिद्ध करना था कि उपनिषदों, गीता और ब्रह्मसूत्र की मुख्य शिक्षाएँ भी इसी का प्रतिपादन करती हैं। सुदर्शन भट्ट की श्रुतप्रकाशिका रामानुज के भाष्य के ऊपर एक सुप्रसिद्ध टीका है।

तेरहवीं शताब्दी के लगभग तेंगलायियों (दक्षिणी सम्प्रदाय) और वड-गलायियों (उत्तरीय सम्प्रदाय) के बीच में भेद-भाव बहुत बढ़ गया। तेंगलायी लोग तमिलप्रबन्धम् को शास्त्रीय मानते हैं तथा सस्कृत परम्परा के प्रति उदासीन हैं। वडगलायी लोग दोनों को एक समान प्रामाणिक मानते हैं। तेंगलायी लोग 'दोष-भोग्य' के अर्थकर सिद्धांत को मानते हैं जिसके अनुसार ईश्वर पाप का फल भोगता है क्योंकि वह अपनी कृपा के प्रदर्शन के लिए एक विस्तृत क्षेत्र चाहता है।² वडगलायी लोग तमिल की अपेक्षा सस्कृत का अधिक उपयोग करते हैं और लक्ष्मी-विषयक अपने विचार में शास्त्रों के ईश्वरवाद के तत्त्वों को सम्मिलित करते हैं।³

पिल्लई लोकाचार्य तेंगलायी सम्प्रदाय के प्रधान प्रतिनिधि हैं। उनकी शिक्षा है कि ईश्वर की कृपा का मिलना अवश्यम्भावी है और उसे केवल भक्ति के द्वारा ही नहीं अपितु निष्क्रिय आत्म-समर्पण (प्रपत्ति) के द्वारा भी प्राप्त करना चाहिए। विचारकों के इस सम्प्रदाय ने धार्मिक गुरु (आचार्य) के प्रति पूर्ण-रूपेण आत्म-समर्पण पर समूचा बल दिया है। यह मानना पड़ेगा कि यह शिक्षा विलकुल वैसी नहीं है जैसी क्रियात्मक तथा विचारपूर्वक भक्ति की शिक्षा रामानुज ने दी। लोकाचार्य अठारह ग्रंथों के रचियता हैं जिन्हें रहस्य का नाम दिया गया है और जिनमें से मुख्य दो हैं—अर्थपञ्चक और तत्त्वत्रय। मण्दाल महामुनि तेंगलायियों के मुख्य सन्त हैं।

1 कीय : 'इन्साइनोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स', खण्ड 10, पृष्ठ 572।

2 देखें, ऑस्कर वाइल्ड-कृत 'दि प्रोफेडिम' : "ऐसा प्रतीत होता है कि ईसाप्रसीह अपने सन्त करण की किसी दैवीय प्रेरणा के कारण पापी से प्रेम करता था क्योंकि उसकी दृष्टि में यह मनुष्य के अन्दर पूर्णता को प्राप्त करने का सबसे निकट का सम्भव उपाय था—एक ऐसे रूप में जिसे अभी नहीं समझा जा सका है। वह ससार के पाप और दुःख को अपने आप में सौन्दर्ययुक्त तथा पवित्र यस्तु एवं पूर्णता के प्रकार मानता है।"

3 उनका विश्वास है कि विष्णु की पत्नी भी विष्णु के समान अजन्मा है और उसकी भी विष्णु के समान ही पूजा होनी चाहिए, क्योंकि वह भी वरदान देने वाली है; इसके विपरीत तेंगलाई लोग उसे ईश्वर द्वारा उत्पन्न मानते हैं और यद्यपि वह दैवीय है फिर भी केवल प्रभु की कृपा को प्राप्त करने का माध्यम है। देखें, गोविन्ददासस्वामी कृत 'अष्टादशभेद', 'जर्नल आफ रॉयल एशियाटिक सोसाइटी', 1910।

वेदान्तदेशिक अथवा चैकटनाथ (13वीं शताब्दी), जो रामानुज के प्रधान उत्तराधिकारियों में अन्यतम हैं, वादग्रस्तायी सम्प्रदाय के संस्थापक हैं। वे यद्यपि ये तो काजीवरम् के निवासी तो भी उन्होंने अपने जीवन का मुख्य भाग श्री रंगम में व्यतीत किया। उन्होंने यद्यपि अनेक विषयों पर कई ग्रंथ लिखे किन्तु उनके मुख्य दार्शनिक ग्रंथ हैं : परमतमंग, और रहस्यत्रयसार, जो तमिल भाषा में हैं। उनके पंचरात्र-रक्षा तथा सच्चरित्ररक्षा में पंचरात्र सम्प्रदाय के सिद्धान्तों व त्रियाजों का प्रतिपादन किया गया है। उन्होंने श्रीभाष्य पर तत्त्वटीका नाम की एक टीका तथा गीता पर रामानुज की टीका के ऊपर तात्पर्यचन्द्रिका नाम की एक टीका लिखी। उनकी सेश्वरमीमांसा में पूर्व तथा उत्तरमीमांसा की एक ही सम्पूर्ण इकाई के अंश माना गया है और उसमें उन्होंने तर्क उपस्थित किया है कि कर्म बिना देवीय प्रेरणा के फल नहीं दे सकता। उनके 'न्याय-सिद्धान्त' और 'तत्त्वमुक्ताकलाप' नामक ग्रंथ 'सर्वार्थसिद्धि' टीका सहित उपयोगी ग्रंथ हैं। उनके विवादात्मक ग्रंथ 'शतद्रूपणी' के ऊपर भी, जो अद्वैत दर्शन पर आक्षेपपरक है, एक रहस्यसूचक टीका 'चण्डमास्त' नाम की थी (जिसका समय सत्रहवीं शताब्दी है)। श्रीनिवास आचार्य की 'पतीन्द्रमत-दीपिका' सत्रहवीं शताब्दी का एक महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। अप्ययदीक्षित ने, यद्यपि वे शैवमत के अनुयायी थे, वैष्णव मत की कई पुस्तकों पर टीका लिखी है।¹ रंगरामानुज ने (जो अठारहवीं शताब्दी में हुए) उपनिषदों के ऊपर रामानुज के अस्तित्ववाद के पक्ष में टीकाएं लिखी हैं। रामानुज का प्रभाव हिंदू धर्म के पर-वर्ती इतिहास में बराबर पाया जाता है। मध्व, बल्लभ, चैतन्य, रामानन्द, कबीर और नानक द्वारा प्रचारित धार्मिक आन्दोलन तथा बंगाल का ब्राह्म धर्म का सुधारवादी संगठन रामानुज के ईश्वरवादी आदर्शवाद के बहुत-कुछ श्रेणी हैं।

6. भास्कर

भास्कर ने ब्रह्मसूत्र पर 'भास्करभाष्य' नामक एक टीका ईसा के लगभग 900 वर्ष पश्चात् लिखी।² यह साम्प्रदायिक ग्रंथ नहीं है और न तो यह शंकर के विचारों का ही समर्पण करता है और न पंचरात्र वैष्णवों के विचारों का। भास्कर भेदाभेदवाद को मानने वाले हैं, जिस सिद्धान्त के अनुसार एकता तथा अनेकता एक समान हैं।³ ब्रह्म विशुद्ध चेतनता का भेदभाव-शून्य पुज नहीं है किन्तु समस्त पूर्ण इच्छाओं को अपने अंदर धारण करता है। ब्रह्म की कारणावस्था

1 काजीवरम् की एक पण्डित-सभा में उन्होंने कहा कि मैं शिव तथा विष्णु में कोई भेद नहीं पाता, और इसलिए वे शिव के ही भक्त बराबर बने रहे।

महेश्वरे वा जगताम् अधीश्वरे धनादने वा अगदस्तत्त्वमनि।

न वस्तुभेदप्रतिपत्तिरस्ति मे तथापि भक्तिस्तत्त्वमुपेक्षरे॥

2 उनके विचारों पर लक्ष्मण ने अपनी कुण्डावलि में, जिसका निर्माणकाल 980 वर्ष ईसा के पश्चात् का है, आक्षेप किए हैं।

3 इसकी समाप्तोक्ता के लिए देखें, ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 1 : 1. 4।

एकत्व है एव उसीकी विकास-प्राप्त अवस्था बहुत्व की अवस्था है।¹ वस्तुएँ अपने कारणात्मक तथा उत्पादक रूपों में अभेदसूचक हैं अथवा कार्य और व्यक्तिगत रूप में भेद सूचक हैं। जिस प्रकार अग्नि घास को मिटा देती है, उस प्रकार अभेद भेद को मिटा नहीं देता। दोनों ही एक समान यथार्थ हैं। भास्कर यथार्थ विकास (परिणाम) में विश्वास रखते हैं।² भ्रान्तिविषयक कल्पना को वे अप्रमाणिक मानते हैं और उनके मत में यह विचार बौद्ध धर्म के प्रभाव से आया है।³ उनका मत है कि भौतिक जगत् की यथार्थ सत्ता है यद्यपि तात्त्विक रूप से इसका स्वरूप वही है जो ब्रह्म का है। जब प्रकृति ब्रह्म के ऊपर प्रभाव डालती है तो इसका कार्य शरीर तथा इन्द्रियों के आकार में उसको सीमाबद्ध करने वाले उपसहायक का है और इस कार्य से ही व्यक्तिरूप जीवात्माओं का उदय होता है। वे उपाधियों की यथार्थता स्वीकार करते हैं और उनका कारण अविद्या को नहीं मानते। जीव और ब्रह्म स्वभावतः एक ही हैं और इसका ब्रह्म से भेद उपाधियों के कारण है।⁴ जीवों का ब्रह्म वे साथ क्या सम्बन्ध है इसके दृष्टान्त के लिए कहा जाता है कि जैसे चिनगारियों (स्फुल्लियों) का सम्बन्ध अग्नि से है। ससार का जीवन ब्रह्म और उपाधियों में परस्पर असामंजस्य के कारण ही है। धर्म तथा पवित्रता के द्वारा हम दोनों में भेद कर सकते हैं और तब हम सुरक्षित हो सकते हैं। भास्कर का मत है कि ब्रह्म वस्तुतः दुःख भी भोगता है और जीवात्माओं के समान पुनर्जन्म भी धारण करता है। उनके अनुसार धर्म ज्ञान का एक आवश्यक अंग है जिसका परिणाम ही मोक्ष है। वे रामानुज के मत को स्वीकार करते हैं, अथवा इसे अधिक सही रूप में ज्ञानकर्म-समुच्चय, अथवा कर्म और ज्ञान का संयोग, कहना चाहिए।

7 यादवप्रकाश

यादवप्रकाश ने, जो कुछ समय तक रामानुज के गुरु थे और काजीवरम् में 11वीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) में हुए, एक स्वतन्त्र टीका लिखी थी, जिसका भुक्ताव अद्वैतपरक व्याख्या की ओर था। उन्होंने ब्रह्म परिणामवाद को स्वीकार किया है। उनका मत है कि ब्रह्म वस्तुतः चित् (आत्मा), अचित् (प्रकृति) और ईश्वर के रूप में परिणत होता है। यदि ईश्वर को भी चित् की ही श्रेणी में ले आएँ, तब दोनों चेतन और अचेतन स्वरूप केवल मात्र अवस्था में भिन्न रहते हैं (अवस्था-भेद), और एक ही द्रव्य की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं किन्तु द्रव्य अपने-आपमें भिन्न नहीं हैं। उनके सिद्धांत को 'भेदाभेद' सजा दी गई है जिसका अर्थ है कि एक ही समय में भेद और अभेद दोनों हैं। ब्रह्म परिवर्तन में से गुजरते हुए भी अपनी विशुद्धता को नहीं खोता। यादव को इस कथन में कोई भी परस्पर-विरोध नहीं प्रतीत होता कि एक ही पदार्थ भिन्न भी हो सकता है और

1 वायरपेज नानात्वम् अभेद कारणात्मना । 1 14 के ऊपर भास्कर ।

2 भास्करोयस्तु चिदचिदशाविभक्त ब्रह्म द्रव्यम् अविदग्धं विनोयते (सर्वाथसिद्धि, 3 27) ।

3 माहायानिनबौद्धमायित्वाभावात् । 1 425 के ऊपर भाष्य ।

4 जीवापरमेश्वर स्वाभाविकोभेद औपाधिस्तु भेद । 4 44 के ऊपर भास्कर । और भी देखें, 4 415 2 318 ।

उसी समय में अपने से अभिन्न भी हो सकता है। उनका कहना है कि सब पदार्थ सर्वदा अपने को द्रव दोनों भिन्न-भिन्न पारवों में प्रस्तुत करते हैं। वे अभिन्नता प्रस्तुत करते हैं, जहां तक उनके कारण तथा जातिगत सम्बन्ध की अवस्था है; एवं वे चिन्ता को प्रस्तुत करते हैं, जहां तक उनकी कार्यदशा तथा व्यक्तित्व के लक्षणों का सम्बन्ध है। इस प्रकार ब्रह्म तथा जगत् दोनों भिन्न भी हैं और अभिन्न भी।¹ जहाँ एक ओर भास्कर का मत है कि ब्रह्म एक प्रकार से परिमित व्यक्ति वासी आत्माओं का भी अनुभव प्राप्त करता है; बादव का तर्क है कि ब्रह्म सदा अपनी पुरातन योर्वपूर्ण स्थिति को बनाए रखता है।² यदि हम वह समझें कि तीनों, अर्थात् ईश्वर, आत्मा और प्रकृति, परम तिरपेक्ष बचाये सत्ताएं हैं और ब्रह्म के परिणामस्वरूप नहीं हैं, तो हम भ्रम में रहते हैं। ब्रह्म ही एकमात्र पदार्थ सत्ता है और शेष सब कुछ ब्रह्म से ही उत्पन्न हुआ है। बादव की दृष्टि में भेद रहने ही बचाये हैं जितना कि एकात्म; किन्तु भास्कर की दृष्टि में भेद उपाधि के कारण है और वे उपाधियाँ निःसंदेह बचाये हैं किन्तु एकात्म परमविरलैक सत्य है। संसार इससे अधिक और कुछ नहीं है कि यह जीवन इस अघातक ज्ञान के आगार पर स्थित है कि चित्, अचित् और ईश्वर परमरूप में भिन्न-भिन्न हैं। इस अघातक ज्ञान को दूर करने के लिए कर्म एवं ज्ञान दोनों ही उपयोगी हैं।

रामानुज इस आधार पर कि ब्रह्म तथा ईश्वर के मध्य भेद करना सामाजिक है, बादव के विचार का विरोध करते हैं। ईश्वर से परे और कुछ नहीं है और ईश्वर को केवलमात्र ब्रह्म का परिणाम ही नहीं समझना चाहिए। अस्तित्वों तथा ईश्वर, आत्माओं एवं प्रकृति को लक्षणाओं का सम्बन्ध, लक्षणाधम रूप में ब्रह्म के साथ सर्वथा स्पष्ट नहीं है।

४. ज्ञान के साधन

रामानुज प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द-श्रवण को ज्ञान के सामाजिक साधन मानते हैं और अन्य साधनों के प्रति वे उदासीन हैं। उनके अनुयायी उक्त सूची में एक या दो और जोड़ देते हैं। प्रत्यक्ष का विषय वह है जो भेद के द्वारा प्रतीत होता है और जिसमें सामान्य सत्य, जिनसे लक्षणी साधुति का निर्माण होता है, विद्यमान हैं।³

रामानुज निर्विकल्प तथा निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अंदर जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं। निर्विकल्प प्रत्यक्ष न तो एक ऐसे पदार्थ का बोध है जिसके अन्दर अन्य पदार्थों से नितात भेद का ज्ञान हो गया है और जो विधुद सत् है; और न ही एक श्रोपाधिक पदार्थ तथा उसके लक्षणों का बोध है जो परस्पर असम्बद्ध हैं। यह पूर्व श्रेणी का नहीं है क्योंकि पदार्थों का बोध शब्द प्रकार के भेद-भाव के लक्षणों से सर्वथा शून्य रूप में करना असम्भव है। चेतना का अनिवार्य स्वरूप भेद करना है और हम बिना उसके विशेष लक्षणों का बोध प्राप्त किए किसी पदार्थ का बोध ग्रहण नहीं कर सकते। समस्त पदार्थों

1. सर्वार्थसिद्धि, ३ : 27 ।

2. १ : ११७ के द्वारा भास्कर ।

3. दारमुदाभरण, ३ : 28 ।

का ज्ञान पदार्थ के किसी न किसी विशेष गुण से मिश्रित ही होता है।¹ क्योंकि सविकल्प प्रत्यक्ष में भी केवल वे गुण ही, जिनका बोध निर्विकल्प प्रत्यक्ष में हुआ था, स्मरण होते हैं। दोनों के बीच में भेद इसका ही है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में हम एक व्यक्ति को सबसे पहले देखते हैं और यद्यपि हम उसके वर्गगत स्वरूप का बोध करते हैं, हमें इस विषय का निश्चय नहीं होता कि अमुक लक्षण उक्त वर्ग के अन्य व्यक्तियों में भी सामान्य रूप में पाया जाता है या नहीं।² किन्तु जब हम उसी व्यक्ति को दूसरी तथा तीसरी बार देखते हैं तो हम उस जातिगत लक्षण के समस्त वर्ग के अन्दर समान रूप से विद्यमान होने का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं।³

रामानुज की दृष्टि में केवल व्यक्ति ही यथार्थ सत्ता रखते हैं, वर्ग अथवा श्रेणी-गत तत्त्व नाम की कोई वस्तु उनके अन्दर विद्यमान नहीं होती, यद्यपि व्यक्ति के अन्दर सादृश्य होता है किन्तु वह उसके अंशों की व्यवस्था अर्थात् संस्थान है। हम उस सादृश्य-रूपी तथ्य से अपना एक सामान्य प्रत्यय बना लेते हैं। वह सादृश्य ही है जो कि उसी शब्द के प्रयोग का आधार है।⁴ वेदान्तदेशिक तर्क करता है कि भेद अपने-आप में किसी भाँति भी उभ तथ्य से सम्बद्ध नहीं है जिसे यह भिन्न करता है। तदनुसार प्रत्यक्ष हमें तथ्य का ज्ञान भी कराता है और भेद भी बताता है।⁵ वे दोनों एक दूसरे का निर्णय नहीं करते और एक-दूसरे के ऊपर निर्भर नहीं हैं। वे तब एक-दूसरे का निर्णय करते हुए प्रतीत होते हैं जब उन्हें परस्पर संयुक्त करने की आवश्यकता पतीत होती है। किन्तु यदि हम इस भवको मान भी लें तो भी किसी प्रकार कोई भेद कुछ भी भिन्नता प्रकट नहीं कर सकता, यह सम्भन्ध कठिन है।⁶

रामानुज के अनुयायी योग द्वारा प्राप्त प्रत्यक्ष को ज्ञान का निरपेक्ष साधन स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक इन्द्रिय अपने विषय का विशेष क्षेत्र रखती है, और वह चाहे कितनी ही प्रशिक्षित क्यों न हो, अन्य इन्द्रियों के विषयों का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकती। कान देखने का कार्य नहीं कर सकता और न आँख सुन सकती है। यदि योग द्वारा प्राप्ति प्रत्यक्ष इन्द्रियों के द्वारा कार्य करे तब यह इन्द्रिय प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं है, और यदि यह सब प्रकार के अनुभव से स्वतन्त्र है तब यह अप्रामाणिक है।

स्मृति को प्रामाणिक माना गया है और इसे पृथक् स्थान दिया गया है। हम इसे प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि में नहीं रख सकते, केवल इसलिए कि समस्त स्मरण-विषयक ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्व कल्पना कर लेता है क्योंकि उस अवस्था में अनुमान को भी, जो प्रत्यक्ष ज्ञान को पूर्व से मान लेता है, प्रत्यक्ष की कोटि में रखना पड़ेगा।

अनुमान ऐसा ज्ञान है जो एक सामान्य सिद्धान्त से निकाला जाता है। वस्तुतः एक ही घटना सामान्य सिद्धांत को सुझाने वाली हो सकती है। एक से अधिक बार की

1 वायु गुणों का तो प्रत्यक्ष हो जाता है। जब हम किसी शब्द को सुनते हैं तो कानों की वृत्ति बाहर की ओर होती है। वायु इन्द्रियों का विषय है। प्रकाश का ज्ञान स्पर्श तथा चक्षु इन्द्रिय के द्वारा ही मकता है, भले ही वह ज्ञान गन्धविहीन हो।

2 सविशेषवस्तु विषयत्वात् सर्वप्रमाणानाम् (1 11)।

3 तत्त्वमुपलक्षणम्, 4 32।

4 इसवी जैनमत में तुलना कीजिए।

5 सर्वव्यसिद्धि, 5 14।

6 प्रभाव की प्रत्यक्ष वा विषय कहा जाता है क्योंकि किसी वस्तु की अनुपस्थिति का तात्पर्य यह है कि वह अन्वय नहीं उपस्थित है। अनुपलब्धि से हमें यह ज्ञान होता है कि चेतनता के वे विषय, जिनके साथ वह सम्बद्ध होती है, सर्वथा विद्यमान नहीं रहते (1 11)।

घटनाएं हमें सदेह के निवारण में सहायता करती हैं। तर्क के द्वारा अथवा परोक्ष प्रमाण के द्वारा तथा विधि और निषेधात्मक दोनों प्रकार की घटनाओं से हम गौण विषयों को हटाकर सामान्य नियम की स्थापना करते हैं।¹ अवयवघटित वाक्य में तीन अवयव होते हैं अर्थात् व्याप के पंचावयव-घटित वाक्य के या तो पहले तीन या पिछले तीन अवयव। उपमान प्रमाण को स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना गया है क्योंकि यह मानो स्मृति की अवस्था है अथवा अनुमान की अवस्था है। अर्थापत्ति और सम्भव को भी अनुमान की कोटि में ही ले लिया गया है।

रामानुज धर्मशास्त्र की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं। सर्वोच्च यथार्थ सत्ता, जो जगत् का एकमात्र कारण है, ज्ञान के अन्य साधनों का विषय नहीं हो सकती, किन्तु केवल शास्त्रों के द्वारा ही जानी जा सकती है।² ब्रह्म प्रत्यक्ष का विषय नहीं है।³ अनुभव द्वारा प्राप्त कोई भी व्याप्ति (सामान्य नियम) न तो ब्रह्म की यथार्थता की सिद्धि ही कर सकती है और न उसे असिद्ध ही कर सकती है।⁴ उसकी यथार्थता, जिसकी और वृद्धि संकेत करती है, एक ऐसे क्षेत्र में विद्यमान रहती है जिसे परिमित शक्तिवाली बुद्धि के द्वारा वस्तुतः देखा या समझा जा सकता है। अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमारे पास धर्मशास्त्र ही एकमात्र साधन है यद्यपि शास्त्र के समर्थन में तर्क का उपयोग किया जा सकता है।⁵ वेद नित्य हैं, क्योंकि हर एक सृष्टि के युगारम्भ में केवल ईश्वर ही उनका व्याख्यान करता है। स्मृतियाँ तथा महाकाव्य वेदों के अन्तर्गत विचारों का ही भाग्य करते हैं। और इसलिए वे भी प्रामाणिक हैं। पञ्चरात्र आगमों को भी प्रामाणिक माना जा सकता है क्योंकि उनकी उत्पत्ति दैवीयशक्ति वासुदेव से हुई है।⁶ ऐतिह्य अथवा परम्परा यदि वे सत्य हैं तो वे भी आगमज्ञान का विषय हैं।⁷

रामानुज स्वीकार करते हैं कि विचार अपने आप में हमें यथार्थता का साक्षात् ज्ञान नहीं करा सकते। यहाँ तक कि वेद भी हमें केवल परोक्ष ज्ञान ही प्रदान करते हैं। केवल शास्त्रों के शब्दों को समझ लेने से भी कुछ अधिक की आवश्यकता होती है। यथार्थता का साक्षात्कार, जो इसका तर्क सिद्ध ज्ञान नहीं है, ऐसी समाधि में ही सम्भव है जो भक्ति का रूप धारण करती हो।⁸ वामदेव तथा अग्नो ने भी एक ऐसे ब्रह्म का साक्षात्कार किया जिसमें भौतिक एवं अभौतिक पदार्थ थे और जिनके कारण उसकी अवस्थाओं में भेद प्रकट होता था।⁹ इस उच्चतम ज्ञान में आत्मा के अपरिज्ञानशील तत्त्व भी सम्मिलित हैं। यथा देता के स्वरूप की ढूँढ निकालने के लिए मन के पास अन्य उपाय भी हैं, और उक्त सब साधन (उपाय) अपने अन्तिम उद्देश्य की सिद्धि तथा आदिम स्रोत के सम्बन्ध में परस्पर सम्बद्ध हैं।

1 सर्वविमिद्धि, 4 : 47।

2 1 2, 1।

3 1 1, 3।

4 1 2, 23।

5 2 1, 12। यामुनाचार्य अपने प्रतिपक्षी मतवादी से निपटने के लिए एक सर्वथा युक्तिपूर्ण विचार का आश्रय लेते हैं। अपने प्रतिपक्षी के कथन की अस्वीकार करते हुए वे कहते हैं "यह सारी शिक्षा अग्रविपक्षियों के लिए तो बहुत्वपूर्ण हो सकती है लेकिन हम ऐसे भोले-भाने नहीं हैं और इसलिए हमें निश्चय दिलाने के लिए तर्क की आवश्यकता है" (सिद्धिबन्ध, पृष्ठ 88)।

6 तत्त्वमुक्ताकलाप, 4 : 121।

7 यदि मिथ्या है तो वह आगमाभास है।

8 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 3 : 2, 23।

9 3 : 2, 24।

सत्य का यथार्थ रूप में अनुभव करने के लिए मन को अपने समस्त साधनों का प्रयोग करना चाहिए और अपने जीवन के उच्चतर स्तर पर कार्य करना चाहिए। मन अपने पूर्णतम विस्तार में तर्क तथा भावना दोनों से आवृत रहता है। यह विलकुल सत्य है कि अनुचित भावनाएँ भी हैं, जैसे मिथ्याबोध है। और यह भी सत्य है कि निम्नतर स्तर पर भावनाएँ अकेली पड़ जाती हैं, और यही हानि बोधो का है। किंतु चूँकि बोध व्यवस्थित होते हैं, उसी प्रकार से भावनाएँ भी परिवर्तित तथा नियंत्रित की जा सकती हैं, अर्थात् युक्तिसम्मत बनाई जा सकती हैं। चूँकि वह विषय जिसके सम्बन्ध में अंतर्ज्ञान किया जाता है प्रत्यक्ष रूप में प्रस्तुत नहीं किया जाता, इसलिए अंतर्ज्ञान का स्वरूप परोक्ष अथवा आदर्श श्रेणी का होता है। तो भी जहाँ तक इसकी तात्कालिकता तथा विषयना का सम्बन्ध है यह प्रत्यक्ष ज्ञान से हीनतर नहीं होता।¹ जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, दैनिक प्रार्थना तथा पूजा के पुरस्कारस्वरूप यह अंतर्ज्ञान दैवीय कृपा के कारण उपजता है। यह धार्मिक अनुभव अथवा अनन्त का तात्कालिक अनुभव है। जीवात्मा परमतत्त्व के सायुज्य में है।

यदि समस्त ज्ञान यथार्थ सत्ता का ही है² तो यह कैसे होता है कि हमारा ज्ञान कभी-कभी वस्तुओं के साथ साम्य नहीं रखता? मिथ्या प्रत्यक्ष में प्रकट होने वाला पदार्थ भ्रातिमय न होकर यथार्थ है क्योंकि 'पञ्चीकरण' के सिद्धान्त के अनुसार, भौतिक जगत के समस्त पदार्थ संयुक्त द्रव्य हैं जो नानाविध अनुपातों में पाँच तत्त्वों को अपने अन्वय धारण किए हुए हैं। "यह कि एक वस्तु को 'चादी' कहते हैं और दूसरी को 'सीप' इसका कारण यह है कि किसी में किन्हीं तत्त्वों की कमी है तो अन्य वस्तु में अपेक्षाकृत अधिकता है। हम देखते हैं कि सीप चादी के समान होती है, इस प्रकार प्रत्यक्ष स्वयं हमें सूचित करता है कि चादी के कुछ तत्त्व सीप में वस्तुतः वर्तमान हैं।" समानता कुछ अंशों में पदार्थों की आंशिक एकता की द्योतक है। हम मृगतृष्णिका में पानी देखते हैं केवल इसलिए चूँकि प्रकाश तथा रेत के कणों में पानी विद्यमान रहता है। जब सफेद रंग का शख एक ऐसे पुष्प को जो आंखों के पीलिया रोग से पीड़ित है पीला प्रतीत होता है, उस समय आंखों में का पीलापन आंख रूपी इन्द्रिय की किरणों के साथ-साथ शख में संक्रमित हो जाता है और शख के ऊपर का सफेद रंग धुंधला हो जाता है। यह कल्पना भले ही कितनी ही अवैज्ञानिक क्यों न हो इससे यह प्रदर्शित होता है कि रामानुज अपने इस मत को कि ज्ञान सदा यथार्थ वस्तु का होता है, त्यागने के लिए उद्यत नहीं है। स्वप्नों में भी ईश्वर व्यक्ति विशेष की प्रसन्नता अथवा दुःख के लिए, जैसे भी उसके पुण्य अथवा पाप कर्म हो उनके अनुसार, वस्तुओं की रचना करता है।³ ईश्वर "जब समस्त जगत् की रचना करता है, जिसका उद्देश्य भी प्राणियों के अच्छे और बुरे कर्मों का उचित फलोपभोग कराना है, तब कुछ ऐसी वस्तुओं का निर्माण करता है जिनका स्वभाव चेतनता के सामान्य पदार्थों के रूप में है एवं कुछ अन्य ऐसी वस्तुओं का निर्माण करता है जो केवल विशेष-विशेष व्यक्तियों के द्वारा ही देखी जा सकती हैं और जो एक परिमित समय तक ही विद्यमान रहती हैं। यह उन वस्तुओं के परस्पर का भेद है जो सामान्य चेतनता का विषय हैं और दूसरी वे वस्तुएँ जो ऐसी नहीं हैं और यही कारण है जिससे अस्वीकार करने वाली वस्तुओं तथा "अस्वीकृत वस्तुओं में भेद होता

1 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 3 4, 26।

2 सत्य विज्ञानजाल यथार्थम् (1 1, 1)।

3 और भी देखें, ब्रह्मसूत्र पर शांकरभाष्य, 3 2, 5, और 6।

है।¹ यह सोचना भूल है कि कुछ बौद्धों के विषय मिथ्या पदार्थ हैं और दूसरों के विषय सत्य पदार्थ हैं।

रामानुज के मत से ऐसा प्रतीत होता है कि सब प्रकार की भूल का समाधान हो जाता है। यह ठीक है कि उनका मत है कि समस्त ज्ञान यथार्थ का ही होता है किन्तु उनका तात्पर्य यह भी नहीं है कि ज्ञान समस्त यथार्थ सत्ता का होता है। हमारा ज्ञान प्रायः अपूर्ण तथा आशिक होता है। जब हम सीप के एक टुकड़े को भूल से चादी समझ बैठते हैं तो हम कुछ लक्षणों को तो लक्ष्य करते हैं और अन्य को लक्ष्य करना छोड़ देते हैं। पीपे शंख की भ्रांति में हम दास की सफेदी को लक्ष्य करना छोड़ देते हैं। स्वप्नकाल के अनुभवों में हम इम तथ्य को दृष्टि से ओझल कर देते हैं कि स्वप्नगत पदार्थ व्यक्तिगत हैं जो केवल स्वप्नद्रष्टा से ही सम्बन्ध रखते हैं, अन्यो से नहीं। यहां तक कि जिसे हम सत्य ज्ञान समझते हैं उसके ऐसे बहुत कुछ अंश को दृष्टि से ओझल कर देते हैं जो क्रियात्मक रूप में अनावश्यक है। सत्य ज्ञान तथा मिथ्या ज्ञान हैं तो दोनों ही अपूर्ण, किन्तु सत्य ज्ञान में हम ऐसे लक्षणों पर ध्यान देते हैं जो हमारी दृष्टि में हमारे हित तथा उपयोग के हैं और मिथ्याज्ञान हमें लक्ष्य की प्राप्ति कराने में असफल रहता है। सत्य-ज्ञान जीवन के लिए उपयोगी है। मृगतुणिका एक भ्रांति है इसलिए नहीं कि उसमें जन का अंश उपस्थित नहीं है किन्तु इसलिए कि उसका अंश हमारी व्यास को नहीं घुभाता। सत्य वह है जो यथार्थ वस्तु को प्रस्तुत करता है और जो क्रियात्मक रूप में उपयोगी (ध्ववहारानुगुण) है।²

यह ठीक है कि सारा ज्ञान यथार्थता के कुछ रूपों को प्रस्तुत करता है किन्तु तब तक यह पूर्ण नहीं है जब तक कि इसमें सम्पूर्ण यथार्थता का समावेश नहीं होता। भ्रांति की सम्भावना तब तक दूर नहीं होती जब तक कि हमारा ज्ञान सम्पूर्ण और सर्वग्राही नहीं होता और ज्ञान का कर्ता व्यक्ति सब प्रकार के दोषों से मुक्त नहीं होता। संसार में रहते हुए यह सम्भव नहीं है यद्यपि महत्वाकांक्षा तो विद्यमान है ही।

रामानुज का मत है कि ज्ञान के स्वरूप में एक अन्तर्निहित आवश्यकता कार्य करती है। यही आवश्यकता है जो निर्विकल्प बोध को सविकल्प बोध में परिणत होने योग्य बनाती है। हमारे निर्णयों का निरन्तर यह प्रयत्न रहता है कि वे विषयों का सम्बन्ध बृहत्तर पूर्ण इकाई के साथ स्थापित करें। जब ज्ञान अपनी उच्चतम अवस्था में होना है अर्थात् जब वह अपने लक्ष्य पर पहुंच जाता है तब हमें एक मात्र व्यवस्थित अनुभव प्राप्त हो जाता है जिसके अन्तर्गत अनेक भाग अपने विशिष्ट व्यापारों में मग्न मग्नित होते हैं। इस प्रकार की सम्पूर्ण इकाई में प्रत्येक अवयव का वैशिष्ट्य अपने ध्यान तथा व्यापार से ललित होता है और परिमित होने पर भी अपना व्यक्तित्व तथा विशेषता रखता है। जीवात्मा जब मोक्ष प्राप्त करता है तो निर्दोष ज्ञान के आदर्श को प्राप्त कर लेता है।

शंकर का इस प्रकार सोचना विलकुल ठीक है कि विचार के द्वारा निरपेक्ष व्यक्तित्व का ग्रहण नहीं हो सकता किन्तु यदि विचार असम्भव को प्राप्त न कर सके तो हमें उसे दोष भी नहीं दिया जा सकता। यदि विषय (प्रेम पदार्थ) एक माधारण आत्मनिर्भर वस्तु है तो इस प्रकार का निर्णय जिसके आधार पर हम कहते हैं कि 'स' 'प' है सत्य नहीं है क्योंकि हम केवल इतना ही कह सकते हैं कि 'स' 'स' है। अर्थ-

पूर्ण प्राक्कथन मिथ्या है तथा पुनरुक्ति रूप निर्णय निरर्थक है। किन्तु रामानुज बलपूर्वक कहते हैं कि यद्यपि निर्णय इस विषय को पुष्ट करता है कि प्रतिपाद्य विषय तथा विधेय एक समान हैं तो भी उतना ही महत्त्वपूर्ण दूसरा भी एक अवयव है अर्थात् प्रतिपाद्य विषय तथा विधेय परस्पर भिन्न हैं। जब तक वस्तुओं के भिन्न-भिन्न रूपों के अन्दर भी समानता अपने को अक्षुण्ण नहीं बनाए रख सकती तब तक कोई निर्णय हो ही नहीं सकता किन्तु समानता ऐसी हो जो भेद में भी अपने को व्यक्त कर सके और भेद पर विजय पा सके। समानता एक सम्बन्ध है और प्रत्येक सम्बन्ध के लिए दो भिन्न पदों का होना आवश्यक है। यदि वे पद स्पष्ट रूप में भिन्न नहीं हैं तो वे परस्पर सम्बन्ध नहीं हो सकते। सब प्रकार के भेद-भाव का निषेध समानता के सम्बन्धों को भी असम्भव बना देता है। सर्वथा निरपेक्ष आत्मसमता में समानता के विषय में कोई बात उठ ही नहीं सकती। जब हम यह कहते हैं कि 'स' 'स' है तब भी हम इस प्रकार का कथन प्रस्तुत भेद के उत्तर में ही करते हैं। शकर का तर्क है कि जब हम यह कहते हैं कि 'वही तू है तो दोनों के मध्य में प्रतीत होने वाला भेद है किन्तु निर्णय उनके मध्य समानता को बतलाता है। परन्तु रामानुज का कथन इसके विपरीत यह है कि समानता एवं भेद उन पदों के सम्बन्ध में लागू होते हैं जो यथार्थता के समान एक ही स्तर पर हैं। जितनी भी समानता है यह भेद के अन्दर तथा उसके द्वारा ही है और प्रत्येक निर्णय इसका दृष्टान्त है। 'आकाश नीला है' इस वाक्य में 'आकाश' और 'नीला' दोनों में तादात्म्य नहीं है। और न ही वे सर्वथा भिन्न हैं। नीले रंग का पदार्थ और गुण दोनों एकसाथ विद्यमान रहते हैं यद्यपि दोनों के मूल्यांकन अलग-अलग हैं। विचार का सम्बन्ध-विषयक रूप यथार्थता के स्वरूप की व्याख्या के सर्वथा अनुकूल है, क्योंकि यथार्थ एक ऐसी निर्दोष पद्धति है जिसका निर्णय उसके अन्तर्गत तत्त्वों के निर्णय से ही होता है। विचार के युक्ति पूर्ण स्वरूप का एक ठुटि सम्भन्ना बुद्धिगम्यता का मिथ्या मानदण्ड है। ज्ञान को तभी ज्ञान कहा जाता है जब कि वह ऐसे सम्बन्धों को खोलकर विकसित रूप में प्रकट कर दे जिनके द्वारा ही उसकी अपनी सत्ता है। क्रियाशील जीवन का तत्त्व वह है जो आभ्यन्तर रूप में भी अपना स्पष्ट व्यक्तित्व रखता है और साथ-साथ अपनी इस क्रिया में स्वतन्त्र सत्ता को भी स्थिर रखता है। शकर का मत है कि सम्बन्धों की परम्परा हमें अन्तरहित पश्चाद्गति की ओर ले जाती है। सम्बन्ध दो पदों के अस्तित्व का उपलक्षण है, जो सम्बन्ध के साथ मिलकर तीन हो जाते हैं और यदि हम उनके साथ उनके परस्पर सम्बन्ध को भी जोड़ दें तब हमें बलात् एक अन्तर्विहीन पश्चाद्गति की ओर जाना होता है। रामानुज इस विचार को अस्वीकार करते हैं क्योंकि उनके अनुसार यथार्थता क्रियाशील है जो अपने अन्दर आत्मप्रकाश की सम्भावना को धारण किए हुए है। वे इस बात को स्वीकार नहीं करते कि जहाँ एकत्व है वहाँ सम्बन्धों का अभाव है और यह कि जहाँ सम्बन्ध है वहाँ एकत्व नहीं है। ज्ञान की दृष्टि में यह जगत् एक व्यवस्थित सम्पूर्ण इकाई है और एकमात्र तत्त्व का व्यौरेवार विकास अथवा अभिव्यक्ति है। ईश्वर तथा यह जगत् एक समान यथार्थ है और इनमें से प्रत्येक दूसरे के द्वारा ही यथार्थ है और यह तभी सम्भव हो सकता है जबकि हम इस सारी पद्धति को किसी शरीरधारी नमूने का एक मात्र अनुभव समझें। विचार के द्वारा ईश्वर को आत्मचेतन प्रज्ञा के रूप में सम्भन्ना ही उसके स्वरूप का पूर्ण बोध-ग्रहण है। यथार्थता एक सत्ता है एवं उसके अक्ष हीनतर सत्ताएं हैं।

9. कारण तथा द्रव्य

रामानुज सत्कार्यवाद के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। प्रत्येक कार्य यह संकेत करता है कि उसका उपादान (भौतिक) कारण पहले से विद्यमान था। अवस्था में परिवर्तन ही कारणकार्य भाव है।¹ घाये कपड़े के कारण हैं क्योंकि कपड़ा केवल मात्र घागो की ताने-बाने वाली व्यवस्था का नाम है।² अस्तित्व एवं अभाव एक द्रव्य की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ ही हैं। अभाव केवल सापेक्ष है निरपेक्ष अर्थात् परम अवस्था नहीं है।

कोई भी वस्तु जिसके अन्दर गुण हैं द्रव्य कहलाती है। आधार द्रव्य है और वह जो इसके ऊपर निर्भर करता है अर्थात् आश्रय है वह अद्रव्य है। इस प्रकार सब पदार्थ द्रव्य हैं तथा गुण और सम्बन्ध अद्रव्य हैं। दीपक एक द्रव्य है और उन्हीं अर्धों में प्रकाश (प्रभा) द्रव्य है यद्यपि प्रकाश एक गुण भी है। बुद्धि एक द्रव्य है क्योंकि इसके अन्दर फैलने और सिकुड़ने का गुण है, यह आत्मा का गुण भी है।³ समस्त जगत् जो ईश्वर का विशेषण है ईश्वर के दृष्टिकोण से अद्रव्य है यद्यपि इसके अन्दर द्रव्य एवं अद्रव्य तत्त्व तथा गुणों के रूप में अन्तर्लिहित है। ज्ञान की भाँति एक निरोपण द्रव्य भी हो सकता है। द्रव्य उपादान कारण हो सकते हैं किन्तु अद्रव्य नहीं हो सकते।⁴ द्रव्यों में प्रकृति, काल, शुद्धमात्र अथवा विमृद्ध प्रकृति, घर्षे भूत ज्ञान अथवा गुणात्मक चैतन्य, जीवात्मा तथा ईश्वर इनकी गणना है।⁵ इनमें से प्रथम तीन जड़ हैं एवं ईश्वर तथा जीवात्मा अजड़ (चेतन) हैं और ज्ञान दोनों के लक्षण में है। इसमें जड़ द्रव्यों से विद्येपरत्व यह है कि यह अपने को भी अभिध्यक्त करता है एवं बाह्य पदार्थों को भी। तो भी ज्ञान कभी भी अपने लिए नहीं किन्तु सर्वदा दूसरे के लिए अर्थात् आत्मा के लिए है। ज्ञान आत्मा का एक अद्भुत अवलम्ब है और 'धर्मभूत ज्ञान' कहलाता है। आत्मा एक न एक पदार्थ को तभी जानती है जब कि ज्ञान किसी न किसी इन्द्रिय के द्वारा बाहर आता है तथा पदार्थ के सम्पर्क में आता है। यह कल्पना की जाती है कि विषय और पदार्थ अपनी स्वतंत्र सत्ता रखते हैं और ज्ञान के द्वारा ही एक-दूसरे के सम्बन्ध में आते हैं।

द्रव्य के पाँच गुण, प्रतिरोध शक्ति, आकृति, रस और गन्ध, सङ्गो, परिमाण, सङ्घा, दृढता, व्यक्तित्व, सन्निध, भेद एवं इच्छा, ड्रेप, सुख, दुःख और सकल्पशक्ति तथा बोधशक्ति ये सब अद्रव्य हैं।

10. आत्मा तथा चैतन्य

धर्म का मत है कि ज्ञाता तथा प्रमेय (ज्ञेय) के मध्य जो भेद है वह सापेक्ष है क्योंकि यद्यपि तो भेदशून्य ब्रह्म ही है। रामानुज इस विचार को नहीं मानते और उनका मत है कि चैतन्य का स्वरूप यह निर्देश करता है कि कोई विचार-शील ज्ञाता भी है एवं आत्मा से भिन्न प्रमेय पदार्थ भी हैं।⁶ ज्ञान के अन्तर्गत भेद का प्रत्यक्ष भी आ जाता है। हमें भेदशून्य सत्ता को जानने योग्य बता सके ऐसा ज्ञान का कोई साधन नहीं है। और

1 अवस्थान्तरापत्तिरेव हि कार्यता (मध्वभूता पर रामानुज का भाष्य, 13 : 2)

2 कृष्णभूत पर रामानुज भाष्य, 2 : 1, 19—20। और भी देखें, 2 : 1, 16।

3 तत्त्वबन्धुताकलाप, 4 : 7।

4 वही, 5, 2।

5 वही, 1 : 6।

6 न च निविश्ये काचित् सविद् अस्ति।

यदि होता भी तो वह ब्रह्म को एक ज्ञेय पदार्थ की स्थिति में रखता और इस प्रकार ईश्वर नश्वर पदार्थों के क्षेत्र में आ जाता। विशुद्ध चैतन्य नाम की कोई वस्तु नहीं हो सकती। यह बात या तो सिद्ध हो या असिद्ध हो। यदि विशुद्ध चैतन्य की यथार्थता सिद्ध हो जाए तो परिणाम यह निकलता है कि उसमें गुण हैं, और यदि सिद्ध नहीं होती तब यह अनन्त है जैसे कि आकाश कुसुम।¹ शंकर ने भी चेतनता के अदर नित्यता एवं स्वतः-प्रकाशता आदि गुण बताए हैं। ज्ञान तो निश्चित रूप में स्वतः प्रकाश है किंतु चेतनता ज्ञान के लिए एक ज्ञेय (वेद्य) पदार्थ है। यह आवश्यक नहीं है कि प्रत्येक वस्तु जो जानी गई है, उसी जड़ पदार्थ ही होना चाहिए।

यदि ज्ञान अपरिमित होता तो उसके विषय (ज्ञेय पदार्थ) भी उसी प्रकार अपरिमित होते, किन्तु यह बात नहीं है। यह सोचना भूल है कि सृष्टि अवस्था में तथा तत्सदृश अन्य अवस्थाओं में भी ज्ञान विशुद्ध ज्ञान के रूप में विद्यमान रहता है, अर्थात् सब विषयों से रहित। “क्योंकि कोई व्यक्ति प्रगाढ़ निद्रा से उठकर कभी स्वप्नावस्था में अपनी चेतनता की अवस्था को इस प्रकार से प्रस्तुत नहीं करता कि ‘मैं विशुद्ध चैतन्य था जिसमें किसी प्रकार का अहंभाव नहीं था एवं जो स्वल्प में प्रत्येक अन्य वस्तु से विरुद्ध था और अज्ञान को देख रहा था।’ यह जो कुछ सोचता है केवल यह है कि — ‘मैं बहुत अच्छी तरह सोया।’ इस प्रकार के चिन्तन से यह प्रतीत होता है कि स्वप्नावस्था में भी आत्मा अर्थात् ‘मैं’ एक जानने वाला प्रमाता (कर्ता) था और सुख को अनुभव करता था। यहाँ तक कि जब आत्मा कहती है कि ‘मुझे कुछ चेतना नहीं थी’ तो उसका तात्पर्य हुआ कि जानने वाला ‘मैं’ विद्यमान था और जिसका निषेध किया गया वे ज्ञान के विषय (प्रमेय पदार्थ) थे।”² विना प्रमेय पदार्थ के सम्बन्ध के ज्ञान नहीं जाना जाता और प्रगाढ़ निद्रा में यह कार्य नहीं करता क्योंकि उस समय कोई प्रमेय पदार्थ नहीं होता। प्रगाढ़ निद्रा में आत्मा अपनी आन्तरिक स्वतः चेतनता के अदर ज्ञान के साथ रहती है जो कि उस समय काम नहीं कर रही होती। आत्मा सदा ही एक अहंभाव है और कभी भी विशुद्ध ज्ञान नहीं। शंकर इतना तो स्वीकार करते हैं जब वे कहते हैं कि आत्मा प्रगाढ़ निद्रा में सामान्य अज्ञान के साक्षी रूप में विद्यमान रहती है यदि अहंकार का भाव विलीन हो जाता है। किन्तु वह जो ज्ञान ग्रहण नहीं करता साक्षी भी नहीं हो सकता। विशुद्ध ज्ञान साक्षी नहीं है। साक्षी एक जानने वाला होता है अर्थात् वह प्रमाता (ज्ञान का कर्ता) होता है। यह प्रमाता प्रगाढ़ निद्रा में भी विद्यमान रहता है यद्यपि हमें उसकी चेतना नहीं होती क्योंकि चैतन्य तमोगुण से परिभूत होता है। यदि प्रगाढ़ निद्रा में यह विद्यमान न होता तो नींद से जागने पर हम यह स्मरण न कर सकते कि हम अच्छी तरह सोये। यदि यह आत्मा नित्य न होती तो स्मृति भी असम्भव होती और जिस वस्तु को कल हमने देखा था उसे आज पहचान न सकते। यदि चेतनता को चेतन प्रमाता के साथ एक रूप में मिला दिया जाए तो भी पहचान की घटना की व्याख्या सरलता से नहीं हो सकती। क्योंकि उक्त अनुभव इस विषय का उपलक्षण है कि कोई चेतनावान ज्ञाता प्रारम्भ के क्षण से लेकर अन्तिम क्षण तक विद्यमान रहता है केवल चेतनता ही नहीं।³ आत्मा स्वतः प्रकाशित ज्ञान नहीं है किन्तु केवल उसका कर्ता है।

1 सचित सिद्धयति वा न वा, सिद्धयति चेत् सधर्मता स्यात्, न चेत् तुच्छता गगन कुसुमा-
दिव्यत (1 : 1, 1)।

2 1 : 1, 1। और भी देखें, 2 : 3 31।

3 प्रतिगन्धान हि पूर्वापरकालस्थायिनम् अनुभवितारम् उपस्थापयति, नानुभूतिमाश्रम्
(1 : 1, 1)।

हम ऐसा नहीं कहते 'मैं चैतन्य हूँ'¹ किन्तु केवल यही कहते हैं कि "मैं चेतनावान् हूँ"² ज्ञान का स्वतः प्रकाशित स्वरूप आत्मा अथवा ज्ञाता से ही प्रादुर्भूत होता है। ज्ञान का अस्तित्व तथा उसका स्वतः प्रकाशित स्वरूप उसके एक आत्मा के साथ सम्बन्ध के ऊपर ही निर्भर करते हैं।³ इस प्रकार का तर्क करना कि ज्ञाता, जिसकी सिद्धि इस प्रकार हो गई, विषय पक्ष में ही सम्बद्ध है, "इससे अधिक कुछ नहीं है जैसे कि किसीका यह मत प्रकट करना कि उसकी माँ एक वांम स्त्री है।" हम अहंकार को, जो प्रकृति की एक जड़ उपज है, ज्ञान के समान ज्ञातृत्वभाव नहीं दे सकते। आत्मा ज्ञान का सार तत्त्व है और ज्ञान उसका गुण है।⁴ यह एक ज्ञाता है केवल मात्र प्रकाश नहीं।⁵ हमें यह न सोचना चाहिए कि ज्ञाता होने से ही अवश्य परिवर्तनशील भी होना चाहिए। क्योंकि ज्ञाता बनने का तात्पर्य ज्ञान रूपी गुण का आधार होना है; और चूंकि जानने वाली आत्मा नित्य है, इसलिए ज्ञान भी जो इसका गुण है नित्य है। यही नित्य ज्ञान है जो अपने को सदा अभिव्यक्त नहीं करता। ज्ञान जो अपने में अपरिमित (स्वयम् अपरिच्छिन्नम्) है संकोच एवं विस्तार दोनों को अपना सकता है। कर्म के प्रभाव से यह संकुचित हो जाता है जब कि यह अपने को भिन्न-भिन्न प्रकार के कार्यों के अनुकूल बना लेता है और भिन्न-भिन्न इन्द्रियों द्वारा विविध प्रकार से निर्णत होता है। इन्द्रियों के कारण इन्हीं अनुकूलताओं के सम्बन्ध में कहा जाता है कि यह उत्पन्न हुआ और नष्ट हुआ। इसका विलोप कभी नहीं होता, यद्यपि जीवन भर यह कार्य करता है कभी कम और कभी अधिक सीमामों के अन्दर। किन्तु चूंकि अनुकूलन का गुण अनिवार्य नहीं है और कर्म से ही उत्पन्न होता है इसलिए आत्मा को वस्तुतः अपरिवर्तनशील ही माना जाता है।⁶

रामानुज इस मत का खण्डन करते हैं कि चैतन्य कभी भी प्रमेय पदार्थ नहीं है। यद्यपि यह प्रमेय विषय नहीं है जबकि यह दूसरी वस्तुओं को प्रकाशित करता है तो भी यह प्रायः प्रमेय पदार्थ बन सकता है और बन जाता है, क्योंकि साधारण अनुभव दर्शाता है कि एक व्यक्ति का चैतन्य दूसरे के बोध का विषय बन जाता है। जैसे कि जब हम अन्य पुरुष के मंत्रीपूर्ण अथवा अर्धमंत्रीपरक रूप से किसी वस्तु का अनुमान कर लेते हैं अथवा जब कि किसी मनुष्य के भूतकाल के चैतन्य की अवस्थाएं उसकी वर्तमान काल की पहचान का विषय बन जाती हैं। चैतन्य केवल इसीलिए कि यह चैतन्यता क प्रमेय विषय बनता है अपना स्वरूप नहीं खो देता। हम यह नहीं कह सकते कि चैतन्य स्वतः मिथ्य है। रामानुज की इस दृष्टि में चैतन्य का वास्तविक स्वरूप वर्तमान क्षण में अपने आपके द्वारा अपने अधिष्ठान के प्रति व्यक्त करने में अथवा इसके अपने विषय को अपनी सत्ता के द्वारा मिथ्य करने के लिए साधन बनने में है।⁷ जब जड़ वस्तुएं प्रकाश में आती हैं तो वे अपने प्रति व्यक्त नहीं होती। आत्मा के अन्य गुण जैसे आणविक विस्तार,

1 अनुभूतिरहम् ।

2 अनुभवाम्यहम् ।

3 1 : 1, और भी देखें, 2 : 3, 18

4 विद्वत्...चैतन्य गुणक ।

5 ज्ञातृत्वं न प्रकाशमात्रम् । और भी देखें, बहुदारभ्यक उपनिषद्, 4 : 3, 7 और 14 ; 4 : 5, 15 छान्दोग्य, 8 : 12, 3 ; और 4, 8 : 26, 2 ; और प्रश्न, 4 : 9 ; 6 : 5 ; तैत्तिरीय, 2 : 4 ।

6. 1 1, 1 ।

7. अनुभूतिरत्वं नाम वर्तमानदशाया स्वसत्तयीव स्वाध्यायं प्रति प्रकाशमानत्वं स्वसत्तयीव स्वविषय-साधनत्वं वा (1 : 1, 1) ।

नित्यता, आदि और चैतन्य की भूतकाल की अवस्थाएँ अपने निज के द्वारा व्यक्त नहीं हानी वरन् ज्ञान की एक क्रिया के द्वारा व्यक्त होती हैं जो उनसे भिन्न है।¹

11 ईश्वर

रामानुज के ज्ञानसम्बन्धी सिद्धांत से यह परिणाम निकलता है कि यथार्थ सत्ता निर्गुण नहीं हो सकती। यह एक व्यवस्थित पूर्ण इकाई है जो अपने स्वरूप को नाना भेदों में भी स्थिर रखती है। जहाँ रामानुज का मत इस विषय में स्पष्ट है कि एक निरपेक्ष आत्मा का अस्तित्व है वहाँ वे यह भी स्पष्ट रूप में कहते हैं कि प्रत्येक सान्त यथार्थता इस आत्मा की अभिव्यक्ति है। अस्तित्व वाली वस्तुओं की अनेकता में परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया को सम्भव बनाने के लिए विश्वरूपी इकाई का निर्माण करने वाले तत्त्वों के अन्दर भी एकता तथा परस्पर निर्भरता का एक सामान्य बन्धन होना ही चाहिए और वह अवश्य एक आध्यात्मिक तत्त्व (सूत्र) होना चाहिए। न केवल तर्कशास्त्र की अपितु धार्मिक अनुभव की मांग है कि सान्त के संरक्षण तथा एक शरीरधारी अनन्त के अस्तित्व को स्वीकार करना ही चाहिए। ईश्वर के साथ व्यक्तिगत संयोग के अन्दर किसी अन्य दैवीय सत्ता के साथ यथार्थ साहचर्य (मिश्रता) का भाव स्वतः अन्तर्निहित रहता है। धार्मिक अन्तर्दृष्टि ऐसे निर्गुण ब्रह्म को, जो हमारी त्यागमयी भक्ति तथा मौन साधना का विचार न करके केवल मात्र साक्षी बना हुआ जड़ दृष्टि से हमारी ओर ताकता रहे, स्वीकार नहीं कर सकती। रामानुज के अनुसार शक्ति की पद्धति उसे एक शून्य की ओर ले जाती है जिसे वह भावों के एक निरर्थक नाटक के द्वारा छिपाने का प्रयत्न करता है। उनका निर्गुण ब्रह्म एक ऐसी शून्य सत्ता है जो हमें ऑरलैंडो की उस प्रसिद्ध घोड़ी की याद दिलाता है जो और सब प्रकार से पूर्ण थी किन्तु केवल एक ही छोटा-सा दोष उसमें था, अर्थात् वह मरी हुई थी। इस प्रकार के ब्रह्म को किसी भी साधन से अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान अथवा धर्मशास्त्र द्वारा नहीं जाना जा सकता।² यदि ज्ञान के सब साधन सापेक्ष हैं तो वे हमें ऐसी सत्ता के विषय में जो अनुभवातीत है कुछ नहीं बता सकते, यदि धर्मशास्त्र अयथार्थ हैं तो वह ब्रह्म भी अयथार्थ हुआ जिसका प्रतिपादन ये धर्मशास्त्र करते हैं। उस परम यथार्थ सत्ता में जिसे ईश्वर कहते हैं निश्चय, सीमितता, भेद अन्यता जो साथ-साथ विलीन हो जाती है ये सब अन्तर्निहित हैं और उस एक में एकत्रित हैं। सान्तता स्वयं अनन्त के ही अंदर है ब्रह्म में अपने अंदर ही स्वगत भेद है और वह एक सहिलष्ट पूर्ण इकाई है जिसमें आत्माएँ तथा प्रकृति उसके लिए महत्त्व की सत्ताएँ हैं (चिदचिद्विशिष्ट)।³ सत्, चित् तथा आनन्द ये तीनों ब्रह्म को एक विशेष स्वरूप तथा व्यक्तित्व प्रदान करते हैं। ब्रह्म का ज्ञान साक्षात् है और इन्द्रियों के ऊपर निर्भर नहीं है।⁴ वह सर्वज्ञ है और उसे सब कुछ का प्रत्यक्ष अन्तर्ज्ञान होता है। ब्रह्म का व्यक्तित्व सर्वोपरि है जबकि जीवात्माएँ शरीरधारी हैं और उनके साधन भी अपूर्ण हैं। व्यक्तित्व के अन्दर योजना बनाने की शक्ति और अपने उद्देश्य को प्राप्त करने की शक्ति उपलब्ध है। ईश्वर का व्यक्तित्व पूर्ण है क्योंकि वह सम्यन् अनुभव को अपने अन्दर धारण करता है और अपने से बाह्य किसी वस्तु के ऊपर निर्भर नहीं करता। ऐसे भेद जो व्यक्तित्व के लिए आवश्यक हैं सब उनके अन्दर हैं। ईश्वर के सबसे प्रधान गुण हैं ज्ञान, शक्ति तथा

1 देखें, श्रुतप्रकाशिका ।

2 1 1, 2 ।

3 1 1, 2 सप्तदशमसंग्रह 4 ।

करणा । करुणा के कारण ही ईश्वर ने जगत् की रचना की, धार्मिक विधान का निर्माण किया, और वह उन सब व्यक्तियों की जो पूर्णता की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करते हैं बराबर सहायता करता है ।¹ यद्यपि प्रत्येक गुण अपने आप में अन्धों से भिन्न है तो भी वे सब एक ही सत्ता से सम्बद्ध हैं और इसकी अखण्डता में विभाम उत्पन्न नहीं करते । उस प्रभु का इन सबके साथ सम्बन्ध स्वाभाविक तथा सनातन है ।² यह गुण भाववाचक कहे जाते हैं एवं प्रकृति तथा जीवात्माओं से भिन्न हैं, यद्यपि वे भी ईश्वर के गुण हैं । ईश्वर अपने तात्त्विक गुणों का आधार है और उन पदार्थों का भी आधार है जो उसके ऊपर निर्भर हैं ।³ उस सर्वोपरि सत्ता की "एक देवीय आकृति है और अद्वितीय है जो प्रकृति की सामग्री से नहीं बनी और न कर्म के ही कारण उसका निर्माण हुआ है ।"⁴ शरीर केवल माय तत्त्वों का सम्मिश्रण नहीं है न ऐसा ही पदार्थ है जिसका प्राण के द्वारा धारण होता है । यह इन्द्रियों का अविच्छेदन नहीं है अथवा सुख-दुःख का कारण नहीं है । रामानुज के अनुसार "यह एक ऐसा द्रव्य है जिसे चेतना सम्पन्न आत्मा पूर्णतया नियन्त्रण में रख सकती है तथा अपने स्वार्थ साधन के लिए धारण करती है और जो आत्मा की सर्वथा अधीनता में है ।⁵ शरीरधारी होने पर भी ईश्वर दुःख नहीं पाता क्योंकि वह जानता है कि दुःख का कारण कर्म है शरीरधारी होना माय नहीं ।⁶ वह कर्म का प्रभु है क्योंकि कर्म स्वयं फल प्रदान नहीं कर सकता । कर्म जो ज्ञानरहित और लक्षिक है ऐसे किमी भी फल को उत्पन्न करने के अयोग्य है जिसका सम्बन्ध भविष्यत् से हो ।⁷ यह सर्वोपरि प्रभु ही है जो इस लोक में तथा परलोक (स्वर्ग) में भी नानाविध सुखों को प्रदान करता है । हम यह भी कह सकते हैं कि ब्रह्म आकृतिरहित है"⁸ यद्यपि विविध प्रकार की आकृतियों से उसका सम्बन्ध है क्योंकि "जीवात्मा उस शरीर की आकृति में सम्बद्ध है जिसके अन्दर यह रहता है, यह उन सुखों और दुःखों में भाग लेता है जो शरीर के कारण उत्पन्न होते हैं किन्तु चूँकि ब्रह्म इन सुखों में तथा दुःख में भागीदार नहीं बनता इसलिए उसकी कोई आकृति नहीं है ।"⁹ ब्रह्म जीवात्माओं के दुःखों अथवा प्रकृति के विकारों से अछूता रहता है । जितना भी पाप है, वह भूतकाल की भूल का परिणाम है और जीवात्माओं के साप्ताहिक जीवन की उपज है । ईश्वर इसके लिए बिलकुल जिम्मेदार नहीं है । जन्म-जन्मान्तरों की अन्तर्विहीन श्रृंखला के ऊपर वह प्रकाश में रहता है जहाँ कि कोई भी छाया उसके औरव को मलिन नहीं कर सकती है ।¹⁰ इस प्रकार का जीवन मुक्तात्माओं के लिए भी सम्भव है, इसलिए ईश्वर के लिए तो उससे भी अधिक सम्भव है ।¹¹

जीवात्माएँ तथा प्रकृति प्रभु के तत्त्व की एकता में समाविष्ट हैं, और सर्वोपरि

1. रहस्यसंग्रह, 23 ।

2. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य 2, 1, 15 ।

3. रहस्यसंग्रह, 3 ।

4. 1 : 2, 11 ।

5. 2 : 1, 9 ।

6. 1 : 1, 21 ।

7. 3 : 2, 37 ।

8. ब्रह्मरूपरहितपुरुषमेव ।

9. 3 : 2, 14 ।

10. 1 : 1, 21 ।

11. 3 : 3, 27 ।

ब्रह्म के साथ उनका सम्बन्ध वैसा ही है जैसा कि गुणों का सम्बन्ध द्रव्यों के साथ है, या जैसे सम्पूर्ण इकाई के साथ उसके हिस्सों का होता है, अथवा शरीर का सम्बन्ध उसमें जीवन डालने वाली आत्मा के साथ है।¹ उन्हें प्रकार अथवा वृत्ति, शेष अर्थात् सहायक, नियाम्य² अथवा वशीभूत नाम से भी पुकारा जाता है। जब कि ईश्वर सहारा देने वाला (प्रकारी), नियन्ता और प्रमुख (अधी) है।³ वे यथार्थ और स्थायी हैं यद्यपि अपने सब विकारों और विकासों के सम्बन्ध में एक ब्रह्म के नियन्त्रण के अधीन हैं। कहा जाता है कि शरीर का आत्मा के साथ सम्बन्ध साधारणतः जगत् की ईश्वर के ऊपर निर्भरता को प्रतिपादित करने के लिए है। चूँकि जब आत्मा शरीर से विदा होती है तो शरीर का क्षय होता है इसलिए शरीर की सत्ता केवल व्युत्पन्न है, शरीर की चेष्टाएँ आत्मा की इच्छा के अधीन हैं।⁴ यह जगत् भी ईश्वर के साथ वैसा ही सम्बन्ध में वधा है, अर्थात् इमनी सत्ता का विकास उसीमें है और उसीकी इच्छा के यह अधीन है।⁵ ईश्वर के अस्तित्व में जीव आत्मन्तर तथा यह जगत् उनका बाह्य शरीर है। यदि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर के गुण हैं तो इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वे अपने में गुणों को धारण करने वाले द्रव्य नहीं हैं, जिनके अपने भिन्न-भिन्न प्रकार हैं एवं शक्तियाँ तथा कार्यक्षेत्र हैं। आत्मा तथा शरीर का दृष्टान्त निर्देश करता है कि शरीर के अपने गुण हैं यद्यपि वह भी आत्मा को उपाधि से युक्त करना है। इस परिकल्पना के आधार पर रामानुज विश्व में वर्तमान नामजल्य तथा यथार्थ सत्ताओं में परस्पर प्रतिक्रिया की व्याख्या कर सकते हैं जिसमें कि एक विश्व का निर्माण होता है। यह जगत् एक इकाई है उस सर्वोपरि मस्तिष्क के कारण जो कि अनेक आध्यात्मिक यथार्थ पदार्थों को ऐन्द्रिक सम्बन्ध और एक स्थान देता है तथा उनमें से हर एक को कार्य वांटता है। आत्माएँ (भोक्ता), प्रकृति (भोग्य) और ईश्वर (प्रेरिता)⁶ अपने स्वाभाविक स्वरूप-भेद से ये तीन हैं किन्तु पद्धतियों तथा द्रव्य (प्रकार तथा प्रकारी) के ऐक्य के कारण एक है।⁷ ऐक्य का तात्पर्य है कि ऐसी सत्ता जो पथक् न हो सके (अपृथक् सिद्धि)।

रामानुज का ईश्वरसम्बन्धी विचार यथार्थ विचारणीय आत्मचेतन व्यक्तियों की ऊपर चढ़ती हुई शृंखला में अन्तिम पद मात्र का नहीं है और न ही केवल अतीन्द्रिय-निरपेक्ष सत्ता का है, जिसका अस्तित्व इस निमावद्ध विश्व में ऊपर तथा परे है। चेतन और जड़ जगत् के पदार्थ ईश्वर के साथ-साथ रहते हैं तो भी उनके अस्तित्व का कारण है ईश्वर ही और उनका धारण भी उसीके द्वारा होता है। अनेकत्वयुक्त विश्व ठीक उन्हीं अर्थों में यथार्थ है जिन अर्थों में ईश्वर यथार्थ है। यह विश्व ईश्वर के ऊपर निर्भर करना है जो इसका आधार अथवा अस्तित्व हेतु है किन्तु इसका उपादान कारण नहीं। ईश्वर को केवलमात्र अनन्यामी आधार ही न ममभूता चाहिए क्योंकि तब ईश्वर को पूर्णरूप से अनेक में भिन्न अथवा अनेक को पूर्णरूप में ईश्वर के अभिन्न एकत्व में विलीन हुआ

1 तुलना कीजिए—जगत् नव शरीर त। रामायण, युद्धकांड, 1: 20, 26, तिरुवायमोयी •

1 1, 8, बृहदारण्यक उपनिषद्, 5 7।

2 वेदान्तप्रसिद्धि ने नियाम्यत्व की परिभाषा इस प्रकार की है—“तत्सकलप्राधीनसत्ता-न्यतिप्रवृत्तिरयम्।”

3 3, ब्रह्मसूत्र पर रामानुजन्याय 2 4, 14।

4 स्व-पाशित नव-पाशितम्।

5 ईश्वरस्य स्वाधितम् और इच्छाधीनम्।

6 श्रुतान्यत उपनिषद् 1।

7 ब्रह्म प्रमाण विनिष्टप्रसंगी है।

मानना पड़ेगा। रामानुज की दृष्टि में ईश्वर इस जगत् का भौतिक सृष्टि से अतीत और अतःस्थित दोनों ही प्रकार का आधार है। ईश्वर एक व्यक्ति है किन्तु केवल अन्य व्यक्तियों का एक पुंज मात्र नहीं और इसलिए उसे अन्य विचारवान् जीवधारियों और उनके विचार के विषय की श्रेणी में न मिला देना चाहिए।

ईश्वर विद्वत्सम्बन्धी व्यवस्था के अन्दर से इस विश्व को इसके परम आधार के रूप में धारण करता है और प्रलय के समय फिर से इसे वापिस ले लेता है।¹ सृष्टि-रचना तथा सृष्टि विघटन (प्रलय) इन दोनों घटनाओं को काल की दृष्टि से नहीं देखना चाहिए किन्तु उनकी व्याख्या का महत्त्व एक सर्वोपरि सत्ता के ऊपर तार्किक दृष्टि से निर्भरता के रूप में है। केवल ब्रह्म ही अजन्मा है और शेष सब कुछ उत्पन्न वस्तु है।² यद्यपि वह अपूर्ण जगत् का कारण है किन्तु उसके ऊपर जगत् को अपूर्णता का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। रामानुज ने सर्वोपरि आत्मा तथा विष्णु को एक ही माना है और श्रेष्ठतम गुणों से युक्त माना है। ब्रह्म और शिव भी विष्णु हैं।³

विषय आत्मा का अनेक प्रकार से चिन्तन किया जा सकता है। जब आत्माएं तथा प्रकृति इससे गुण समझे जाते हैं तब 'ब्रह्म' का अर्थ होगा केन्द्रीय एकत्व अथवा जब केवल मात्र ब्रह्म ही ब्रह्म को यथार्थ माना जाए तो ब्रह्म का अभिप्राय होगा एक संयुक्त किन्तु अपने-आप में पूर्ण इकाई। ब्रह्म ही सर्वश्रेष्ठ यथार्थ सत्ता है और यह जगत् उसका शरीर अथवा विशेषण है। यह जगत् चाहे व्यक्तरूप में हो जैसा कि सृष्टि-रचना में; अथवा अव्यक्त रूप में हो जैसा कि प्रलय में। प्रलयावस्था में भी आत्माओं तथा प्रकृति के विक्षेपण विद्यमान रहते हैं यद्यपि सूक्ष्म रूप में। सब पदार्थों के लिए निरपेक्ष मोक्ष की अवस्था जगत् के अवसान की अवस्था है। यह एक आदर्श है जो विद्वत् की प्रक्रिया का लक्ष्य है। जब यह लक्ष्य प्राप्त हो जाता है तो आत्माएं फिर से अपनी निर्मलता प्राप्त करके स्वर्ग में ईश्वर के सम्मुख निवास करती हैं। प्रकृति भी अपनी मात्त्विक अवस्था का प्रदर्शन करती है। यह आदर्श जगत् ईश्वर के अन्तर्निहित है। यह एक ऐसी अवस्था है जो पूर्व से व्यक्तीकृत है। प्रलय में जो अवस्था आत्माओं तथा प्रकृति की रहती है उसके समान इस अवस्था को नहीं माना जा सकता। जगत् रूप शरीर के अतिरिक्त ईश्वर की एक आदर्श भौतिकता भी है, एक प्रकार की स्थिति स्थापक सामग्री (जो जीव-जन्तुओं के निर्माण की सहायता रखती है), जिसके द्वारा वह अपनी असीम शक्ति का प्रदर्शन करता है तथा जिससे वह नानाविध तथा कई गुण रूप धारण कर सकता है यद्यपि वास्तविक रूप में वह एक ही है। इतने पर भी उसके सार तत्त्व को इस निरय विमूर्ति से भिन्न समझना चाहिए।

रामानुज यथार्थता के अपने भाव को धर्मशास्त्रों से पुष्ट करते हैं। वेद घोषणा करते हैं कि ब्रह्म शुभ गुणों से युक्त है। "ब्रह्म सत्यं, ज्ञानं और अनन्तम्" यह उपनिषदों में कहा है। ये अनेक पद एक ही सर्वोपरि श्रेष्ठ सत्ता का निर्देश करते हैं और प्रकट करते हैं कि निरपेक्ष ब्रह्म निर्विकार पूर्णता है, और वह ऐसी बुद्धि से युक्त है जो उसने अन्य किसीसे ग्रहण नहीं की है, जबकि मुक्तात्माओं की बुद्धि कुछ समय तक अन्यो से ग्रहण

1 1 1। तुलना कीजिए, तिरुवायमोयी, 10 : 5 : 3। रामानुज के दर्शन को विशिष्टाद्वैत कहा जाता है जिसका अन्य कारणों के अतिरिक्त एक कारण यह भी है कि यह दो भिन्न पदार्थों के अद्वैतभाव पर बल देता है—विशिष्टयोर्द्वैतम्।

2 2 : 3, 9।

3 तुलना कीजिए, तिरुवायमोयी, 10 : 10, 1।

किए गए रूप में रहती है। यह अनन्त है क्योंकि यह स्वभावतः समस्त देश, काल और द्रव्य सम्बन्धी सीमाओं से स्वतन्त्र है तथा और सब वस्तुओं से भिन्न प्रकृति का है। अन्तता ब्रह्म के गुणों तथा स्वरूप का लक्षण बता देती है किन्तु आत्माओं के सम्बन्ध में, जो नित्य है, यह लक्षण लागू नहीं होता।¹ यह पहला और एक ही है, इसके बाद दूसरा और कुछ नहीं है, क्योंकि ईश्वर के अलावा और कोई दूसरा ईश्वर नहीं है। रामानुज स्वीकार करते हैं कि ऐसे श्रुतिवाक्य हैं जिनमें ब्रह्म के सम्बन्ध में सब प्रकार के विशेषणों (गुणों) का निषेध किया गया है किन्तु उनका कहना यह है कि उक्त वाक्यों में केवल मान्यता तथा मिथ्या विशेषणों का ही निषेध है, सब प्रकार के विशेषणों का नहीं। जहाँ यह कहा गया है कि हम ब्रह्म के स्वरूप को भलीभाँति नहीं समझ सकते, वहाँ इसका तात्पर्य यही होता है कि ब्रह्म का ऐश्वर्य इतना विस्तृत है कि यह परिमित शक्ति वाले मानवीय मस्तिष्क की पहुँच से बाहर है। ऐसे वाक्यों की व्याख्या में, जो अनेकता का निषेध करते हैं, कहा जाता है कि उनका तात्पर्य सर्वोपरि आत्मा से पृथक् वस्तुओं के धार्य अस्तित्व का निषेध करना है, क्योंकि उक्त आत्मा का सब वस्तुओं के साथ तादात्म्य है। सर्वोपरि आत्मा प्रत्येक वस्तु में विद्यमान है क्योंकि वह सबकी आत्मा है (सर्वस्यात्मतया)। उच्चतम अन्तर्दृष्टि में उपनिषद् घोषणा करती हैं कि "हमें ब्रह्म के अतिरिक्त और कुछ दृष्टिगोचर नहीं होता, सुनाई नहीं देता और किसी अन्य का ज्ञान नहीं होता है।" रामानुज व्याख्या करते हैं कि—“जब समाधि में बैठकर एक भक्त ब्रह्म का अनुभव करता है, जिस अनुभव में निरपेक्ष आनन्द का ही अनुभव होता है, तो वह ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थ को नहीं देखता, क्योंकि समस्त वस्तुओं का सगृहीत पुत्र ब्रह्म के स्वरूप और बाह्य अभिव्यक्ति (विभूति) में समाविष्ट है।”² प्रसिद्ध वाक्य ‘तत् त्वमसि’ की व्याख्या रामानुज अपने ज्ञान के दृष्टिकोण से करते हैं। शंकर का मत है कि ‘तत् त्वमसि’ का उद्देश्य ब्रह्म तथा जीवात्मा के मध्य आध्यात्मिक एकत्व का प्रतिपादन करना है जब कि विशेष-विशेष लक्षणों को दृष्टि से ओझल कर दिया जाता है। “यह वही देवदत्त है” इस अनुमान के अंतिम निर्णयात्मक वाक्य में जो विचार मन में आता है वह यह है कि देवदत्त है और वही अकेला है। ‘स’ और ‘प’ के एकत्व को समझने के लिए हमें ‘इस’ तथा ‘उस’ के भाव को पृथक् करना होगा और जब तक हम यह नहीं करते तब तक ‘म’ और ‘प’ में तादात्म्य कभी नहीं हो सकता और हमारा कथन परस्पर भेदभाव को ही पुष्ट करेगा। इस प्रकार ‘तत् त्वमसि’ वाक्य का अर्थ है, ब्रह्म तथा जीवात्मा का नितात एकत्व और इस एकत्व का साक्षात् हम तभी कर सकते हैं जब कि अविद्या के कारण उत्पन्न काल्पनिक भेद को हम सर्वथा त्याग दें। इसके विरोध में रामानुज का कहना है कि प्रत्येक अनुमान का अंतिम निर्णय परस्पर भेदों का सश्लेषण ही है। जब ब्रह्म तथा जीवात्मा को उद्देश्य और विधेय के स्थान पर रखा जाता है, (सामानाधिकरण्य)³ तब इसका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि दोनों में भेद है। उद्देश्य और विधेय उस एक ही द्रव्य के भिन्न-भिन्न अर्थ हैं। यदि दोनों अर्थ उन्हीं एक द्रव्य में एक साथ सम्बन्ध नहीं होते तो अनुमान का अंतिम निर्णय असिद्ध ठहरता है। हम उद्देश्य और विधेय में उनके अर्थ अथवा तात्पर्य के विषय में भेद करते हैं किन्तु उनके उपयोग अथवा विस्तार में उन्हें संयुक्त कर देते हैं। इस प्रकार ‘तत् त्वमसि’ वाक्य परम यथार्थता

1 देशकालान्तरपरिच्छेदरहितम् नवसेतुरवस्तुविजातीयम् (1 1, 2)।

2 1 3 7।

3 समाप्तम् = एवम्, अधिकरणम् = विशेषणानाम् आध्यागृह्यत विज्ञेयम्।

के जटिल (मंडित) स्वरूप का प्रतिपादन करता है, जिसके अन्दर जीवात्माएं समाविष्ट हैं।¹ ब्रह्म और जीव का सम्बन्ध ब्रह्म (विशेष) और गुण (विशेषण) का-मा सम्बन्ध है, अथवा आत्मा तथा शरीर के समान सम्बन्ध है।² यदि दोनों में कोई भेद न होता तो हम यह न यह सकते कि एक-दूसरे के समान है। धर्मशास्त्र में ऐसे वाक्य आते हैं जिनमें सत्ता की आत्मा अपने को सर्वोपरि सत्ता के साथ एक करके अन्यो को प्रेरणा करती है कि वे उनकी पूजा करें। इन्द्र को कथन "मेरा ध्यान करो" और वामदेव की इस घोषणा का कि "मैं यन्तु हूँ, मैं मूर्त हूँ," भी व्याख्या में रामानुज कहते हैं कि इससे यह मत पुष्ट होता है कि ब्रह्म ही धर्मका अन्तरात्मा (सर्वान्तरात्मात्वम्) है।³ चूंकि अनंत मन्त्र के अंदर निवास करता है इसलिए उसे किसी भी व्यक्ति विशेष में निवास करने वाला माना जा सकता है और इस प्रकार कोई भी व्यक्ति ब्रह्माद की भक्ति कह सकता है कि चूंकि ब्रह्म "मेरे अहंभाव का निर्माणकर्ता है, इसलिए मन्त्र-कुछ मुझसे निकला है, मैं ही सब कुछ हूँ, मेरे ही अन्दर सब-कुछ है।"⁴ सभी शब्द प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप में ब्रह्म का ही प्रतिपादन करते हैं।⁵

वैष्णवों का ईश्वरवाद वैशेषी, आगमों, पुराणों तथा प्रवचनों के ऊपर आधारित है। वेद एक ऐसे निरपेक्ष ईश्वर का वर्णन करते हैं जो अपने-आप में पूर्ण है और अन्दर से साक्षन करता है। पंचरात्रों के आगम व्यूहों अथवा अभिव्यक्तियों की प्रकल्पना को स्वीकार करते हैं। पुराण राम और कृष्ण के समान अवतारों की पूजा का विधान करते हैं। शक्ति प्रवचन भक्तिपरक वाक्यों से भरे हुए हैं, जो दक्षिणी भारत के मन्दिरों में स्थापित मूर्तियों को सम्बोधन करके कहे गए हैं। इस प्रकार यह कहा जाता है कि निरपेक्ष सत्ता, जो विष्णु ही है, पांच भिन्न-भिन्न आकृतियों, मूर्तियों (अर्ची), अवतारों (विमल), अभिव्यक्तियों (व्यूहों), संकल्प, वासुदेव, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध, जो वासुदेव की सूक्ष्म आकृति है अथवा सर्वोपरि आत्मा और सर्वान्तर्यामी सामक है, में विद्यमान है। कहीं-कहीं उच्चतम अवस्था (परा) को नारायण अथवा ब्रह्म कहा गया है जो वैकुण्ठ में निवास करता है,⁶ जहाँ ईश्वर केवल सत्त्वगुण से निर्मित शरीर के माध्य विद्यमान है। ईश्वर अपनी अनन्त पूर्णता में अपनी अभिव्यक्तियों से ऊपर है : ईश्वर का जो निर्दोष व्यक्तित्व है वह दिव्य-सम्बन्धी रूपों में व्यक्त नहीं हो जाता। ईश्वर का अपना स्वतन्त्र जीवन है किन्तु उसके साथ वैपत्तिक सम्बन्ध सम्भव है। वैकुण्ठ में प्रभु गोपनाय पर बैठा हुआ है और उसकी धर्मपत्नी लक्ष्मी उसे सहारा दिए हुए है। लक्ष्मी जो ईश्वर की सृजनात्मक शक्ति का कल्पनिक प्रतीक है, परवर्ती वैष्णव-धर्म में विश्व की दिव्य माता बन

1 और भी देखें, 2 1, 23।

2 जीवपरमात्मनोः शरीरात्मभावस्य तात्पर्यम् न विद्वद्भ्यः । देखें, वेदायंसंग्रह, पृष्ठ 32, 33, 44 और 10।

3 1 1, 31।

4 विष्णुपुराण, 1 : 19, 85। ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य में उद्धृत, 1 : 1, 31।

सर्वगावादनन्तस्य स एवाहम् अवस्थितः।

मत्त सर्वम् ब्रह्म सर्वं यत्किं सर्वं सत्प्राप्ते॥

5 वेदायंसंग्रह, पृष्ठ 30।

6 परब्रह्म पञ्चोद्देवादिवाच्यो नापमयः (यदीन्द्रमतीविक्रमा)।

जाती है जो कभी-कभी ईश्वर के साथ दुर्बल और दोषपूर्ण मनुष्य जाति की ओर मध्यस्थता का कार्य करती है। वह ऐसी शक्ति है जो सनातन काल से प्रभु के साथ संयुक्त है। जहाँ ईश्वर न्याय का प्रतीक है वहाँ लक्ष्मी दया की प्रतीक है और दोनों गुण ब्रह्मा में एक साथ संयुक्त हैं। लक्ष्मी में जो विष्णु की शक्ति है, क्रिया के दो रूप हैं, अर्थात् नियमन तथा नियन्त्रण का तत्त्व और भूति अर्थात् परिणमन का तत्त्व। ये दोनों शक्ति तथा प्रकृति के अनुकूल हैं और विष्णु को कार्यक्षम बनाते हैं। प्रकृति से विश्व की उत्पत्ति होती है। सर्वोपरि सत्ता में छ. प्रकार की पूर्णताएँ हैं अर्थात् ज्ञान, शक्ति, बल, प्रभुता, पराक्रम तथा प्रतिभा।¹ सर्वश्रेष्ठ आत्मा वासुदेव तो छोटी पूर्णताओं को धारण किए हुए है अन्य तीन ब्रह्म इनमें से केवल दो ही पूर्णताओं को धारण किए हुए हैं। रामानुज के मत के अनुसार ब्रह्म वे आकृतियाँ हैं जिन्हें सर्वोच्च ब्रह्म अपने भक्तों पर दया दिखाने के लिए धारण करता है। वे क्रमशः जीवात्माओं (सकर्षणों), मनो (प्रद्युम्न) और अहम्भाव (अनिरुद्ध) पर शासन करती हैं।² विभवरूप विष्णु के अवतार हैं। अपने गीताभाष्य की प्रस्तावना में रामानुज कहते हैं कि तत् दया से "गानाविधिरूप धारण किए किन्तु अपने ईश्वरत्व र रखा। समय-समय पर उसने अवतार धारण किया, ने हल्का करने के विचार से ही नहीं बरन् इसलिए भी कि पहुँच में आ सके। इस प्रकार उसने अपने को जगत् के जिससे कि सारा जगत् उसे देख सके, और ऐन ही अन्य, जिससे कि वह ऊँचे अथवा नीचे वर्ग के मनुष्य मान के मुग्ध कर सके।" रामानुज का ईश्वर कोई ऐसा उदासीन स्वर्ग के उच्च शिक्षकों से केवलमान देखता ही है वरन् जन के अनुभवों तथा उद्देश्यों में हमारा साथ देता है, के लिए प्रयत्न करता है। अवतार, शब्दार्थ के अनुसार स्था में अवतरण है। वे मुख्य जयवा गीण है। जहाँ विष्णु हस्तक्षेप करते हैं वह मुख्य अवस्था है, ईश्वरीय प्रेरणा अवतार है।³ मोक्ष के अभिलाषी अवतारों की पूजा अभिलाषियों की उपासना वे करते हैं जिन्हें लक्ष्मी, शक्ति अभिलाषा होती है। ईश्वर विधिपूर्वक मन्त्रों द्वारा पवित्र की अथवा विग्रह में निवास करता है। अर्थपत्रक में उस दुःख का है जो कि प्रभु मनुष्यों के प्रति प्रेम के कारण एक भूति में निवास ने से सहन करता है।⁴ ईश्वर अन्तर्यामी होने से सब प्राणियों के रता है और आत्मा के प्रत्येक भ्रमणचक्र में, स्वर्ग तथा नरक में

ले भी, 6. 5. 79।
भाष्य, 2. 2. 40।

4 "सर्वज्ञ होते हुए भी वह जन के रूप में प्रकट होता है आत्मा होते हुए भी अनात्मन्य अपने आपका स्वामी होते हुए भी ऐसा प्रकट होता है कि मनुष्यों के अधीन है, सर्वशक्तिमान् होते भी आसक्त प्रकट होता है, सब प्रकार की आवश्यकताओं से स्वतन्त्र होने पर भी आवश्यकतावान्, सब रक्त होते हुए भी असहाय रूप में प्रभु होने हुए भी भक्त्य के समान, अदृश्य होते हुए भी चक्षुष्य में, स्वाधीन होने पर भी अधीन होने योग्य प्रकट होता है।"

विषय म है, स्वरूप मे नित्य है, आत्म-निर्भर है, सब वस्तुओं तक विस्तृत है और निर्दोष है, यद्यपि इसका क्षेत्र भूतकाल के कर्म आदि दोषों के कारण सकुचित हो गया है।¹ जीवात्माओं की अनेकता सुखो तथा दुखो के विभाग के कारण स्पष्ट है।² जब तक मोक्ष नहीं होता वे प्रकृति के साथ-साथ जकड़ी हुई हैं क्योंकि प्रकृति जीवात्मा के लिए वाहन का काम देती है जैसे कि घोड़ा घुड़सवार के लिए वाहन का काम देता है। यह शरीर का बन्धन 'यह मलिन तथा क्षय होने वाला परिधान (शरीर)' उस नित्य क दर्शन मे बाधा देता है और आत्मा को ईश्वर के साथ जो उसका मंत्री सम्बन्ध है, उसे पहचानने से रोकता है।

आत्मा अपने तात्त्विक स्वरूप क कारण समस्त जीवन एवं मृत्यु की क्रियाओं क अन्दर अपरिवर्तित रहती है। यह इस चेतन जगत् मे अनेक बार जन्मी और फिर इससे विदा हुई, परन्तु फिर भी यह बराबर अपने उसी व्यक्तित्व को बनाए रखती है। हर एक प्रलय म जीव की विशेष आकृतिया नष्ट हो जाती है यद्यपि स्वय आत्मा अपने-आप मे अविनश्यर हैं। वे अपने भूतपूर्व जीवनों मे किए गए कर्मों के परिणामों से छटकारा नहीं पा सकती और नई सृष्टि मे उन्हें फिर इस ससार मे उपयुक्त शक्तिया प्रदान करके धकेल दिया जाता है। जन्म तथा मृत्यु से तात्पर्य है शरीरों से साहचर्य तथा विच्छेद, जिसके परिणामस्वरूप बुद्धि का सकोच अथवा विस्तार होना है और मोक्षपर्यन्त आव-श्यकतावश आत्मा शरीरों से सलग्न है यद्यपि प्रलय मे वे एक सूक्ष्म सामग्री के साथ सम्बद्ध रहती हैं जिनमे नाम व रूप के भेद का कोई स्थान नहीं है।³ आत्मा अपन भूतपूर्व जीवन की साक्षी नहीं हो सकती क्योंकि स्मृति वर्तमान शरीर से परे नहीं जा सकती।

जीवात्मा का विशिष्ट सारतत्त्व अहं बुद्धि है। यह आत्मा का केवल गुणमात्र-नहीं है जो नष्ट हो जाए और जीवात्मा का अनिवार्य और मुख्य स्वरूप फिर भी अप्र-भावित रह जाए। आत्मनिरूपण ही स्वय आत्मा का वास्तविक अस्तित्व है। यदि ऐसा न होता तो मोक्ष-प्राप्ति क लिए प्रयत्न करने का कुछ अर्थ ही न होता। बन्धन तथा मोक्ष, दोनों अवस्थाओं मे आत्मा अपने वैशिष्ट्य को, अर्थात् ज्ञानत्व के भाव को स्थिर रखती है। आत्मा एक सक्रिय कर्ता भी है। यह इसलिए, चूँकि कर्मों का सम्बन्ध आत्मा से है और आत्मा ही कर्मों के परिणामों को भोगती है। केवल इसलिए कि इसमें कर्म करने की शक्ति है। इससे यह परिणाम नहीं निकलता कि यह सदा ही कर्म करती है। उस समय तक जब कि कर्म के कारण आत्माओं का सम्बन्ध शरीरों के साथ है उनके कर्म अधिकतर निश्चित हैं किन्तु जब वे शरीर-सम्बन्ध से मुक्त हो जाती हैं तो वे अपनी इच्छाओं की पूर्ति केवल सकल्प के द्वारा ही कर लेती हैं (सकल्पादेव)।

जीव और ईश्वर एक नहीं हैं क्योंकि जीव मुख्य लक्षणों मे ईश्वर से भिन्न है। इसे ब्रह्मा का अंग कहा जाता है। यद्यपि यह सम्पूर्ण इकाई मे से काटा गया भाग नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्मा अखण्ड है अर्थात् उसके हिस्से नहीं हो सकते⁴ तो भी यह विश्वात्मा के अन्दर ही समाविष्ट है। रामानुज का कहना है कि आत्मा विशेषण के रूप म ब्रह्मा

1 ईश्वरस्यैव जीवानाम अपि नित्य नान त्वतश्च सवविषय प्रमात्मक च तत्तत्कामादिदोषवशात् सकुचितविषयम् (वशात्तदेषिका नेश्वरमोमासा)।

2 2 1, 15।

3 3 2 5।

4 2 3 42।

के अंश हैं, अथवा यों कहे कि स्रोपाधिक आकृतियाँ हैं।¹ आत्माओं को ब्रह्म का कार्य माना गया है क्योंकि वे ब्रह्म से भिन्न नहीं रह सकतीं किंतु तो भी वे उत्पन्न होने वाली कार्य-रूप सत्ताएँ नहीं हैं जैसे कि आकाश (ईश्वर) आदि है। आत्मा के तात्त्विक स्वरूप में परिवर्तन नहीं होता। यह जिन अवस्थाओं में परिवर्तित होता है वे हैं बुद्धि का संकुचन तथा विस्तार जब कि ऐसे परिवर्तन जिनपर, दृष्टान्त के लिए ईश्वर की, उत्पत्ति निर्भर करती है, तात्त्विक स्वरूप के परिवर्तन हैं।² आत्मा के विशिष्ट लक्षण, जैसे दुःख की सम्भावना आदि, ईश्वर में नहीं घटते। केवल-मात्र ईश्वर ही तात्त्विक स्वरूप सम्बन्धी परिवर्तनों से स्वतन्त्र है एवं जड़ पदार्थों के विशिष्ट लक्षणों और सकोच तथा विस्तार से भी रहित है जो आत्माओं के विशिष्ट लक्षण हैं।

सर्वोपरि आत्मा (ब्रह्म) का आभ्यन्तर निवास जीव को अपनी संकल्प सम्बन्धी स्वतन्त्रता से वंचित नहीं करता यद्यपि जीवात्मा का केवलमात्र प्रयत्न ही कर्म करने के लिए पर्याप्त नहीं है। सर्वोपरि आत्मा का सहयोग भी आवश्यक है।³ जीवात्मा को अपने भविष्य के निर्णय करने में जो एकाधिकार प्राप्त है उसपर बल देते हुए भी, और यह भी स्वीकार करते हुए कि एक सज्जन पुरुष विश्व के केवलमात्र प्राकृतिक कानून से ऊपर उठ सकता है, रामानुज बलपूर्वक कहते हैं कि एकमात्र सर्वोपरि नैतिक व्यक्तित्व ईश्वर का ही है जो प्रकृति और कर्म के सब प्रकार के बन्धनों से स्वतन्त्र है।⁴ ईश्वर को शेषी अथवा सर्वाधिपति प्रभु कहा गया है जिसके तथा जीवात्माओं के मध्य में स्वामी तथा उसकी प्रजा का-सा सम्बन्ध है जिसे शेषशेषी-भाव से प्रकट किया जाता है। शेषित्व ईश्वर की सर्वोच्च स्वतन्त्र शक्ति है जिसके आधार पर वह आत्मा के साथ व्यवहार करता है।⁵

रामानुज के दर्शन में जीवात्मा का स्वातन्त्र्य (कर्म करने में) तथा दैवीय आधिपत्य विशेष महत्त्व रखते हैं क्योंकि वह दोनों ही के ऊपर बल देता है। जीवात्मा अपनी क्रियाशीलता के लिए पूर्णरूप से ईश्वर के ऊपर निर्भर करते हैं। ईश्वर निर्णय करना है कि क्या अच्छा और क्या बुरा है, आत्माओं को शरीर प्रदान करता है तथा अपना कार्य करने की शक्ति देता है और अन्तिम रूप में आत्माओं की स्वतन्त्रता तथा बन्धन का कारण है। तो भी यदि ससार में इतना अधिक दुःख और सबट है तो उसके लिए ईश्वर उत्तरदायी नहीं है वरन् मनुष्य उत्तरदायी है जिसे पाप व पुण्य कर्म करने की शक्ति प्राप्त है। मनुष्य का सकल ईश्वर की निरपेक्षता को सीमाबद्ध करता प्रतीत होता है। आत्माएँ, जिन्हें चुनाव के विषय में स्वातन्त्र्य प्राप्त है, ऐसा कर्म भी कर

1. "जीवात्मा विश्वात्मा का उसी प्रकार में अंश है जैसे कि किसी प्रकाशमान पिण्ड में निक्षेपित हुआ प्रकाश, जैसे अग्नि अथवा धूप उस पिण्ड का अंश है, अथवा जैसे गाय या घोड़े के जानियन लक्षण और संकेत या काला रंग रंगीन वस्तुओं का गुण (विशेषण) हैं और इसीलिए उन वस्तुओं के अंश हैं जिनके अन्दर वे रहते हैं, अथवा शरीर जैसे एक शरीरधारी पुरुष का अंश है। क्योंकि अंश से तात्पर्य है वह जो किसी वस्तु का एकदेश हो; विशिष्टता बतलाने वाला विशेषण उसे विशिष्ट वस्तु का एक भाग (अंश) है। यद्यपि गुण और द्रव्य का परस्पर सम्बन्ध अंग व अंगों के साथ है तो भी हम उन्हें तात्त्विक रूप में भिन्न देखते हैं।" (2 : 3, 45)।

2. म्वरुपाभ्यपाभावलक्षण, 2 : 3, 18।

3. 2 : 3, 41।

4. 1 : 1, 21।

5. इसके भाव मोक्ष की इस कल्पना की पुष्टि कीजिए कि आत्मा को अपने एकत्व का ज्ञान है और वह ईश्वर से भिन्न एक यथार्थ व्यक्तित्व रखती है। इसी प्रकार वह अन्य आत्माओं से भी भिन्न है यद्यपि आत्मा ईश्वर के उत्प्रेषक तथा धारक स्वरूप से ही अपना स्वरूप ग्रहण करती है।

सज्जती हैं जो ईश्वर की इच्छा में हस्तक्षेप हो। यदि निरपेक्ष ईश्वर भी कर्म का ही विचार करके नदनुसार कार्य करने को बाध्य हो तो वह निरपेक्ष नहीं ठहरता। रामानुज इस कठिनाई का समाधान इस प्रकार करते हैं कि सब मनुष्यों के कर्मों का कारण अन्ततोगत्वा ईश्वर है। किन्तु वह पापमोक्षवाद नहीं है क्योंकि ईश्वर कुछ निश्चित विधान के अनुसार कार्य करता है और उक्त विधान उसके स्वभाव की अभिव्यक्ति है। ईश्वर अपनी स्वेच्छा से किसी मनुष्य से पुण्य अथवा पापकर्म नहीं करवाता, वरन् निरन्तर कर्मविधान के अनुसार ही कार्य करने की पद्धति का प्रदर्शन करता है। यदि कर्मविधान ईश्वर से स्वतन्त्र है तो ईश्वर की निरपेक्षता में अन्तर आता है। जो भगवान् लोचक यह कहता है कि हम ईश्वर के स्वातन्त्र्य की रक्षा बिना कर्मसिद्धान्त के निषेध के नहीं कर सकते, उसे ईश्वरविषयक हिन्दू विचार का सही-सही ज्ञान ही नहीं है। कर्मविधान ही ईश्वर की इच्छा को व्यक्त करता है। कर्म की व्यवस्था ईश्वर ने ही बनाई है जो कर्मोद्देशक है। चूँकि कर्मविधान ईश्वर के स्वभाव के ऊपर निर्भर करता है इसलिए ईश्वर ही को पुण्यात्माओं को पुरस्कार तथा पापात्माओं को दण्ड देने वाला माना जा सकता है।¹ यह दिखाने के लिए कि कर्मविधान ईश्वर से स्वतन्त्र नहीं है, कभी-कभी यह कहा जाता है कि यद्यपि ईश्वर कर्मविधान को स्थगित कर सकता है तो भी वह ऐसा करने की इच्छा नहीं करता।² नैतिक विधान को क्रियात्मक रूप देने के लिए कृतसकल्प, जो कि उसकी न्यायसंगत इच्छा का आविर्भाव है, वह पाप को भी होने देता है जिसे वह अन्यथा रोक सकता है। अन्तर्यामी ईश्वर प्रत्येक अवस्था में सकल्पपूर्वक प्रयत्न का ध्यान रखता है क्योंकि वही मनुष्य को कर्म करने की प्रेरणा देता है।³ वह अपने ही विधान को उलटने का विचार भी नहीं करता जिससे कि सासारिक योजना में "स्नक्षेप हो। समार के अन्दर बैठकर भी ईश्वर अनुचित हस्तक्षेप करने वाला नहीं बनना चाहता।

जीवों के तीन वर्ग हैं - नित्य, अर्थात् वे जो वैकुण्ठ में निवास करते और कर्म

1 2 2, 3, 3 2, 4।

2 लोकाचार्य कहते हैं "यद्यपि स्वेच्छानुकूल कर्म करने की पवित्र रखने के कारण ईश्वर धाडा इकर सब आत्माओं को एक ही समय में मुक्त कर सकता है अर्थात् जीवात्मा ने कम का टुटा कर जो अपने सारतत्त्व तथा स्थिरता आदि के लिए उक्त के ऊपर निर्भर करता है उसके इस नियम का अर्थ कि वह आत्माओं को धमदास्ती द्वारा विहित नियमों अर्थात् कर्म-विधान के ही अधीन रहना केवलमात्र उसकी ओला से प्राप्त प्रसन्नता तभी इच्छा ही है।" यथेच्छ कर्तुं शक्नोति सत्त्वत्वात् सकल मनोऽपि युगपदेव मुक्तान् कर्तुं समर्थत्वेऽपि स्वाधीनस्वरूपस्थित्यादिनात्मन कर्म व्याजीत्यद्वैत-तया शास्त्रमयादया तान् अगीकुर्याम इत्य स्थिति लीलारसेच्छायाव (तत्त्वत्व, पृष्ठ 108)। ईश्वर-कृपा है एक कम-गैण कारण है। देवीय पवित्र अपनी शक्ति तथा महत्ता के अनुकूल लीला के वश हान् (स्वमाहात्म्यानुगुणलीलाप्रवृत्त) और उक्त कर्म का निषेध कर देने के कारण, दो प्रकार के भगवाद् (द्विविध्य) की है, अर्थात् पुण्य और पाप तथा समस्त जीवात्माओं को शरीर और इन्द्रिया प्रदान करने जिसमें कि वे इस प्रकार के कम को करने तथा अपने शरीरों और इन्द्रियों पर नियन्त्रण करने योग्य हो सकें (तन्मियमनशक्ति), वह स्वयं उनकी आत्माओं में अन्तर्यामी आत्मा के रूप में प्रविष्ट होकर उनके अन्दर निवास करता है। आत्माएँ प्रभु के द्वारा प्रदत्त समस्त शक्तियों से युक्त होकर अपनी भाव में और अपनी इच्छाओं से प्रेरित होकर पाप व पुण्य कर्म करने में प्रवृत्त होती हैं (स्वयमेव स्वेच्छानुगुणेन पुण्यापुण्यतपे कर्मणी उपावदते)। तब प्रभु ऐसे व्यक्ति को, जो शुभ कर्म करता है पहचानकर कि वह प्रभु के आदेशानुसार कार्य करता है, उस धार्मिकता तथा धन-सम्पत्ति से भरपूर करता है एवं सुख सम्पत्ति तथा मोक्ष प्रदान करता है, तथा ऐसे व्यक्ति को जो प्रभु के आदेश का उल्लंघन करता है, इससे विपरीत दुःखों को मुग्धता है" (2 23)।

3 2 8 4।

तथा प्रकृति से स्वतन्त्र रहकर आनन्द का उपभोग करते हैं; मुक्त, अर्थात् वे जो अपने ज्ञान, पुण्य और भक्ति के द्वारा मोक्ष प्राप्त करते हैं तथा बद्ध, अर्थात् वे जो अपने अज्ञान तथा स्वायंपरता के कारण संसार-चक्र में घूमते रहते हैं।¹ जहां एक ओर जीवात्मा ऊंचे से ऊंचे शिखर तक उठ सकता है, वहां यह शरीर के अन्दर ही अधिकाधिक लिप्त रहकर नीचे दर्ज तक गिर भी सकता है, यहां तक कि अपने ज्ञानमय जीवन को भी खो दे सकता है और उस निरुद्देश्य पाशविक जीवन तक पहुंच सकता है, जो मनोवेगो तथा भूख की तृप्ति का जीवन है।² संसार-चक्र में भ्रमण करते हुए जीवात्माओं के चार वर्ग हैं: आकाशीय अथवा अतिमानव, मानव, पशु और स्थावर। यद्यपि सब जीवात्मा एक ही कोटि के हैं तो भी उनमें उन शरीरों के कारण भेद किए जाते हैं जो उन्हें दिए गए हैं। जीवात्माओं के अंदर वर्णभेद भी उनके भिन्न-भिन्न शरीरों के कारण हैं। स्वरूप में जीवात्मा न तो मानवीय हैं, न आकाशीय हैं, न ब्राह्मण हैं और न शूद्र हैं। संसार के अन्दर जीवात्माओं के विभाग दो प्रकार के हैं—एक वे जो सुखोपभोग की इच्छा रखते हैं और दूसरे वे जो मोक्ष के इच्छुक हैं। जब तक जीवात्मा मोक्ष को प्राप्त नहीं कर लेता इसका पुनर्जन्म होना आवश्यक है जिससे कि यह अपने कर्मों के फल का उपभोग कर सके। जीवात्मा दूसरा शरीर धारण करने के लिए गति करते समय मूल तत्त्वों से आवृत रहता है।³ और ये मूलतत्त्व ही जीवन के अधिष्ठान का कार्य करते हैं।⁴ जब तक स्थिर रहता है तब तक सूक्ष्म शरीर का भी अस्तित्व रहता है।⁵ मुक्तात्मा पुरुष देव-यान मार्ग से, तथा पुण्यात्मा पितृयान से जाते हैं किन्तु पापात्मा चन्द्रलोक तक पहुंचने में पहले ही तुरन्त पृथ्वी पर लीट आते हैं। ईश्वर के दूत जीवात्मा को ऊपर की ओर का पथप्रदर्शन करते हैं।⁶ यदि जीवात्माओं को दैवीय स्वरूप में किसी प्रकार का भी हिंसा बढाना है तो उन्हें एक बार अपनी स्वतन्त्रता तथा पवित्रता प्राप्त करनी चाहिए। वे इनको खोलकर कर्म के विधान में कैसे आएंगे? रामानुज का मत है कि न तो तर्क और न धर्मशास्त्र ही हमें यह बतलाने में समर्थ है कि किस प्रकार कर्म ने आत्मा को अपने वश में किया क्योंकि विश्व की प्रक्रिया अनादि है।

13. प्रकृति

प्रकृति, काल और शुद्धतत्त्व तीनों अचेतन द्रव्य हैं। वे भोग्य पदार्थ हैं जिनमें परिवर्तन हो सकता है और जो मनुष्य के उद्देश्य के प्रति उदासीन हैं।⁷ प्रकृति का अस्तित्व प्रत्यक्ष अथवा अनुमान का विषय नहीं है। इसे श्रुति के प्रामाण्य के आधार पर माना जाता है।⁸ इसके तीनों गुण अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस् सृष्टि-रचना के समय इसमें प्रकट होते हैं। प्रलय-काल में प्रकृति का अस्तित्व अत्यन्त सूक्ष्म दशा में रहता है जिसमें नाम व

1 देखें, रहस्यत्रयसार, 4। ऐसे भी कुछ विशिष्टाद्वैती हैं जो मानते हैं कि ऐसे भी व्यक्ति हैं जो सदा के लिए संसारचक्र में जकड़े हुए हैं (नित्यबद्धाः) देखें, तत्त्वमुक्ताञ्जलि, 2 : 27-28।

2 1 : 1, 4।

3 3 : 1, 1।

4 3 : 1, 3।

5 4 : 2, 9, और 3 : 3, 30।

6 4 : 3, 4।

7 सर्वदर्शनमग्नह, 4।

8 तत्त्वमुक्ताञ्जलि, 1 : 11।

रूप का कोई भेद नहीं होता और उसे तमस् कहते हैं। प्रकृति अज (जिसकी कभी रचना नहीं हुई) है यद्यपि इसके रूप प्रकट होते तथा विलुप्त होते रहते हैं।

सृष्टि रचना के समय तमस् से महत् प्रकट होता है महत् से अहंकार अथवा भूतादि प्रकट होते हैं। सात्त्विक अहंकार से ग्यारह इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं, तामस से पाच तन्मात्राएँ अथवा पाच तत्त्व और राजसाहंकार इन दोनों प्रक्रियाओं में सहायक होता है।¹ अहंकार से शब्द का सूक्ष्म तत्त्व प्रकट होता है और उसके पश्चात् आकाश। आकाश से प्रकट होता है सूक्ष्म तत्त्व स्पर्श (त्वचा) का और उसके आगे वायु आदि दूसरे तत्त्वों के लिए भी यही प्रक्रिया है। शब्द, स्पर्श आदिगुणों - हम तदनुकूल द्रव्यों का अनुमान लगा लेते हैं। शब्द सब तत्त्वों में है। स्पर्श का अनुभव तीन प्रकार का है, उष्ण, शीतल और न शीतल न उष्ण। रंग पाच है जो गरमी पाकर परिवर्तित भी हो सकते हैं। विशिष्टाद्वैतवादी आकाश के अतिरिक्त अन्य किसी यथार्थ देश को नहीं मानते और तर्क करते हैं कि हम इसके अन्दर ही कुछ बिन्दु निश्चित कर लेते हैं जैसे कि पूर्व, जहाँ कि सूर्य उदय होता है, और पश्चिम, जहाँ यह अस्त होता है, और इन्हीं दृष्टि-कोणों द्वारा सामीप्य अथवा दूरी को मापते हैं।² मुख्य प्राण को इन्द्रियों के साथ न मिला देना चाहिए, यह वायु की एक अवस्था-विशेष है।³ साक्ष के विपरीत विशिष्टाद्वैत का मत है कि प्रकृति का विकास तथा उसका नियन्त्रण ईश्वर के द्वारा होता है।⁴

काल को एक स्वतन्त्र स्थान दिया गया है। यह अस्तित्व मात्र का एक रूप है।⁵ यह प्रत्यक्ष का विषय है। दिनों और महीनों आदि के भेद, काल के ही सम्बन्ध के ऊपर आधारित है।⁶

जबकि प्रकृति के तीन गुण सत्त्व, रजस् और तमस् हैं, तब शुद्ध तत्त्व का केवल एक गुण है सत्त्व। यह ईश्वर के शरीर की उसकी नित्य विभूति की दशा में निर्माण-सामग्री है। यह आन्तरिक स्वरूप को नहीं छिपाता है। ईश्वर प्रकृति की सहायता से तथा अपनी लीलामय विभूति के द्वारा अपने को विश्वरूपी शक्ति में अभिव्यक्त करता है। और शुद्धतत्त्व की सहायता से अपनी नित्य विभूति के द्वारा अपने को अतीन्द्रिय अस्तित्व में व्यक्त करता है।

ये सब अचेतन सत्ताएँ, जो ईश्वर की इच्छा के अधीन काम करती हैं,⁷ वे सब अपने-आप में न अच्छी हैं न बुरी हैं, किन्तु जीवात्माओं को उनके कर्म के अनुसार सुख अथवा दुःख पहुँचाती हैं। उनके व्यवहार का निर्णय करना ईश्वर का काम है क्योंकि "यदि वस्तुओं के परिणाम केवल उनके अपने ही स्वभाव के ऊपर निर्भर करते तो प्रत्येक वस्तु प्रत्येक समय में सब अनुष्यो के लिए सुख अथवा दुःख ही देने वाली होती। किन्तु देखा

1 उवाचसिद्धि, 1 11।

2 तत्त्वमुक्ताकलाप, 1 48।

3 तत्त्वमुक्ताकलाप 1 53—54।

4 सयामसिद्धि, 1 16।

5 तत्त्वलय के अनुसार काल तत्त्वशून्य है।

6 उपाधिभेद (तत्त्वमुक्ताकलाप 1 69)।

7 2 2 2।

जाना है कि यह बात नहीं है। "सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म के लिए, जो केवल अपने ही अधीन है; वही सम्बन्ध लीलाग्रय सेन का स्रोत है और यही उन वस्तुओं को प्रेरणा भी देता है और विविध प्रकार से उनका नियन्त्रण भी करता है।"¹ ऐसे व्यक्ति के लिए जिसने अपने को अधिष्ठा तथा कर्म के सब प्रकार के बन्धनों से मुक्त कर लिया है, यह सत्कार वस्तुतः आनन्दमय प्रतीत होगा, जहां आत्माएँ तथा प्रकृति दोनों ईश्वर के शरीर अथवा गुणों की बनाती हैं। उसका सीधा सम्बन्ध जीवात्माओं के साथ है और प्रकृति के साथ केवल परोक्ष रूप में है क्योंकि प्रकृति का नियन्त्रण आत्माओं के द्वारा होता है। प्रकृति अत्यधिक पूर्णता के साथ जीवात्माओं की अपेक्षा ब्रह्म के ऊपर निर्भर है क्योंकि आत्माओं की शुद्धाव करने की स्थित्यवता है। जीवात्माएँ दैवीय जीवन में भाग ले सकती हैं और इस प्रकार परिवर्तन तथा मृत्यु से ऊपर उठ सकती हैं।

14. सृष्टि-रचना

रामानुज के अनुसार हर एक कार्य का एक उपादान कारण होता है और जगत्कृषी कार्य स्वतन्त्र सत्ता वाली आत्माओं तथा अविकसित प्रकृति की ओर सकेत करता है। यद्यपि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर के प्रकार हैं तो भी उन्होंने अनन्त काल से स्वतन्त्र अस्तित्व का उपभोग किया है और इसीलिए पूर्ण रूप से ब्रह्म के अन्दर विलीन नहीं हो सकते। एक प्रकार से उनकी गौण सत्ता है जो उन्हें अपने ही विधान के अनुसार विकसित होने योग्य बनने के लिए पर्याप्त है। वे दो भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में विद्यमान रहते हैं जो समय-समय के व्यवधान से क्रम के अनुसार आती हैं—पहली एक मूढ़न अवस्था है जिसमें उनके अन्दर वे गुण विद्यमान नहीं होते जिनके द्वारा साधारणतः वे जानी जाती हैं, और इस अवस्था में नाम व रूप का कोई भेद नहीं लक्षित होता। इस अवस्था में प्रकृति अज्ञान है और प्रज्ञा संकुचित अवस्था में रहती है। यह प्रसंग की अवस्था है जबकि कहा जाता है कि ब्रह्म कारणावस्था में वर्तमान होता है। उसके पश्चात् जब प्रभु की इच्छा से सृष्टि की रचना प्रारम्भ होती है तब प्रकृति सूर्य अवस्था से स्थूल अवस्था में परिणत हो जाती है और आत्माएँ उन भौतिक शरीरों में प्रविष्ट हो जाती हैं जो उन्हें उनमें पूर्व के जन्मों में किए गए पुण्य या पापकर्मों के अनुसार प्राप्त होते हैं, और उनकी बुद्धि का विकास एक निश्चित प्रकार में होता है। इस प्रकार आत्माओं तथा प्रकृति के सम्पर्क से मुक्त ब्रह्म व्यक्त होकर कार्यावस्था में आ जाता है, ऐसा कहा गया है। सृष्टि तथा प्रलय केवल सापेक्ष हैं और उन्हीं एक ब्रह्मकृषी कारणात्मक तत्त्व का द्योतन करते हैं।² आत्माओं तथा प्रकृति का दो प्रकार का अस्तित्व है, एक कारणात्मक और दूसरा कार्यात्मक। अपने कारणात्मक अस्तित्व में आत्माएँ लभौतिक होती हैं और प्रकृति साम्यावस्था में रहती है, किन्तु जब सृष्टि-रचना का समय आता है तो आत्माएँ अपने कर्मों के प्रभाव में तीनों गुणों (सत्त्व, रजस् और तमस्) की साम्यावस्था में हलचल उत्पन्न करती हैं और प्रकृति उनके कर्मफल को दैवीय शक्ति के अन्तर्गत क्रियात्मक रूप प्रदान करती है। आत्माएँ अपने कर्मों के फल का उपभोग कर सकें इसीलिए सृष्टि-रचना होती है। ईश्वर जगत् को सृष्टि करता है जिससे कि आत्माओं को अपने कर्मों के

1 3 : 2, 12 ;

2 देखें, भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, 13 - 2, 9 : 7 ;

अनुकूल फल मिल सके। इन अर्थों में ईश्वर का रचनात्मक कर्म स्वतन्त्र अथवा निरपेक्ष नहीं है।¹

पञ्चरात्र के वर्णन के अनुसार 'शुद्ध सृष्टि' तथा 'स्थूल सृष्टि' में भेद किया गया है। शुद्ध सृष्टि वस्तुतः सृष्टि न होकर एक प्रकार से ईश्वर की अनवरत विद्यमान रहने वाली आन्तरिक अभिव्यक्ति है जिसमें ईश्वर के सर्वज्ञता, ऐश्वर्य, सृजनशक्ति, समस्त विश्व को धारण करने की शक्ति, निर्विकारिणा-स्वरूप दीर्घ और दैवीय पूर्णता तथा तेज आदि गुण अपने को प्रकट करते हैं। ये गुण ही वासुदेव और लक्ष्मी अथवा लक्ष्मी के साहचर्ययुक्त वासुदेव के शरीर का निर्माण करते हैं। ब्रह्म और विभव भी विशुद्ध सृष्टि से ही सम्बद्ध हैं। वैकुण्ठ, जिसका भौतिक कारण भी शुद्ध सत्य है, इसी शुद्ध सृष्टि के साथ सम्बद्ध है।² स्थूल सृष्टि की रचना पूर्ववर्णित व्यवस्था के अनुत्तार प्रकृति द्वारा होती है जो तीन गुणों से मिलकर बनी है।³ ईश्वर के लिए सृष्टि की रचना केवल लीला मात्र है।⁴ लीला का उदाहरण रूपी अलंकार सृष्टिरचना रूपी कर्म के अन्तर्निहित नि स्वार्थ भाव, स्वातन्त्र्य तथा आह्लाद को प्रकट करता है। इससे रामानुज का यह जो आग्रह है कि ईश्वर नितान्त स्वतन्त्र है और किसीके ऊपर निर्भर नहीं है, इस सिद्धान्त का समर्थन होता है। प्रकृति और आत्माएँ ईश्वर की उक्त लीला के साधन मात्र हैं और किसी अवस्था में भी उसकी इच्छा के मार्ग में बाधा नहीं दे सकते। इस जगत् रूपी समस्त नाटक का भार ईश्वर अपनी स्वतन्त्र इच्छा के अनुसार ग्रहण करता है।⁵

शंकर के समक्ष जो समस्या है कि नितान्त पूर्णरूप ब्रह्म से अपूर्णतायुक्त जगत् कैसे उत्पन्न हो सकता है, कम से कम सीमित बुद्धि के लिए इस विषय की व्याख्या करना असम्भव है। अनन्त से सान्त की सृष्टि किस प्रकार हुई, यह समस्या रामानुज के समक्ष नहीं आती क्योंकि वे श्रुति के प्रमाण के आधार पर सान्त जगत् की सृष्टि अनन्त से होती है इसे स्वीकार करने को उद्यत हैं। और जो कुछ श्रुति ने कहा उसे तर्क द्वारा भी अवश्य सिद्ध किया जा सकता है। क्या यह भी ईश्वर की इच्छा के अधीन हो सकता है अथवा नहीं कि अव्यक्त प्रकृति तथा अभौतिक आत्माएँ विद्यमान हों? यह बिलकुल सत्य है कि उक्त स्वतः सिद्ध तत्त्व जिनके ऊपर दैवीय इच्छाशक्ति सृष्टिरचना में निर्भर करती है, कहीं बाहर से नहीं आए, जैसा कि मध्व का मत है, किन्तु ईश्वर के अन्दर उसके प्रकार-रूप से निहित है। हर हालत में ईश्वर की इच्छा उनके पूर्व अस्तित्व के ऊपर निर्भर करती है। इस प्रकार की कल्पना करना सम्भव हो सकता है कि भिन्न प्रकार की सामग्री में इससे उत्तम प्रकार के जगत् का निर्माण किया जा सकता था। ईश्वर सब

1 2 1, 34-35।

2 वर्णवध धम वाचनाली सम्प्रदाय इस योजना को स्वीकार करता है, किन्तु विष्णु और लक्ष्मी के स्थान पर कृष्ण तथा राधा को रचनेवाला है।

3 पञ्चरात्र सम्प्रदाय तो संहिताओं में एक मध्यवर्ती सृष्टि को भी माना गया है।

4 रचना कीजिए नीला हरेरिद सर्वम्। जाने कहा गया है—हृन् विहृमि नीलाकन्दुरिव जन्तुम्। और यह सूत्र भी—लोकवत्त लोलाकवलयम्।

5 स्वमदल्पकृतम् (प्रभवदमाप्ता पर रामानुज आन्य, 1 25)। तुलना कीजिए, 'ईश्वर अनन्त साधनों से अनन्त आनन्द का उपयोग करता है' (ब्राह्मण 'परासेत्सम')।

प्रकार के सम्भव जगतों में से सर्वोत्तम जगत् को तो नहीं चुन सकता था किन्तु प्रस्तुत सामग्री द्वारा ही सर्वोत्तम जगत् का निर्माण कर सकता था। ब्रह्म की सत्ता सर्वथा निरुपाधिक है¹ किन्तु जड़ प्रकृति के विषय में यह लागू नहीं है क्योंकि वह परिवर्तन का आधार है और आत्माएं प्रकृति में फसी हुई हैं। किन्तु यह समझना एक कठिन कार्य है कि किस प्रकार ब्रह्म को निर्विकार माना जा सकता है जब कि उसके गुणों में अवस्था-परिवर्तन होता है तथा आत्माओं और प्रकृति में भी परिवर्तन होता है। उक्त प्रकार सूक्ष्म से स्थूल अवस्था में परिवर्तित होते हैं तथा इसके विपरीत भी। इसलिए रामानुज की वाध्य होकर स्वीकार करना होता है कि ईश्वर भी परिवर्तन के अधीन है।² रामानुज सान्त को अनन्त के गुण के रूप में मान लेते हैं। उक्त मत से यह परिणाम निकलता है कि अनन्त का अस्तित्व अपने गुण के बिना नहीं रह सकता और इस प्रकार अनन्त के लिए गुण आवश्यक है। तो भी रामानुज इन स्वीकार करने में अपने को असमर्थ पाते हैं, क्योंकि श्रुति के अनेक वाक्य इसके विरोधी हैं। - “ये प्राणी मेरे अन्दर नहीं हैं,”³ इस वाक्य पर टिप्पणी करते हुए रामानुज कहते हैं : “अपनी इच्छा के कारण मैं सब प्राणियों का धारणकर्ता हूँ किन्तु तो भी इन प्राणियों में से किसी से भी मुझे कोई सहारा नहीं है।” “मुझे अपने अस्तित्व में इन सबसे किसी प्रकार की भी सहायता प्राप्त नहीं है।”⁴ जगत् का अस्तित्व दैवीय शक्ति के लिए सर्वथा अनावश्यक है। इस प्रकार के मत की अनुकूलता रामानुज के इस साधारण मत के साथ नहीं बनती कि जगत् का आधार ईश्वर के स्वभाव के अन्दर है। गीता के इस कथन पर कि “भक्तिपूर्वक जो कुछ भी पत्र-पुष्प मुझे अर्पण किया जाए मैं उसी से प्रसन्न हो जाता हूँ” टिप्पणी करते हुए रामानुज कहते हैं : “यद्यपि मैं अपने स्वाभाविक, निस्सीम तथा अपार आनन्द में रहता हूँ तो भी मैं उक्त उपहारों से प्रसन्नता लाभ करता हूँ मानों मेरी इच्छा की परिधि से बाहर का कोई प्रिय पदार्थ मुझे अर्पित किया गया हो।”⁵ ईश्वर अपने भक्तों की स्वेच्छापूर्वक की गई—भक्ति के द्वारा भी प्रसन्नता-लाभ करने को उद्यत है किन्तु उसी प्रकार अग्यों के दुःखों अथवा क्लेशों से अपने को अभिभूत करने के लिए उद्यत नहीं है। यदि आत्माएं प्रभु के अश हैं तब तो आत्मा के दुःख से प्रभु को भी दुःखानुभूति होनी चाहिए, जिस प्रकार कि हाथ अथवा पाव की पीड़ा में मनुष्य भी दुःखित होता है। इसी प्रकार सर्वोपरि प्रभु को भी आत्मा की अपेक्षा अधिक दुःख अनुभव होगा।⁶ किन्तु इसके उत्तर में रामानुज का कहना है कि आत्माओं का दुःख ईश्वर के स्वभाव को कलुषित नहीं करता। यदि सृष्टि-रचना, सृष्टि का धारण तथा सृष्टि का विनाश ये कर्म ईश्वर को प्रसन्नता प्रदान करते हैं तो क्या हम इससे यह परिणाम निकल सकते हैं कि ईश्वर प्रसन्नता में भी परिवर्तन सम्भव है और वह उक्त व्यापारों द्वारा बढ़ती है? ईश्वर का स्वभाव अतीन्द्रिय आत्मा के रूप में आह्लादमय है और उसके गुणों के परिवर्तन भी उसके आह्लाद में वृद्धि ही करते हैं। जिस प्रकार आत्मा तथा देह का सम्बन्ध तर्क द्वारा निश्चित नहीं हो

1 निरुपाधिकसत्ता, 1 : 1, 2। तुलना कीजिए, श्रुतप्रकाशिका : केदारसि परिणामविशेषण तत्तद्वत्त्वस्य सत्ता सोपाधिकसत्ता, अतो निरुपाधिकसत्ता निर्विकारत्वम्।

2 उभयप्रकारविशिष्टे नियन्त्राणे तदवस्था सदुभयविशिष्टतारूपविकारी भवति (ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2 : 3, 18)।

3 भगवद्गीता, 9 : 4।

4 मरिच्यते तर्न कश्चिदुपकार, (भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, 9 : 4)।

5 भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, 9 : 20 :

6 ब्रह्मसूत्र पर शांकरभाष्य, 2 : 3, 45।

सकता, इसी प्रकार अतीन्द्रिय आह्लाद, जो अपने आप में निर्दोष और परिवर्तनरहित है तथा उसके शरीर से उत्पन्न आह्लाद में जो भेद है उसकी बुद्धिपूर्वक व्याख्या नहीं की जा सकती।

रामानुज मायावाद तथा जगत् के मिथ्यात्व का बलपूर्वक विरोध करते हैं। यदि जगत् में विद्यमान भेद मनुष्य के अपने मन की अपूर्णता के कारण है तो फिर ईश्वर की दृष्टि में इस प्रकार का कोई भेद नहीं होना चाहिए किन्तु धर्मशास्त्र हमें बतलाता है कि ईश्वर ससार की रचना करता है और भिन्न-भिन्न आत्माओं को उनके बर्णों के अनुसार फल देता है। इस प्रकार धर्मशास्त्र का सकेत है कि ईश्वर ससार के अन्दर वर्तमान भेदों को स्वीकार करता है। हम यह नहीं कह सकते कि अनेकत्व मिथ्या है जिस प्रकार कि मृगतृष्णिका है, क्योंकि मृगतृष्णिका तो इसलिए मिथ्या है कि उसके द्वारा प्रेरित हमारी क्रिया निष्फल होती। किन्तु ससार को प्रत्यक्ष करके जो क्रिया हम करते हैं वह इस प्रकार निष्फल नहीं होती। और न ऐसा कहना ही तर्कसंगत होगा कि जगत् की यथार्थता जो प्रत्यक्ष द्वारा प्रमाणित होती है, शास्त्र के प्रमाण से अन्यथा सिद्ध हो जाती है क्योंकि प्रत्यक्ष तथा शास्त्र के क्षेत्र एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न हैं और इसलिए वे एक-दूसरे के विरोधी नहीं हो सकते।¹ सब प्रकार का ज्ञान पदार्थों का प्रकाश में लाना है।² यह कहना कि पदार्थों का अस्तित्व नहीं है केवल इसलिए कि वे स्थिर नहीं रहते विलकुल अजीब बात है। इस तर्क में एक विरोधाभास है जो विरोधी तथा भिन्न पदार्थों में भेद न करने के कारण उत्पन्न हुआ है। भेद के कारण किसी पदार्थ का निषेध नहीं किया जा सकता। तथा जहाँ पर दो प्रकार के ज्ञान (बोध) परस्पर-विरोधी हो वहाँ दोनों ही यथार्थ नहीं हो सकते। किन्तु धड़े, कपड़े के टुकड़े आदि-आदि एक-दूसरे के विरोधी नहीं हैं क्योंकि स्थान तथा काल-भेद से वे अलग-अलग हैं। यदि किसी पदार्थ का अभाव एक ही समय और एक ही काल और एक ही स्थान में ज्ञान का विषय बना जहाँ पर और तभी उसका अस्तित्व भी देखा गया, तब हमें दो ज्ञानों का परस्पर विरोध मिलता है। किन्तु जब किसी पदार्थ का जो किसी स्थान पर और किसी काल में देखा गया है, किसी अन्य स्थान तथा काल में अभाव देखा जाए तब कोई विरोध नहीं उत्पन्न होता।³ रस्ती को भूल से साप समझ लेने के दृष्टांत में अभाव का बोध पूर्व से निर्धारित स्थान और समय के सम्बन्ध में उत्पन्न होता है। इस प्रकार वहाँ विरोध है। किन्तु यदि एक समय विशेष में देखा गया कोई पदार्थ अन्य समय अथवा अन्य स्थान में नहीं रहता, तो हमें तुरन्त इस परिणाम पर नहीं पहुँच जाना चाहिए कि वह पदार्थ मिथ्या है। शकर और रामानुज दोनों ही सारूप्य के तर्क पर बल देते हैं,⁴ केवल रामानुज का मत है कि यथार्थ सारूप्य परस्पर भेद तथा निश्चित रूप को उपलक्षित करता है यद्यपि यह परस्पर विरोध तथा निषेध का उपलक्षण नहीं है।

रामानुज ने अद्वैत मत के अविद्यारूपी सिद्धान्त के विरोध में अनेक आक्षेप उठाए

1 आकाशवाय्वादिभूत पदार्थग्राहिप्रत्यक्षम्, शास्त्रं तु प्रत्यक्षाद्यपरिच्छेद्य नर्वातगतमत्व सत्पत्वाद्यनन्तविशेषणविशिष्टब्रह्मस्वरूपा विषयम्, इति शास्त्रप्रत्यक्षयोनिराद्य (वेदायसंग्रह पृष्ठ 87)।

2 अप्रकाशः।

3 देशान्तरकालान्तरसम्बन्धितयानुभूतस्यायदेशकालयोरभावाप्रतिपत्तौ न विरोधः (1 1 1)।

4 ब्रह्मसूत्र पर शाकरभाष्य 2 2, 33, ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य 2 2, 31।

हैं। अविद्या का आश्रय क्या है ? यह ब्रह्म नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्म पूर्ण निर्दोष है। यह जीवात्मा नहीं हो सकती क्योंकि जीवात्मा अविद्या की उपज है। अविद्या ब्रह्म को आवृत नहीं कर सकती क्योंकि ब्रह्म का स्वभाव स्वरूप से तेजोमय है। यदि यह वहे कि यह आत्मप्रकाशित चेतना है जिसका न कोई प्रमेय विषय है और न अधिष्ठान है और जो पूर्णता के प्रभाव से, जो उसके अन्तर्निहित है, अनन्त पदार्थों के साथ सम्बद्ध होने का ज्ञान प्राप्त कर लेती है, तो वह अपूर्णता यथार्थ है अथवा अयथार्थ है ? अद्वैतवादियों के अनुसार इसे स्वयं ईश्वर ने विद्यमान रहने दिया है। मानवीय ज्ञान के अन्दर जब कोई अव्यक्त पदार्थ व्यक्त रूप में आता है तब हम किसी ऐसे पदार्थ की कल्पना कर लेते हैं जिसने उसके व्यक्त होने में बाधा डाल रखी थी। किन्तु ब्रह्म के विषय में ऐसे किसी दोष की कल्पना नहीं की जा सकती। इनके अतिरिक्त यदि माना जाए कि अविद्या ब्रह्म को भी अपने जाल में फंसा लेती है। तब व्यापक मिथ्यात्व ही केवल मात्र यथार्थता रह जायेगी और हम उससे नहीं निफल सकते। तर्कों के द्वारा अविद्या के स्वरूप का निर्णय नहीं हो सकता है। यह न तो यथार्थ है और न अयथार्थ ही है। यह कहना कि कोई वस्तु अनिर्वचनीय है तर्कों के विरुद्ध है; कोई भी प्रमाण अविद्या के अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर सकता। न प्रत्यक्ष, न अनुमान और न आमम प्रमाण ही अविद्या के अस्तित्व को सिद्ध कर सकता है। धर्मशास्त्रों में माया शब्द का प्रयोग ईश्वर की अद्भुत शक्ति को सकेत करने के लिए प्रयुक्त हुआ है जिसका निरय स्थायी अयथार्थ अविद्या से कोई सम्बन्ध नहीं है। अद्वैत सिद्धांत के अनुसार धर्मशास्त्र भी इस मिथ्या जगत् का एक भाग है और इन प्रकार समस्त ज्ञान की आधारभूति ही नष्ट हो जाती है। यदि अविद्या का नाश (निवर्तन) उस ब्रह्म के ज्ञान से होता है जो सर्वथा निर्गुण है तो अविद्या का नाश कभी सम्भव नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार का ज्ञान असम्भव है। अमूर्त भावात्मक ज्ञान के द्वारा अविद्या-रूपी जो एक ठोस यथार्थता है उसका विनाश (निवृत्ति) नहीं हो सकती। वस्तुतः जगत् इतना महान् तथा अयंपूर्ण है कि इसे इतने सरल रूप में केवल अविद्या की उपज कहकर मिथ्या नहीं घोषित किया जा सकता। यथार्थ अविद्या, जिसके हम सब शिकार हैं, भ्रम की वह शक्ति है जिसके कारण हम विश्वास किए बैठे हैं कि हमारा अपना तथा जगत् का भी अस्तित्व ब्रह्म के अस्तित्व में स्वतन्त्र है।

15. नैतिक तथा धार्मिक जीवन

इस संसार में जीव, जिनकी आत्माएं शरीरों से आवृत हैं, उन द्वीप निवासियों की भांति हैं जो समुद्र के ज्ञान के बिना ही अपना जीवन व्यतीत करते हैं। वे समझते हैं कि वे ईश्वर के विविध प्रकार न होकर प्रकृति की देन हैं। अपने पूर्वजन्म के कर्मों के कारण आत्मा अपने को एक ऐसे भौतिक शरीर के अन्दर आवद्ध पाती है जिसका आन्तरिक प्रकाश बाह्य अन्धकार के कारण घुंघला पड़ गया है। यह भूलकर प्राकृतिक आवरण को ही अपनी यथार्थ आत्मा समझ बैठती है एवं शरीर के गुणों को अपने गुण समझने लगी है तथा मानवीय जीवन के अस्थायी सुखों को यथार्थ आनन्द समझकर ईश्वर से विमुख हो जाती है। आत्मा का अधः पतन कर्म तथा अविद्या के कारण है जिनके कारण ही इसे शरीर धारण करना पड़ा। आत्मा का, जो कि एक विशुद्धमत्त्व है, प्रकृति के साथ सम्पर्क होना ही आत्मा की अवनति है; इसका पाप न केवल ऊपर की ओर इसकी उन्नति में बाधक है अपितु ईश्वर के प्रति अपराध भी है। अविद्या का स्थान विद्या की

अथवा इस अन्तर्दृष्टि को लेना है कि ईश्वर ही विश्वमात्र का आधारभूत आत्म-तत्त्व है।

रामानुज के अनुसार जीवात्माओं को अपनी-अपनी इच्छा के अनुसार कर्म करने की स्वतन्त्रता प्राप्त है। जहां तक उत्तरदायित्व का सम्बन्ध है, प्रत्येक व्यक्ति (जीवात्मा) ईश्वर के अतिरिक्त तथा उससे भिन्न है। जब जीवात्मा ईश्वर की अधीनता को पहचानने में असमर्थ रहता है, तो ईश्वर उसे उक्त सत्य को पहचानने में कर्म-रूप यन्त्र द्वारा सहायक होता है तथा जीवात्मा को दण्ड देता है, और इस प्रकार उसे अपने पाप-कर्मों का स्मरण कराता है। अन्तर्यामी ईश्वर के व्यापार द्वारा जीवात्मा अपने पापमय जीवन की पहचान करता है और ईश्वर से सहायता के लिए याचना करता है। रामानुज के दर्शन में पाप के लिए दण्ड तथा इसके लिए मानव के उत्तरदायित्व पर विशेष बल दिया गया है। यामुनाचार्य ने अपने को 'सहस्र पापों का पात्र' कहकर वर्णन किया है और ईश्वर की अनुकम्पा के लिए याचना की है। वैष्णव मत तपस्या तथा त्यागमय जीवन को प्रोत्साहन नहीं देता।

आस्तिक होने के कारण रामानुज का विश्वास है कि मोक्ष ज्ञान और कर्म के द्वारा नहीं, वरन् भक्ति और ईश्वर के प्रसाद (दया) के द्वारा सम्भव है। धर्म-शास्त्रों में ज्ञान से तात्पर्य ध्यान और निदिध्यासन अर्थात् एकाग्रतापूर्वक समाधि से है।¹ भक्ति की साधना इस सत्य के ऊपर एकाग्रतापूर्वक ध्यान लगाने से हो सकती है कि ईश्वर ही हमारा अन्तर्तम आत्मतत्त्व है और यह कि हम उसी तत्त्व के प्रकारान्तर मात्र हैं। किन्तु इस प्रकार का ज्ञान तब तक नहीं प्राप्त हो सकता जब तक कि दुष्ट कर्म का विनाश नहीं होता। निष्काम भाव से किया हुआ कर्म ही पिछले संचित कर्मों को दूर करने में सहायक हो सकता है। जब तक कि शास्त्रों में विहित कर्म को निस्वार्थ भाव से नहीं अपनाया जाता, उद्देश्य की सिद्धि नहीं हो सकती। यज्ञादि कर्मकाण्डों के परिणाम अस्थायी हैं किन्तु ईश्वर-ज्ञान अक्षय्य है। किन्तु यदि हम ईश्वर के प्रति अर्पण के भाव से प्रेरित होकर कर्म करें तो यह हमें मोक्ष के मार्ग की ओर चलने में सहायक सिद्ध होगा।² इस प्रकार के भाव से किया गया कर्म सात्त्विक प्रकृति का विकास करता है और पदार्थों के विषय में सत्य ज्ञान को ग्रहण कर सकने में आत्मा का सहायक होता है। ज्ञान और कर्म दोनों ही भक्ति के साधन हैं अर्थात् ये भक्ति के साधन जो हमारी स्वार्थपरता को जड़-मूल से उखाड़ फेंकते हैं, इच्छाशक्ति को नया बल प्रदान करते हैं, ग्रहण करने की शक्ति को नई दृष्टि प्रदान करते तथा आत्मा को नये सिरे से शान्ति-लाभ कराते हैं।

भक्ति एक अस्पष्ट पारिभाषिक शब्द है जिसके अन्तर्गत निम्नतम कोटि की पूजा से लेकर उच्चतम आत्मदर्शन भी आ जाता है। भारतवर्ष में इसका एक सदा से चला आया इतिहास है, जो ऋग्वेद³-काल से लेकर आधुनिक समय तक हमें मिलता है। रामानुज के दर्शन में भक्ति मनुष्य के ईश्वर के पूर्णतम ज्ञान तक मौनरूप में तथा

1 3 4, 26।

2 तदपितामहाचारता (नारद भक्तिसूत्र, पृष्ठ 19)।

3 तुलना कीजिए 'मेरे समस्त विचार सुख की प्राप्ति के लिए इष्ट की स्तुति करते हैं और उसी की प्राप्त करन की प्रवृत्ति अमिलापा' शब्द हैं। वे उसका उसी प्रकार से आलिगन करते हैं जैसे कि पतिया सुन्दर पति का आलिगन करती हैं वह जो दीवीय उपहार का प्रदाता है वह मेरी महा-यता करें। मेरा मन तेरी ओर प्ररित होता है और तुमने विमुख नहीं होता मैं अपनी इच्छा का तरे ऊपर केन्द्रित करता हूँ, हे अत्यन्त पुकारे जाने वाले।' (ऋग्वेद 10 43 1)।

एकाग्र समाधिपूर्वक पहुँचने का नाम है। ये भक्ति की पूर्ण साधनमुक्त तैयारी पर बल देते हैं जिसके अन्तर्गत विवेक अथवा भोजन-सामन्थी विवेचन-विचार भी आ जाता है,¹ विमोक्त, अर्थात् अन्ध सबसे सम्झना-विच्छेद करके केवल ईश्वर-प्राप्ति के प्रति प्रवृत्त इच्छा, अभ्यास अर्थात् निरन्तर ईश्वर-चिन्तन; क्रिया अर्थात् दूसरों का भला करना;² कल्याण अर्थात् प्राणिमात्र के प्रति धुमकामना; सत्य-व्यवहार; आर्जव अर्थात् मन्त्र-रिपता; दया; अहिंसा; सान्निध्यवादी दक्षिण्य; अनन्यवाद, अर्थात् सदा प्रशन्न रहना और आशा।³ इस प्रकार भक्ति केवल मायुक्तता ही नहीं है,⁴ अपितु इसके अन्दर संकल-दायित मुक्ति के प्रशिक्षण का भी समावेश है।⁵ यह ईश्वर का ज्ञान तो है ही, उसकी इच्छा के प्रति वश्यावृत्ता भी है।⁶ भक्ति अपनी समस्त मानसिक शक्ति तथा हृदय के द्वारा ईश्वर से प्रेम करने का नाम है। इसका मन्त्र अन्तर्दृष्टि द्वारा ईश्वर के साक्षात्कार में आकर होता है।⁷

भक्ति और मोक्ष अयायीत्यासे परस्पर सम्बद्ध हैं, यहाँ तक कि भक्ति की प्रत्येक अवस्था में हम अपने को पूर्णता प्राप्त करा रहे होते हैं। भक्ति परिणामरूप में मोक्ष है और अन्य उपायों में सर्वोत्तम समझी गई है क्योंकि यह अपना पुरस्कार अपने-आप है (फलकपत्वात्)।⁸ भक्ति के द्वारा आत्मा ईश्वर के साथ अपने सम्बन्ध के विषय में अनिकाधिक अभिज्ञा प्राप्त कर लेती है। यहाँ तक कि अन्त में यह अपने को ईश्वर के अर्पित कर देती है जो इसकी आत्मा की भी आत्मा है। उक्त अवस्था में आत्म-प्रेम अथवा स्वार्थ का आगे जाकर कोई प्रश्न ही नहीं उठता क्योंकि ईश्वर ने आत्मा का स्थान ले लिया और तन्मूलक जीवन ही परिवर्तित हो गया। मन्मासवाद कहते हैं; "तेरे पहाड़ तथा उल्लस उपहार के लिए अर्थात् तुम्हारी आत्मा के साथ मेरे अपने आत्मा की मिला देने के बदले में मैंने मायुरूप में अपनी आत्मा को तुम्हारे अधीन कर दिया है;" अपने रक्त का एक-एक बिन्दु, अपने हृदय की एक-एक पड़कन और अपने मस्तिष्क का एक-एक विचार हेतुधारायान कर दिया है। यह अवस्था यह है कि मैं मैं नहीं रहा।" भक्ति के दो भेद हैं, एक वैदी (धीवर्षारिक) और दूसरी पुरुषा (प्रेम)। वैदी भक्ति निम्नरूपी अवस्था है जिसमें हम श्रमणा, कर्मकाण्डसम्बन्धी क्रिया-कलाप तथा भूति-गूना में संलग्न रहते हैं। ये सब आत्मा को उन्नत करने में सहायक होते हैं किन्तु स्वयं मोक्ष-प्राप्ति के द्वारा आत्मा का उद्धार नहीं कर सकते। हमें सर्वोपरि ब्रम् की ही पूजा करनी चाहिए

1. यत्न की यह व्याख्या उगम है कि हमें इन्द्रियों के विषयो में निम्न न होना चाहिए।

2. इसके पांच प्रकार उक्त हैं;—स्वाध्याय, ईश्वरीसाधना, गुणों के प्रति, धनुषसमाय के प्रति तथा वसु मूर्ति के प्रति वर्तव्य।

3. सर्वदर्शनसप्तह, 4।

4. स्वभेदपर से अद्वैतित फल पर दिव्यगी करीब हुए, जिसका प्रयोग ज्ञानिष्ठ ने किया है, कहा है कि 'मनु' का अर्थ है पत्तात् और 'रति' का अर्थ है लिप्त होना, और इस प्रकार अन्तरित आ अर्थ है; ऐसी आत्मनि तो ईश्वर-आत्म के पत्तात् उत्पन्न होती है। अन्तर्विद्याम भवित नहीं है।

5. आत्मकानुवृत्त मलितोक्तम् (गणानुक्त को अस्वाभाव, पञ्चम-प्रेम पर)। धीशक्ति-रूप भक्ति: (तत्त्वमूढान्तर)।

6. वेदार्थसप्तह में रामानुज ने साधन भक्ति तथा परात्मिक के मध्य भेद किया है। साधन भक्ति में करीर, मन और वाणी का नियन्त्रण, अपने वर्तव्य कर्मों का पालन, स्वाध्याय तथा कलासक्ति आदि आ आते हैं।

7. 1. 1, 1।

8. गारुड, भक्तिमूल, पृष्ठ 26।

9. तिरुवायमोरी, 2 : 3, 4।

क्योंकि अन्तिम विदलेषण में अन्य कोई भी ध्यान का विषय नहीं बन सकता।¹

प्रपत्ति ईश्वर के प्रति सम्पूर्ण रूप से समर्पण कर देना है² और भागवतों के मत में यह मोक्ष-प्राप्ति का सबसे अधिक उपयुक्त साधन है। यह मार्ग सबके लिए खुला है, अर्थात् विद्वान् के लिए भी और भूख के लिए भी, उच्च श्रेणी वालों के लिए भी तथा निम्न श्रेणी वालों के लिए भी; किन्तु भक्ति का मार्ग, जिसके अन्दर ज्ञान तथा कर्म आ जाते हैं, केवल ऊपर के तीन वर्णों तक ही सीमित है। किन्तु कोई भी व्यक्ति गुरु से दीक्षा लेकर अपने को ईश्वर के समर्पित कर सकता है और उसके अन्दर आश्रय पा सकता है। दक्षिणदेशीय सम्प्रदाय नैंगलाई के अनुसार भी, जो आलवारों की परम्परा का अक्षरशः अनुसरण करता है, प्रपत्ति ही मोक्ष का एकमात्र मार्ग है और भक्त को और अधिक प्रयत्न करने की आवश्यकता नहीं है। ईश्वर उस व्यक्ति का मोक्ष द्वारा उद्धार करता है जो अपने को सर्वथा उसके अधीन कर देता है। उत्तरदेशीय सम्प्रदाय (वड़गलायी) का मत है कि प्रपत्ति लक्ष्य की प्राप्ति का अन्यतम उपाय है किन्तु एकमात्र उपाय नहीं है। उनके मत में मोक्ष-प्राप्ति के लिए मानवीय पुरुषार्थ एक आवश्यक अंग है। ऐसा व्यक्ति जिसने अपने को कर्म, ज्ञान तथा प्रपत्ति से योग्य बना लिया है, प्रभु की दया प्राप्त करता है। यह सम्प्रदाय 'मर्कट-न्याय' को मानता है, अर्थात् जिस प्रकार बन्दर के बच्चे को पुरुषार्थ करने पर अपनी माँ का प्रेम प्राप्त होता है। दूसरी ओर दक्षिणी सम्प्रदाय 'मार्जर-न्याय' को मानता है, अर्थात् जिस प्रकार बिल्ली अपने बच्चों को मुँह में पकड़कर ले जाती है। इस सम्प्रदाय का मत है कि मनुष्य के प्रयत्न के ऊपर कुछ निर्भर नहीं है क्योंकि ईश्वर ही स्वयं अपनी कृपा से मोक्ष-प्राप्ति के योग्य पुरुषों का चुनाव करता है। इसका यह भी मत है कि किसी एक ही उत्तम कर्म में ईश्वर जीवात्मा को अपने वश में ले लेता है और बार-बार उस कर्म की पुनरावृत्ति की आवश्यकता नहीं होती, जब कि उत्तरीय वर्ग इस बात पर बल देता है कि आत्मा को चाहिए कि वह निरन्तर अपने को ईश्वरार्पण करती रहे।

भागवत पुराण में भक्ति का स्वरूप रामानुज की अपेक्षा कम संयत है। मनुष्यों में धार्मिक भाव के विकास के लिए एक अत्यधिक उस्ताह की विशेष प्रवृत्ति पाई जाती है। आत्मा की शुद्धि के लिए प्रवृत्त हुए व्यक्ति के हृदय में भय तथा आह्लाद रहता है। भागवत में भक्ति एक उमड़ती हुई भावना है जो कि सारे शरीर को पुलकित कर देती है,

1. रामानुज एक आचार्य का इस प्रकार उद्धरण देते हैं : “ब्रह्म से लेकर घास के एक गुच्छे तक समस्त पदार्थ, जो इस जगत् में विद्यमान हैं, कर्मों के कारण ससार में जन्म लेने को बाध्य हैं, इसलिए ये ध्यान के योग्य विषय बनने में सहायक नहीं हो सकते क्योंकि वे सब अज्ञान में हैं और ससार-रूपी बन्धन के अधीन हैं” (1 : 1, 1)।

आग्रहास्तम्भपर्यन्ता जगदन्तरव्यवस्थिताः,
प्राणिनः कर्मजनितससारवशवर्तिनः।
यतस्ततो न ते ध्याने ध्यानिनामूपकारकाः,
अविद्यान्तरयता सर्वे ते हि ससारगोचराः॥

2. देखें, भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, अध्याय 7 की प्रस्तावना तथा 7, 14। प्रपत्ति के छः अवयव वर्णन किए गए हैं जो इस प्रकार हैं : (1) ऐसे गुणों की प्राप्ति जो एक व्यक्ति को इस योग्य बना मके कि वह ईश्वर के प्रति उपयुक्त उपहार बन सके। (आनुकूल्यस्य सम्पत्तिः); (2) ऐसे आचरण का त्याग जो ईश्वर को स्वीकृत नहीं है (प्रातिकूल्यस्य वर्जनम्); (3) इस प्रकार का विश्वास कि ईश्वर उसका रक्षा करेगा (रक्षिष्यतीति विश्वासः); (4) रक्षा के लिए आभेदन (गोन्तृत्वचरणम्); (5) अपनी तुच्छता का अनुभव (कार्पण्यम्); और (6) नितान्त समर्पण (आत्मनमर्पणम्)। अन्तिम अवयव प्रपत्तिगुण है यद्यपि अन्य उसके साधन हैं।

वाणी को भी स्तब्ध कर देती है और इस प्रकार साधक अन्तर्लौनता की अवस्था की ओर अग्रसर होता है। भागवत यज्ञादि विद्वानों के प्रति उदासीन है और उसका बल-पूर्वक कहना यह है कि हमें ईश्वर से उसके अपने लिए प्रेम करना चाहिए न कि किसी पुरस्कार पाने की अभिलाषा से। यह स्वीकार करता है कि ईश्वर के साथ संयोग का मार्ग प्रत्येक व्यक्ति के लिए खुला है वशर्ते कि वह इसकी ओर ध्यान दे। वह इसे भक्ति के द्वारा प्राप्त कर सकता है; किन्तु वह आत्मा, जो ईश्वर से सदा अपने को भिन्न रखती है, जिमकी कि वह उपासना करती है, उस ध्यवित की अपेक्षा अधिक सुखी रहती है जिसने अपने को ईश्वर में विलीन कर दिया है।¹ भागवत के ईश्वर में एक घनिष्ठ मान-धीय भावना पाई जाती है। वह स्वतंत्र नहीं है क्योंकि वह अपने भवतों के अधीन है।² अपने भक्त सत्तों के धार्मिक सम्प्रदाय के बिना ईश्वर अपने विषय में कुछ अधिक सोच-विचार नहीं करता।³ भागवत की एक विसिष्टता जो लक्षित होती है वह है कृष्ण और गोपियों की कथा का आदर्शवाद। यह उपाख्यान भक्ति के आदर्श रूप में परिणत हो गया है और जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, वैष्णवधर्म के परवर्ती सम्प्रदायों पर इसका पूरा प्रभाव हुआ है।

वैष्णव धर्म की भक्ति ने अधिकतर घनिष्ठ मानवीय सम्बन्धों का उप-योग मनुष्य तथा ईश्वर के परस्पर सम्बन्ध का वर्णन करने के लिए प्रतीक के रूप में किया है। ईश्वर को गुरु, मित्र, पिता, भाता, शिशु और यहां तक कि प्रिया के रूप में भी चित्रित किया गया है। अन्तिम रूप पर आलवारों, भागवत पुराण तथा बंगाल के वैष्णव सम्प्रदाय ने बल दिया है। सर्वोत्तम प्रेम में भक्ति के समान अपनी प्रिया की उपस्थिति में वर्तमान रहना उच्चकोटि का सुख तथा सृजनात्मक रचना है। और उससे विरहित जीवन दुःख, निराशा तथा वन्ध्यापन है। हम समझते हैं कि प्रेम का प्रतीक दोषपूर्ण है क्योंकि हम कल्पना कर लेते हैं कि प्रेम में ऐन्द्रिक आकर्षण ही सब-कुछ है; किन्तु सच्चे प्रेम में ऐन्द्रिक आकर्षण बहुत ग्यून है। अनेक स्त्रियाँ और कुछ पुरुष भी जो प्रेम में पशुओं के स्तर से ऊपर उठते हैं, विरोध में कहेंगे कि प्रेम में केवलमात्र नये मनोविशेषों की खोज ही नहीं है अपितु सच्चे प्रेम में दो आत्माएं एक-दूसरे के अन्दर उन अर्थों की अपेक्षा अधिक विश्वास रखती हैं जिनसे वे कभी पहले मिली थी या जिन्हें जानती हैं। एक प्रेमी अपने प्रियपात्र के लिए संसार से मुक्त करने के लिए उद्यत रहता है, सब प्रकार का पार्थक्य सहन करता, और गरीबी में, प्रवास में तथा अत्याचार में भी सुख का अनुभव करता है। यदि ऐसे स्त्री-पुरुष अनेक प्रकार अत्यन्त दीर्घकाल के पश्चात् दिखाई देता हो, और यहां तक कि असम्भव भी हो तो भी वे दोनों एक-दूसरे को नहीं छोड़ सकते और अन्य सब-कुछ छूट जाने का सकट उपस्थित होने पर भी पारस्परिक प्रेम ने जो स्थायी शृङ्खला निर्मित कर दी है उसे जीवित बनाए रखते हैं, एवं केवल मृत्यु ही उस शृङ्खला को तोड़ने में समर्थ हो सकती है। सीता, सावित्री, दमयन्ती और शकुन्तला की गाथाओं ने इस प्रेम के पाठ को भारतवर्ष के हृदय के अन्दर कूट-कूटकर भर दिया है। इस-

1. भागवत, 3 : 25, 33।

2. 9 : 4, 67।

3. नाहम् आत्मानम् ज्ञाप्तास्तेन दूष्यते साधुर्धिविना (9 : 4, 6)। तुलना कीजिए—भक्त-प्राणो हि कृष्णस्य कृष्णप्राणं हि वैष्णवाः (नारदपंचरात्र, 2 : 36)।

लिए इसमें तनिक भी आश्चर्य का विषय नहीं है कि एक भारतीय वैष्णव ईश्वर को अपनी प्रिया के रूप में देखे¹ और अपने सब मनोवेगों, अभिलाषाओं तथा मानवीय प्रेम को ईश्वर के प्रति प्रेरित कर दे। भक्त लोग तब अपने को असहाय तथा अशान्त अनुभव करते हैं जब उन्हें ईश्वर की उपस्थिति का अभाव प्रतीत होता है, क्योंकि ईश्वर की समीपता के अलावा उन्हें और कोई वस्तु सतुष्ट नहीं कर सकती। उनके अनेक छन्दों में हमें ईश्वर के लिए हृदय की पुकार मिलती है, और उसकी अनुपस्थिति में निर्जनता का भाव दिखाई देता है, उसकी मित्रता में एक प्रसन्नता की पूर्वकल्पना से विशेष प्रकार की अनुभूति और एक ऐसा भाव है जो है तो यथार्थ तथापि उसकी परिभाषा नहीं की जा सकती और उसके प्रेम की अमूल्यता अनुभव होती है। वैष्णव सन्तों के गद्गद होकर प्रकट किए गए उद्गारों में हम एक प्रकार की परमाह्लादपरक प्रसन्नता का अनुभव करते हैं जिसके द्वारा एक ब्रह्म साक्षात्कारवादी आध्यात्मिक भाव से ईश्वर के साथ सम्मिलन के लिए आतुर प्रतीत होता है। नम्मालवार उच्च स्वर में बोल उठता है "हे स्वर्ग के उज्ज्वल प्रकाश² तू मेरे हृदय के अन्दर मेरी आत्मा को द्रवित करता और खपाता हुआ विद्यमान है। मैं कब तेरे साथ एकात्मभाव प्राप्त करूँगा?"³ ईश्वर में प्रगाढ आसक्ति के कारण अन्य सब पदार्थों के प्रति उदासीनता आ जाती है।⁴

एक हिन्दू भक्त इच्छा को नष्ट करने का प्रयत्न नहीं करता अपितु इसको इस मर्त्यलोक से ऊपर उठाकर स्वर्ग की ओर तथा इस सृष्टि से हटाकर सृष्टि के उस सृजनहार की ओर प्रेरित करता है। भण्वाला का कहना है . "अज्ञानी पुरुष को इन्द्रियों के विषयों में जो सुख मिलता है, उसीको जब ईश्वर की ओर प्रेरित किया जाता है तो वही भक्त के नाम से पुकारा जाता है। नम्मालवार की सृष्टि में यह भक्ति सौन्दर्य की खान है तथा प्रभु के प्रति प्रेम का रूप धारण करती है और इसलिए आलवार लोगों के लिए प्रेम के नमूने की भक्ति प्रकट होती है।"⁵ यह ठीक है कि जो लोग पति-पत्नी के प्रतीक का प्रयोग करते हैं उनमें से अनेक व्यक्तियों को कामवासना छूँ तक नहीं गई और वे सदाचार की दृष्टि से सर्वथा निष्पाप हैं तो भी इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता कि

1 तुलना कीजिए स एव वामुदेवो सठ साक्षात् पुरुष उच्यते ।

स्त्रीप्रायम् इतरतः सवम् जगद ब्रह्मपुरस्सरम् ॥

अर्थात्, सर्वोपरि प्रभु ही एकमात्र पुरुष है अन्य सब ब्रह्मा से सबर नीचे तक स्त्रियाँ हैं, उन्हीं के ऊपर निर्भर रहो और उसके साथ मिलन की आकांक्षा करो । और भी तुलना कीजिए,

स्वामित्वात्मत्वशेषित्वपुस्त्वाद्या स्वामिनो गुणा ।

स्वेभ्यो दासत्वदेहत्वशेषत्वस्वीत्वदायिन ॥

2 तिरुवायमोयी, 5 10, 1 ।

3 अनुरागाद विराग । भक्ति मार्ग में चार गतियाँ हैं (1) आत्मा की इच्छा, जब यह ईश्वर की ओर झुकती है और मनोभावों का उसकी ओर वशात् प्रति करना, (2) अतृप्त प्रेम का दुःख, (3) प्राप्त प्रेम का आह्लाद और उस आह्लाद का अग्निय, और (4) दीवीय प्रेमों का नित्य सुख जो कि दीवीय आनन्द का हृदय है ।

4

या प्रीतिरस्ति विषयेष्वविवेकभाजाम्

सेवाभ्युते भवति भक्तिपदाभिधेया ।

भक्तिस्तु नाम इह तत्त्वमनीयरूपे ।

तस्मान् मुने रजनि वामुक्त्वाक्यमगी ॥ (द्रामिडोपनिषद्संगति) ।

इसका दुरुपयोग नहीं हुआ।¹ किन्तु इस प्रकार के दुरुपयोग के उदाहरण साधारण नियम के अपवाद मात्र ही हैं।

जाति-पाति के भेद आत्मा के स्वरूप को स्पष्ट नहीं करते। अधिक से अधिक उनका सम्बन्ध दारोदर तक ही है और वे उन कर्तव्यों के निर्णायक हैं जो मनुष्यों के समाज के प्रति हैं। किन्तु जातिगत भेद का आत्मा के गुणों के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। अनेक आलवार, जिनकी पूजा ब्राह्मण लोग भी करते थे, जन्म से शूद्र थे। रामानुज की व्यवस्था है कि ईश्वर से प्रेम करने वालों में परस्पर कोई भेद न होना चाहिए।² वे स्वीकार करते हैं कि जो आश्रमों में नहीं भी हैं वे भी ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर सकते हैं।³ वस्तुतः भक्ति-धर्म के लिए और प्रपत्ति अर्थात् समर्पण, के लिए किसी पुरोहित की आवश्यकता नहीं, क्योंकि प्रेम के समर्पण के लिए किसी धर्मशास्त्र का विधान भी नहीं चाहिए, तथा ईश्वर की दया मनुष्य के अधिकार में नहीं है। भक्ति रस से आप्नुत पुरुष के लिए कोई भी धर्मशास्त्र अथवा नियम नहीं है।⁴ रामानुज ने समता का प्रचार किया और यह घोषणा की कि भक्ति समस्त जाति-भेदों के ऊपर है। उन्होंने परिषद् लोगों को मेलकोट के मन्दिर में प्रविष्ट कराया। किन्तु इस विषय का स्पष्टीकरण किसी प्रकार नहीं होता कि वे उस समय की मान्य व्यवस्था को पूर्णरूप में अमान्य ठहराने के लिए उद्यत हुए हों। परम्परा को उचित सम्मान देते हुए वे स्वीकार करते हैं कि विचार-स्वातन्त्र्य केवल ऊपर के तीन वर्णों के लिए ही है और दूसरों को कर्म करते रहना चाहिए तथा अगले जन्म की प्रतीक्षा करनी चाहिए। इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि वे अपनी शिक्षाओं को तार्किक समस्याओं का पूरा-पूरा समाधान करने में समर्थ हो सके। एक अर्वाचीन वैष्णव आचार्य रामानन्द (तेरहवीं शताब्दी) ने जाति भेद का विरोध किया। उन्होंने कहा है: “किसी भी मनुष्य को अन्य मनुष्य की जाति अथवा मत न पूछना चाहिए। जो कोई ईश्वर की पूजा करता है वह ईश्वर को प्रिय है।” उनके शेलों में, जो लगभग एक दर्जन थे, ब्राह्मण, नाई, चमार, राजपूत तथा एक स्त्री भी थी। शैतन्य ने सबके लिए भक्ति तथा प्रेमधर्म का प्रचार किया, बिना किसी जाति अथवा वर्ण-भेद के। दूसरी ओर दक्षिण भारत में वेदान्तदेशिका ने कर्मकाण्डपरक धर्म के ऊपर चल दिया।⁵ भारतीय सम्यता के इतिहास में बार-बार जाति-पाति सम्बन्धी जटिल भेदों के विरुद्ध आन्दोलन हुए हैं, किन्तु उक्त सभी विरोधी आन्दोलन राष्ट्र के मन पर जाति-पाति के भेद ने जो अधिकार जमा रक्खा है उसके ऊपर नियन्त्रण करने में कुछ अधिक सफल नहीं हो सके।

1 'भारतीय दर्शन' प्रथम खंड, पृष्ठ 404-405, 434-435।

2 तुलना कीजिए : नास्ति तेषु जातिविषादकूलघनक्रियादिभेदः (नारद भक्तिमूलक, पृष्ठ 72)। और भी तुलना कीजिए,

श्वपचोऽपि महोपास विष्णुभक्तो द्विबाहिकः।

विष्णुभक्तिविहीनस्तु यतिश्च श्वपचायमः॥ (भाषवत)।

3 3 : 4, 36; 1 : 3, 32-39।

4 अत्यन्तभक्तिभुक्तानां नैव शास्त्रं न च नयः।

5 श्रुति स्मृतिर्महाशास्त्राणां उल्लङ्घ्य वर्तते।

आज्ञाच्छ्रेणी मम द्रोही मदनक्तोऽपि न वैष्णवः॥

देखिए, रहस्यत्रयसार में शास्त्रनियमनाधिकार-सम्बन्धी अध्याय।

16 मोक्ष

रामानुज के मन में मोक्ष आत्मा का तिरोभाव नहीं है, किन्तु बाधक मर्यादाओं को नग्न करके स्वतन्त्र होना मोक्ष है, क्योंकि आत्मा का तिरोभाव यथार्थ आत्मा का विनाश (सत्यात्म नाश) होगा।¹ एक तत्त्व दूसरे तत्त्व में परिणत² नहीं हो सकता। मनुष्य चाहे कितना ही ऊँचा क्यों न उठ जाए, उसके ऊपर एक सर्वशक्तिमान् की सत्ता रहेगी ही, और उसके प्रति एक स्थायी प्रेम जो श्रद्धायुक्त हो रहेगा, और उसे उसकी पूजा व उपासना भी करनी ही चाहिए। रामानुज, जो हमारे लिए उच्चतम धार्मिक अनुभव के मार्ग का अबाध विधान करते हैं, कहते हैं कि उक्त धार्मिक अनुभव किसी 'अन्य' शक्ति की ओर सकेत करता है। मुक्तात्मा ईश्वर के स्वरूप को प्राप्त करता है यद्यपि उसके साथ तद्रूपता को प्राप्त नहीं होता।³ वह सर्वज्ञ हो जाता है और उसे सदा ही ईश्वर का ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त होता है।⁴ उसे और किसी वस्तु की अभिलाषा नहीं होती और इसीलिए उसकी सत्ता में वापस आने की भी कोई संभावना नहीं रहती।⁵ आत्माभिमान ही मोक्ष का विरोधी है किन्तु व्यक्ति का पृथक् अस्तित्व मोक्ष का विरोधी नहीं है। तात्त्विक स्वरूप यद्यपि अनादिकाल से सिद्ध है तो भी सत्ता की अवस्था में होने से अविद्या तथा कर्म के द्वारा आवृत है। मोक्ष की अवस्था से तात्पर्य बुद्धि के स्वाभाविक गुणों के अबाधित व्यक्त रूप तथा परमानन्द से है। मुक्तात्मा को 'स्वराट्' कहा गया है, इस अर्थ में कि वह कर्म-विधान के अधीन नहीं है।⁶ रामानुज के दृष्टिकोण से जीवन्मुक्ति नामक कोई चीज नहीं है। समस्त कर्मों के क्षीण हो जाने पर तथा भौतिक शरीर के भी त्याग होने पर मनुष्य को ईश्वर का साहचर्य प्राप्त हो जाता है। मोक्ष की अवस्था में आत्माएँ सब एक ही प्रकार की होती हैं। उस अवस्था में देवताओं, मनुष्यों, पशुओं तथा वानस्पतिक पौधों में कोई भेद नहीं रहता। इन भेदों का अर्थ सासारिक जगत् तक ही परिमित है। प्रकृति के सम्पर्क में आकर ही आत्मा के अन्दर विशिष्टता प्रकट होती है, अन्यथा नहीं। किन्तु आत्माएँ उक्त सम्बन्ध से अपने को स्वतन्त्र कर सकती हैं क्योंकि यह सम्बन्ध नैसर्गिक नहीं है।⁷ परिणाम यह निकला कि शारीरिक सम्बन्धों के द्वारा जो पृथक्-पृथक् व्यवित्तत्व निर्मित होता है वह अनादिकाल से न होने के कारण नित्य नहीं है। जब उक्त सम्बन्धों का उच्छेद हो जाता है तो आत्मा ब्रह्म के स्वरूप को प्राप्त कर लेती है तथा अपने यथार्थ स्वरूप को व्यक्त करती है। इसमें कोई नया विकास नहीं होता।⁸

मोक्ष की अवस्था में आत्माओं में केवल दो अंशों को छोड़कर, सर्वोपरि ब्रह्म की अन्य सब पूर्णताएँ विद्यमान रहती हैं। वे आकार में अणु-प्रमाण हैं जब कि सर्वश्रेष्ठ

1 1-1, 11

2 विष्णुसूत्र, 2 14, 27।

3 ब्रह्मणा भाव न तु स्वर्णैक्यम् (1-1, 1)।

4 परिपूर्णपद्मब्रह्मानुभवम्। तुलना कीजिए, "सर्वदेव सर्वकाल सर्वविषयशरीरानुभूति, नवदेव-रत्नैर्द, अनन्तमगलान, विग्रहं युष विभूति चैष्टिसमगलील योमम्, कुरुषामल निरतिशययोग्य माक, विपयिकारितु कोण्डीरकुम्" (रहस्यव्यसार, 22)।

5 ब्रह्मणमूल पर रामानुजभाष्य, 4 : 4, 22।

6 श्रुतप्रकाशिका, 1 1, 1।

7 कर्मन्पञ्चानमूल. न स्वत्पद्म. (1 : 1, 1)।

8 4. 4, 1।

आत्मा विम्व सर्वव्यापी है। अणु आकार की होने पर भी आत्मा अनेकविध शरीरों में प्रवेश कर सकती है और प्रभु के रचे हुए भिन्न-भिन्न जगतों का अनुभव कर सकती है।¹ किन्तु अणु की सृजनात्मक गतिविधियों के ऊपर इसका कोई बल नहीं है क्योंकि वह केवल ब्रह्म की ही विशेष शक्ति है।²

ईश्वर की नगरी में अनेक आत्माएँ विद्यमान हैं जिनमें केवल-मात्र एक दूसरे की पुनरावृत्ति ही नहीं होती। वे जो आकृतियाँ धारण करती हैं वे विशुद्ध सत्त्व के कारण हैं। उसी विशुद्ध सत्त्व की सहायता से मुक्तात्माएँ अपने विचारों तथा इच्छाओं को एक आकार देती हैं। नाटक के अन्त में—यदि इस प्रकार की कल्पना की जा सके—प्रत्येक जीवात्मा पूर्णता प्राप्त कर चुकी होगी किन्तु तो भी वह निरपेक्ष ब्रह्म की आश्रित ही समझी जाएगी। वह निरपेक्ष ब्रह्म जो केवल एक ही आत्मा है, अपने अन्तर्हित सत्त्व के कारण आत्माओं की परस्पर सम्बद्ध इकाई बन जाता है किन्तु उससे उसमें किसी प्रकार की ग्लानता नहीं आती। इसकी अपने चारों ओर एक सामाजिक स्थिति है। आत्माओं के प्रत्येक समाज का लक्ष्य अपने किसी निहित स्वार्थ की ओर नहीं होता वरन् सार्वभौम तथा सर्वव्यापी सत्ता की ओर ही होता है।

विशिष्टाद्वैत दर्शन में मुक्तात्माओं के दो पृथक् वर्ग किए गए हैं : एक वे हैं जो इस लोक में ईश्वर की सेवा के लिए वृत्तसंकल्प हैं और इसलिए दिव्य लोक में भी वे यही कार्य करते हैं; दूसरे वे 'केवलिन' हैं जो अर्ण्यों से सर्वथा पृथक् हैं, क्योंकि उन्होंने अपनी आत्मा के यथार्थ स्वरूप के ऊपर निरन्तर ध्यान देकर अपना लक्ष्य प्राप्त कर लिया है।

उस दिव्य लोक का चित्र, जहाँ पर मुक्तात्माओं का निवास है, प्रायः दिए गए विवरण से अधिक भिन्न नहीं है।³ स्वर्ग की उस कल्पना से जो सर्वसाधारण में प्रचलित है, केवल वेश, रीति-रिवाज तथा प्राकृतिक दृश्य सम्बन्धी व्योरे में कुछ भेद है। वहाँ जीवनप्रद स्वच्छ जल की नदियाँ हैं, सुस्वादु फलों से लदे वृक्ष हैं, शीतल मन्द-मन्द वायु बहुती है, और स्वर्गवासियों को प्रसन्न बनाए रखने के लिए स्वर्ण रंग का सूर्य का प्रकाश है। उन्नत आनन्दमय क्षेत्र में वे प्रसन्नता-लाभ करते हैं तथा उत्तम-उत्तम भोजन ग्रहण करते हैं, दिव्य संगीत का आनन्द उठाते हैं, तथा समय-समय पर दार्शनिक विचारों का आदान-प्रदान करते हैं। किन्तु स्वर्ग का इस प्रकार का दृश्य ब्रह्म-साक्षात्कार करने वाले योगी को सन्तोष प्रदान नहीं करता जो फिर एक बार एक विदोष प्रकार की प्रकृति में अपने को एक प्रकार के बन्दीगृह में अवरोद्ध अकेला पाकर उससे छूटने की पुकार करता है। वह व्यक्तिगत जीवन की मर्यादाओं को तोड़कर अपने को विश्वात्मा के सात्त्विक जीवन के अन्दर विलीन कर देने के लिए छटपटता है। अपनी मोक्ष-सम्बन्धी कल्पना में रामानुज ब्रह्मासाक्षात्कारी योगियों को सन्तुष्ट नहीं कर सकते, जिनकी सर्वव्येष्ट यथार्थ सत्ता के साथ साक्षात्कार प्राप्त कर लेने की बुभुक्षा वैसी ही बनी रहती है। उनकी दृष्टि में ऐहलौकिक अनुभव के आधार पर निर्माण की गई व्यवस्था में, भले ही उसे कितना भी आदर्श का रूप क्यों दिया हो, एक ऐसे स्वर्ग की कल्पना सांसारिक अनुभव से कुछ भी भिन्न नहीं है। यद्यपि आत्मा ईश्वर की ओर केवल ईश्वर की ही देखती है और उसकी उपस्थिति में वही चली जाती है तो भी वह अपने व्यक्तित्व को

1. 4 : 4, 13—15 ;

2. 4 : 4, 17 ।

3. नारदपञ्चरात्र, 6 ।

स्थिर रखती है, और अपना पृथक् अस्तित्व रखते हुए वह दर्शन का विषय नहीं बन सकती। अपनेपन को त्याग कर ईश्वर में विलीन हो जाने की ओर कुछ उपनिषदों के ऋषियों का झुकाव रहा है तथा यूनान के प्राचीन आरफियस गायक का भ्रातृसह, कुछ ईसाई तथा सूफी-सम्प्रदाय के ईश्वर-साक्षात्कारियों का भी झुकाव इस ओर रहा है। वे केवल अपने शरीरों से ही छुटकारा पाने में प्रयत्नशील न रहे अपितु अपने व्यक्तित्व को भी छोड़कर अपनी आत्मा को ईश्वर में विलीन कर देने के लिए प्रयत्न करते रहे। किंतु इस प्रकार की कोई साक्षी उपलब्ध नहीं होती कि किसी ब्रह्मसाक्षात्कारी ने अपना लक्ष्य प्राप्त कर लिया हो। रामानुज का कहना है कि वस्तुस्थिति के विचार से इस प्रकार की ब्रह्मलीनता की साक्षी मिलना असम्भव है। वह व्यक्ति जिसने ईश्वरत्व प्राप्त कर लिया, वापस लौटकर हमें अपना अनुभव तो बताएगा नहीं, और जो व्यक्ति ऐसी बातें करेगा, उसने ईश्वरत्व प्राप्त नहीं किया होगा।

17. सामान्य मूल्यांकन

जहां शंकर के दार्शनिक सिद्धान्त के प्रति उन उच्च कोटि के मस्तिष्कों के लिए कुछ आकर्षण हो सकता है जो समस्याओं के भावुकतापूर्ण समाधानों से चौंकते हैं और सकल्पशक्ति के दमन में ऐसी आन्तरिक तृप्ति को खोजते हैं जो उन्हें इस योग्य बना दे कि वे एक स्थितप्रज्ञ आत्मसंयमी की भांति ज्ञान भाव से अपने ऊपर आ पड़ने वाली अत्यधिक विकट परिस्थितियों को भी सहन कर सकें, तो भी शंकर स्वीकार कर लेते हैं कि लाखों मनुष्य ऐसे ईश्वर के लिए तृप्ति हैं कि जिसके अन्दर हृदय अर्थात् दया का भाव हो। रामानुज का मत सत्य के उच्चतम उद्गार को प्रकट करता है यद्यपि शंकर का कहना यह है कि यथार्थ सत्ता हमारे विचार की परिधि से महान् तथा गुरुतर है। रामानुज तर्क करते हैं कि हमें यह कल्पना न कर लेनी चाहिए कि धर्म के द्वारा जिमकी प्राप्ति होती है वह उच्चतम सत्ता नहीं है।¹ रामानुज जिस प्रकार के ईश्वरवाद का समर्थन करते हैं उस प्रकार का ईश्वरवाद शंकर को भी जीवन तथा धर्म के क्षेत्र में मान्य है। यह हिन्दू धर्म का विश्वास है चाहे वह वैष्णव, स्मार्त, शैव अथवा शाक्त मत के रूप में हो। यह आश्चर्य का विषय है कि पश्चिमी विचारक तथा समालोचक इस प्रकट सत्य को दृष्टि से ओझल करके समस्त हिन्दू धर्म को एक अव्यावहारिक भाव-प्रधान एकेश्वर-वाद बताकर संसार के समस्त अन्यथा रूप में रखने का आग्रह करते रहे।² यह ठीक है कि रामानुज द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त किसी भी प्रकार से ईश्वरवाद के अन्य रूपों में हीनतर नहीं है तो भी आस्तिकवाद के दृष्टिकोण से जो समस्याएँ स्वभावतः उत्पन्न होती हैं, उनसे अछूता वह भी नहीं है।

विशेष्य और विशेषण के परस्पर सम्बन्ध की कल्पना द्वारा अथवा द्रव्य और गुण के पारस्परिक सम्बन्ध की कल्पना द्वारा रामानुज केवल एक ही तत्त्व के अस्तित्व

1 तुलना कीजिए, ब्रैडले "वह मनुष्य जो घामिक चेतना से अधिक ठोस यथार्थता को मान करता है, यह नहीं जानता कि वह क्या चाहता है।"

2 हीगल लिखता है "पूर्वीय धर्मों में पहली भाग यह है कि एक और अद्वितीय पदार्थ ही सत्य है और जीवात्मा तब तक न तो अपने अन्दर और न अपने से बाहर किसी सत्य परमात्मा को प्राप्त कर सकता है, जब तक वह अपने को स्वतः उस स्वतन्त्र और स्वयंप्रयोजनीय पदार्थ के विरोध में मानता है। उसे परमार्थ की प्राप्ति उस पदार्थ के तादात्म्य के द्वारा ही हो सकती है, जिसमें उसके तत्त्व तथा तात्त्व्य का विलय हो जाता है और वह स्वयं अचेतनावस्था में विलीन हो जाता है।"

की यथार्थता की स्थापना करने का प्रयत्न करते हैं¹ तथा अन्य तत्त्वों को भी उसी एक में समाविष्ट करते हैं। ब्रह्म के सत्, चित् तथा आनन्दरूपी गुणों के साथ के सम्बन्ध को लेकर रामानुज तर्क उपस्थित करते हैं कि उक्त गुणों का एकत्व अपने-आप में निरपेक्ष एकत्व न होकर उनके अन्तर्निहित समवाय सम्बन्ध का एकत्व है जिसमें द्रव्य तथा गुण का भेद भी विद्यमान है, तथा स्वयं गुणों के अपने अन्दर भी भेद विद्यमान है। ईश्वर समान रूप से मक्का आधारभूत अधिष्ठान है जिसमें अनन्त गुण समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। यदि रामानुज परम यथार्थ सत्ता को हूँद निकासने में समर्थ तात्त्विक परिणाम को स्वीकार करते हैं, तो उन्हें इसी परिणाम पर अगत्या पहुँचना होता है। समस्त निर्णय उद्देश्य तथा विधेय अथवा द्रव्य तथा गुण का सन्लेपण मात्र है। किन्तु समस्त निदेष्यात्मक घोषणाएं सान्त प्रमेय पदार्थों के विषय में ही प्रतिपादन करती हैं जिनका एकत्व समवाय सम्बन्ध का अतिक्रमण नहीं करता। और सान्त पदार्थों के ज्ञान में हमें निरपेक्ष एकत्व नहीं मिलता। उस यथार्थ सत्ता तक पहुँचने के लिए, अर्थात् कि उद्देश्य और विधेय निरपेक्ष हैं, हमें परिवर्तनशील तथा सान्त पदार्थों से युक्त जगत् से ऊपर उठने के लिए बाध्य होना पड़ता है। और इस प्रकार की यथार्थ सत्ता की कल्पना ही समस्त तर्क-सम्मत कार्य-पद्धति का आधार है। एक तात्त्विक निर्णय में हम यथार्थ सत्ता के पूर्ण स्वरूप को निर्देशों की शृंखला के द्वारा प्रतिपादित करने का पूरा प्रयत्न करते हैं। किन्तु भावात्मक वस्तुओं की एक लड़ी ही मूल्यवान् यथार्थसत्ता का तब तक ठीक-ठीक प्रतिपादन नहीं कर सकती, जब तक कि हम यह भी स्वीकार न करें कि परम (निरपेक्ष) यथार्थ सत्ता विचार में भी आ सकती है। यही निरपेक्ष निर्णीत सिद्धान्त प्रारम्भ से हमारे मस्तिष्क में उपस्थित रहता है कि वह सत्ता तथा विचार एक है।

इस तथ्य से अधिक कि सत्, चित् और आनन्द-स्वरूप निरपेक्ष तत्त्व एक यथार्थ सत्ता है जिसके अन्दर उक्त सब भेदक गुण निहित हैं, रामानुज हमें यह नहीं बतलाते कि ठीक-ठीक परिमाण में उक्त गुण उस निरपेक्ष सत्ता के अन्दर अंगामी-भाव से सम्बद्ध पाए जाते हैं।

द्रव्य और गुणों² में ब्रह्म तथा जगत् में एक प्रकार का अभेद सम्बन्ध है, समवाय सम्बन्ध नहीं, क्योंकि समवाय सम्बन्ध एक अन्तर्निहित भेद का द्योतक है।

क्या आत्माओं तथा जगत् का भी ब्रह्म के साथ ऐक्यभाव है? और यदि ऐसा है तो किन अर्थों में? विशेषणों अथवा गुणों की निर्भरता नित्य है और उसके वास्तविक स्वरूप से सम्बद्ध है।³ यह जगत् केवल मात्र विशेषण ही नहीं है वरन् सर्वोपरि ब्रह्म के स्वरूप से भी इसका सम्बन्ध है। यह यथार्थ सत्ता के आन्तरिक निर्णय का व्यक्त रूप है। जीवात्माओं के विषय में इस कथन की, कि वे ब्रह्म के साथ-साथ ही नित्य हैं, एक सीमा है। ब्रह्म की अनन्तता इसके निर्माणकर्ता अवयवों की निरुपाधिक अनन्तता से संयुक्त है। यदि ब्रह्म और आत्मा दोनों एक साथ नित्य काल से अवस्थित हैं तो उनके मध्य क्या सम्बन्ध है? उनके मध्य नित्य सम्बन्ध, चाहे अनिवार्य हो और चाहे आकस्मिक, एक प्रकार का ऐसा रहस्य होगा जिसकी व्याख्या न हो सकेगी। ब्रह्म की आत्मा उसकी पैर

1 ग्यापसिद्धाञ्जन, पृष्ठ 96

2 द्रव्य और गुणों के सम्बन्ध का भाव असन्तोषप्रद है। यदि दोनों समरूप हैं तो भेद का कुछ अर्थ नहीं; और यदि दोनों परस्पर भिन्न हैं तब सम्बन्ध केवल बाह्यभाव है। यदि दोनों आन्तरिक रूप से समवाय सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं तो यह सम्बन्ध अपने-आप में दोनों पक्षों से सम्बद्ध है, इत्यादि-इत्यादि जिसका कोई अन्त नहीं।

3 स्वरूपानुबन्धित्वेन नियतत्वात् (2 : 4, 14)।

से भिन्न है और हम उसे निरुपाधिक आत्मा कह सकते हैं ।

रामानुज की योजना में अनुभूत ज्ञान के सीमित केन्द्र ईश्वर के जीवन में गतियों के रूप में परिणत हो गए प्रतीत होते हैं । यदि परमतत्त्व एक निर्दोष व्यक्तित्व है जिसमें समस्त आत्माएँ तथा जगत् भी सम्मिलित है तो यह जानना कठिन है कि सीमित शक्ति वाली आत्माएँ अपनी-अपनी चेतनाओं के साथ विशिष्ट अर्थों एवं मूल्यों सहित किस प्रकार स्थिर रहती हैं । एक आत्मा दूसरी आत्मा का भाग नहीं हो सकती । रामानुज का ब्रह्म केवल सर्वोपरि आत्मा न होकर अनादि-अनन्त आत्माओं का एक नित्यस्थायी समाज है । ईश्वर किस प्रकार उसी परम भाव से जीवात्मा को अपने अन्दर तथा बाहर धारण कर सकता है ? हम उस ईश्वर तथा निम्नतम श्रेणी की आत्माओं में जो अपने अस्तित्व को उसी से प्राप्त करती हैं, भेद कर सकते हैं क्योंकि परमतत्त्व उस समस्त प्राणिजगत् को, जिसके विषय में हम सोच सकते हैं, अपने अन्दर समाविष्ट किए हुए हैं । ईश्वर, आत्माएँ तथा प्रकृति परमतत्त्व हैं, केवल ईश्वर ही नहीं । तो भी रामानुज केवल ईश्वर को ही परमतत्त्व मानते हैं जिसके अतिरिक्त और जिसके परे और कुछ नहीं है जब वे अपने दर्शन के एकेश्वरवादी रूप के ऊपर बल देते हैं तो यह प्रतिपादन करते हैं कि सर्वोपरि यथार्थ सत्ता के अन्दर आत्मचेतना तथा प्रकृति और आत्माएँ उस श्रेष्ठतम आत्मा के जीवन में केवल क्षणमात्र हैं । जब उन्हें जीवात्मा के स्वातन्त्र्य को अक्षुण्ण बनाए रखने की चिन्ता होती है तो वे इस प्रकार तर्क करते हैं कि समस्त जीवात्मा चेतनता के केन्द्र है और ज्ञानवान् प्रमाता है जिनमें आत्मचेतना विद्यमान है यद्यपि उनके आत्मत्व का उद्गमस्थान ईश्वर ही है ।

आत्माओं तथा प्रकृति से युक्त इस विश्व ब्रह्माण्ड का उपादान तथा निमित्त कारण ब्रह्म है । परिवर्तनों का सम्बन्ध ईश्वर की देह से है किन्तु देही आत्मा निर्विकार रहती है ।¹ "उस उच्चतम आत्मा से भिन्न प्रत्येक पदार्थ चेतन हो अथवा जड़, उसकी देह है किन्तु केवल आत्मा ही एकमात्र निरुपाधिक शरीरधारी आत्मा है ।"² ईश्वर की देह उपादान कारण है और आत्मा नैमित्तिक कारण है, और इस प्रकार हम कह सकते हैं कि ईश्वर इस जगत् का उपादान तथा नैमित्तिक दोनों ही प्रकार का कारण है । इस भेद को स्वीकार करना ही चाहिए क्योंकि रामानुज का विश्वास है देह के परिवर्तन ईश्वर की आत्मा पर अपना कोई असर नहीं रखते, ठीक वैसे ही जैसे कि जीव के देह-परिवर्तन का जीव के सारतत्त्व पर कोई असर नहीं पड़ता । तो फिर ईश्वर का वह सारतत्त्व कौन-सा है जो निर्विकार बना रहता है । क्या सूक्ष्म अवस्था में जैसे कि प्रलय में, अथवा स्थूल अवस्था में जैसे कि सृष्टि में, अथवा एक जीवधारी की अवस्था में, यद्यपि अपूर्ण अवस्था में नहीं, जैसे कि मोक्ष की अवस्था में, ईश्वर का सारतत्त्व जगत् के सारतत्त्व से भिन्न है ? ईश्वर की नित्य विभूति से भी इसे पृथक् करना आवश्यक है । यदि हम सत्, चित् तथा आनन्द रूपी गुणों को पृथक् कर दें तो परमसत्ता के स्वरूप को समझना कठिन होगा; क्योंकि अन्ततोगत्या यही तो एकमात्र गुण हैं । तो भी यदि उक्त गुण ही ईश्वर के वास्तविक स्वरूप का निर्माण करते हैं तो उनके अन्दर परिवर्तन की प्रक्रिया भी उसके स्वरूप पर प्रभाव रखेगी । क्या इस सबका यह अर्थ नहीं होता कि ईश्वर निरपेक्ष यथार्थता नहीं है किन्तु स्वयं भी निर्माण की अवस्था में है ? अन्त में जाकर इस प्रकार का भेद भी, कि ईश्वर की आत्मा निमित्त कारण और उसकी देह उपादान कारण है,

1 तत्त्वमुक्ताकलाप, 3 : 25 ।

2 स्वय्यतिरिक्त चेतनाचेतनवस्तुजात स्वशरीरम् इति, स एव निरुपाधिक शरीर आत्मा (1.1, 13) ।

ठहर नहीं सकता। यह नहीं हो सकता कि एक मुर्गी के आधे भाग को तो हम पकाने के लिए ले लें और शेष आधे भाग को अण्डे देने के लिए छोड़ दें।¹

समस्त एकेश्वरवाद के समक्ष सान्त का अनन्त के साथ सम्बन्ध एक समस्या है। सान्त यथार्थ सत्ताओं की व्यवस्था स्वयं में अनन्त नहीं हो सकती। सान्त के ऊपर भी कुछ होना चाहिए। रामानुज जगत् के समस्त रूपों की विचार तथा प्रकृति के दो विभागों के अन्तर्गत समाविष्ट करते हैं। और उनका कहना है कि दोनों एक-दूसरे के प्रति सर्वथा अनुकूल हैं और इस प्रकार इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि ईश्वर ही समस्त जगत् की प्रक्रिया का मंचालन करता है। तर्कशास्त्र इसको प्रस्तुत करता है, धार्मिक चेतना हमका समर्थन करती है और इस प्रकार हममें से अधिकांश इसे स्वीकार करते हैं। किन्तु यह समस्या का समाधान नहीं है। यह कहा जा सकता है कि समस्त व्याख्या यथार्थता के अन्दर है और उसकी व्याख्या नहीं है। हम यह कभी नहीं कह सकते कि यथार्थ सत्ता जैसी है, वैसी क्यों है। किन्तु यथार्थ सत्ता के अन्दर भी सम्बन्धों का निर्णय तर्क के द्वारा नहीं होता। सान्त यदि विचार तथा प्रकृति के साथ समीकृत है तो इस प्रकार के परस्पर-विरोधी अंग उसी एक यथार्थता के नहीं हो सकते। या तो सम्पूर्ण इकाई के एकत्व में अथवा गुणों के भेदों में परिवर्तन करने की आवश्यकता है। रामानुज ने किया यह कि उन्होंने दोनों को एक परम सत्ता के अन्दर संयुक्त कर दिया जो एक स्पूल ऐंग्रिक पूर्ण इकाई है जिसके सब भाग तथा अंश एक सर्वश्रेष्ठ तत्त्व के अन्दर तथा उसके द्वारा स्थित हैं, और जो स्वयं शरीर रूप से उनके अन्दर अवस्थित है। शकर के सिद्धान्त के विरुद्ध आपत्ति यह है कि वे निरपेक्ष परम सत्ता को इतनी ऊँचाई पर पहुँचा देते हैं कि नीचे के मनुष्य समाज तक पहुँचने के लिए कोई मार्ग नहीं रहता। रामानुज का आशय हमारे समक्ष एक अधिक सन्तोषजनक एकत्व रखने का है जो न तो सारूप्य है और न ही अवयवों का पुञ्ज है, वरन् समस्त भेदों तथा सम्बन्धों को समाविष्ट किए हुए है। प्रश्न उठ सकता है कि इस प्रकार का एक निरपेक्ष जीवन केवलमात्र निरंकुश कल्पना है जिसको प्रमाणित नहीं किया जा सकता। हम शब्दों को जोड़कर एक व्यक्ति-संगत कथन अवश्य कर सकते हैं किन्तु तदनुकूल कोई यथार्थ सत्ता है भी, यह सशयास्पद है। यदि निरपेक्ष सत्ता की अतीन्द्रिय तथा निर्विकार रूप में कल्पना की जाए तब यह समस्या उपस्थित होती है कि इस प्रकार का निरपेक्ष, जिसका कोई इतिहास नहीं मिलता, कैसे काल की प्रक्रिया तथा जगत् के विकास को अपने अन्दर निहित रखता है? इसलिए जब तक रामानुज निरपेक्ष सत्ता की निर्विकार पूर्णता की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं कर देते और उसके स्थान में निरन्तर परिवर्तित होती हुई प्रक्रिया को नहीं रखते जो एक प्रगतिशील पूर्णता है तब तक वे हमारे समक्ष इसकी कोई भी सन्तोषजनक व्याख्या नहीं प्रस्तुत कर सकते कि निरपेक्ष की आत्मा का उसकी देह के साथ क्या सम्बन्ध है।

और फिर प्रकृति का संघटन तथा आत्माओं का क्षेत्र किस प्रकार एकत्व में संयुक्त है? जगत् की एकता को तथा व्यक्तियों के परस्पर भेद को सुरक्षित रखने का प्रयत्न करना ठीक है किन्तु यदि हमारे दुःख तथा संघर्ष, पाप और वृद्धियाँ निरपेक्ष के आन्तरिक भाग हैं और उस दैवीय भस्तिष्क में उसकी प्रशान्त तथा मंगलदायक चेतना के स्पष्ट घटकों के रूप में अनादि काल से उपस्थित हैं, तो क्या आत्माएं ईश्वर के भस्तिष्क में केवल निश्चित तथा स्थायी तत्त्व नहीं हैं? दूसरी ओर यदि हम पृथक्-पृथक् व्यक्ति हैं तो ईश्वर भी हमसे पृथक् अवश्य होगा। केवलमात्र इस तथ्य के कारण कि

हम सबका जीवन एक समान है, व्यक्तित्व में न्यूनता नहीं आती।¹ रामानुज आत्मा तथा शरीर के दृष्टान्त का प्रयोग यह सगत करने के लिए करते हैं कि शरीर अपने अन्दर अवस्थित आत्मा के बिना नहीं रह सकता। जब आत्मा चली जाती है तो शरीर नष्ट हो जाता है। इसके अतिरिक्त शरीर का अस्तित्व केवलमात्र आत्मा को सुख व दुःख का अनुभव कराने के लिए है। शरीर का लक्ष्य आत्मा है किन्तु यदि इस दृष्टान्त के ऊपर अधिक बल दिया जाए तो इसका अर्थ यह होगा कि ईश्वर ही सब कुछ है तथा आत्माएँ और शरीर केवल ईश्वर की प्रसन्नता के साधन मात्र हैं। हीमल के समान, कुछ विचारकों का द्रव्यवाचक सर्वव्यापी एक ऐसा शब्द है जो समस्या का समाधान तो नहीं करता किन्तु उसे फिर से दोहरा देता है। उनकी दृष्टि में दर्शन ज्ञान एक सम्पूर्ण इकाई में निरपेक्ष की नित्यपूर्णता तथा जगत् की अनन्त प्रक्रिया को परस्पर सम्बन्धित कर देता है।

रामानुज को जीवात्माओं की स्थायी तथा स्वतन्त्र यथार्थता को सुरक्षित-स्थिर रखने की चिन्ता है और इसलिए वे बलपूर्वक ऐसे मत का विरोध करते हैं, जो व्यक्तित्व का केवल एक भ्रामक प्रतीतिमात्र के रूप में निदर्शन करता है। एक ही यथार्थ सत्ता के अन्दर जिसे हम निरपेक्ष कह सकते हैं ईश्वर, जीवात्मा तथा जड़ प्रकृति में परस्पर भेद किया गया है।² जीवात्मा सर्वोपरि शक्ति है क्योंकि सब पदार्थ ईश्वर की देह का निर्माण करते हैं।³ रामानुज जिसे जीवात्मा मान लेते हैं वह आनुभविक अह है जो एक सान्त सत्ता है और जिसके पूर्व तथा पश्चात् दोनों हैं। ऐसा आग्रहपूर्वक कथन करना कि समस्त ज्ञान के अन्दर ज्ञाता (प्रमाता) तथा ज्ञेय (प्रमेय विषय) का भेद समाविष्ट रहता है अधिक सगत न होगा। क्योंकि यह भेद सापेक्ष है। देखने की क्रिया में दर्शनीय स्थान को हम दृष्टि का विषय तथा आख को द्रष्टा अथवा ज्ञाता मानकर दोनों में भेद करते हैं। इसी प्रकार चेतनायुक्त अनुभव में हम इस चेतना के विषय को इसकी आकृति से पृथक् करके चेतना को ज्ञाता तथा उसके विषय को ज्ञेय पदार्थ कहते हैं, यद्यपि वस्तुतः ये दोनों उस एक ही जगत् के साथ सम्बद्ध हैं। जिसे रामानुज ज्ञाता (प्रमाता) कहते हैं वह यथार्थ में ज्ञाता के रूप में विचार में नहीं आता किन्तु ऐसा ज्ञाता है जो अपने आप में इस जगत् के अनुभव में आने वाले अनेक विषयों में से एक है।⁴

रामानुज का कहना है कि शरीर-सम्बन्धी परिवर्तनों से आत्मा में कोई विकार नहीं आता।⁵ यह स्वभावतः निर्मल और निर्विकार है। भौतिकता की कृष्णवर्ण छायाएँ केवलमात्र इसकी उज्ज्वलता को आवृत करती हैं किन्तु इसके उक्त गुण का नाश नहीं करती। भौतिक रूप केवल आकस्मिक है जिसे दूर किया जा सकता है। यह भौतिक रूप

1 ब्रैडले कहता है कि "यदि हम व्यक्ति रूप मनुष्यों, तुम्हें और अपने को यथार्थ मान लें और इनमें से प्रत्येक अपने अधिकार में है तो ईश्वर के लिए यह कहना कि वह धार्मिक चेतना में यथार्थ है, निरर्थक है" (ट्रुथ एण्ड रियलिटी' पृष्ठ, 434 35)।

2 इसके साथ रैसदल के मत की तुलना कीजिए ('थियरी ऑफ गुड एण्ड ईविल,' खण्ड 2, पृष्ठ 238 और आगे)।

3 सर्वात्मत्वात् प्रत्यगात्मनोऽप्यात्मा परमात्मा।

4 तुलना कीजिए, ब्रैडले "यदि फिर हम मन की अतीन्द्रिय क्रिया के तत्त्व को जान लें तो हम इसे दर्शक और दृश्य के रूप में प्रस्तुत नहीं करेंगे, अर्थात् मन ज्ञान का विषय और ज्ञाता एक वास्तव दर्शक। जब चेतना भी चेतना वा विषय है तो वह चेतना नहीं रहती। नहीं अर्थों में यह ज्ञाता नहीं अपितु ज्ञेय पदार्थ है अह भी नहीं है, प्रत्युत अह है।" ('थियरी ऑफ माइंड ऐंड प्योर ऐन्ट,' अग्रजी-अनुवाद, पृष्ठ 6)।

5 स्वर्णरीरगतत्वानुबन्धव्यवस्थाविरत्वाद्यो धर्मा जीव न स्पृशन्ति (1 : 1, 13)।

पाप की उपज है किन्तु निर्मल आत्मा पाप नहीं कर सकती। इस प्रकार पाप बिना शरीरधारी आत्मा के सम्भव नहीं हो सकता और बिना पाप के शरीरधारी जीवात्मा नहीं हो सकता। अन्य हिन्दू विचारकों के अनुसार, रामानुज भी अनादि संसार की कल्पना द्वारा इस कठिनाई से छुटकारा पा लेते हैं। किन्तु इसमें आत्मा की विशुद्ध धार्मिकता आ जाती है। पाप तथा दण्ड दोनों ही का सम्बन्ध पदार्थ विषयक श्रृंखला से है और उस विशुद्ध ज्ञाता का इससे कोई मतलब नहीं जो पाप नहीं कर सकता; किन्तु यदि आत्मा पाप कर सकती है तो इसका अर्थ यह हुआ कि इसका सम्बन्ध प्रकृति के साथ पहले से ही है और यह विशुद्ध आत्मा न होकर ससारी अहं है। यदि यह कहा जाता है कि विश्व रूप श्रृंखला अनादि है तो हमारे पास विशुद्ध आत्मा एक ओर है और दूसरी ओर ज्ञेय विषय है और दोनों ही निरपेक्ष अस्तित्व रखते हैं क्योंकि अपने से अतिरिक्त उनकी कोई व्याख्या हमें नहीं मिलती। आत्मा अपने-आप में निर्मल है, शरीर इससे चिपका रहता है। यह किस प्रकार होता है?

आत्मा का ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है? ये परस्पर भिन्न हैं या एक हैं? यदि भिन्न हैं तो शरीर में किसी स्थान विशेष पर सुख अथवा दुःख का अनुभव ज्ञान को होगा, आत्मा को नहीं और इस प्रकार आत्मा को सुख-दुःख का अनुभव न हो सकेगा। हम यह नहीं कह सकते कि ज्ञान आत्मा का व्यापार है, क्योंकि तब इसकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी। किन्तु रामानुज के मन में ज्ञान नित्य तथा स्वतंत्र है किन्तु उत्पन्न वस्तु नहीं है। यदि आत्मा और ज्ञान एक है तब आत्मा भी विस्तार तथा सकोच के अधीन हो जाएगी। किन्तु आणविक आत्मा न फैलती है न सिकुड़ती है। आत्मा, जो स्वयं चेतनता से बनी हुई है,¹ और ज्ञान का सम्बन्ध स्पष्ट रूप में नहीं समझा जा सकता। आत्मा चेतनता से ओत-प्रोत है और चेतनता इसका गुण भी है।² “ज्ञान जानने वाले प्रमाता (ज्ञाता) से भिन्न है जिसका यह गुण है जिस प्रकार गन्ध, जो पृथ्वी का गुण है, पृथ्वी से भिन्न है।”³ किन्तु रामानुज स्वीकार करते हैं कि प्रगाढ़ निद्रा में चेतना रहती है यद्यपि यह विषयरूप पदार्थों से सम्बद्ध नहीं रहती।⁴ आत्मा का स्वरूप ज्ञान इतना नहीं है जितना कि विशुद्ध चेतनता है जो बराबर विषयों से सम्बन्ध रखती है।

जीव का सम्बन्ध जो ब्रह्म के साथ है उसमें भी कठिन समस्याएं उपस्थित होती हैं। रामानुज का कहना है : सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म ने अनेक होने का निश्चय किया। उसके पश्चात् उसने सारे जगत् का आविर्भाव किया जिसमें अग्नि, जल आदि समवेत थे, और इस प्रकार आविर्भूत जगत् में चेतन जीव वर्ग के समस्त पुंज को प्रविष्ट करके उनके अन्दर भिन्न-भिन्न दीवीय तथा मानवीय आदि शरीरों का जो प्रत्येक जीवात्मा के गुणावगुण के अनुरूप हो, निर्माण किया और अन्त में अपनी इच्छा के अनुसार उक्त आत्माओं के अन्दर प्रविष्ट होकर, जिससे कि उनका जीवान्तरात्मा बन सके, उक्त सब पुञ्जों में नाम व रूप का विकास किया, अर्थात् प्रत्येक पुञ्ज को एक सारवान् रूप दे दिया जिससे कि उसे किसी एक विशेष शब्द के द्वारा प्रकट किया जा सके।⁵ इस प्रकार जीव सम्पूर्ण यथार्थता का एक प्रतिबिम्ब है। प्रत्येक जीव में (1) अन्तर्यामी ब्रह्म, अर्थात् वह प्रकाश जो प्रत्येक जीवित सत्ता की प्रकाश देता है, (2) आत्मा जो विश्व का ज्ञाता

1 विज्ञानमयो हि जीवो न बुद्धिमात्रम् (1 : 1, 13)।

2 2 : 3, 29।

3 2 : 3, 27।

4 ज्ञानस्य विषयगोचरत्वं जागर्यादापवृत्तम्यते (2 : 3, 31)।

5 1 : 1, 13।

है, और (3) जड़ साधन, जिनके द्वारा आत्मा कर्म करता है, ये सब विद्यमान रहते हैं। प्रत्येक जीवात्मा एकत्व के अन्दर अंत प्रतीत होता है, यंसे ही जैसे कि ब्रह्म है।¹ ब्रह्म मूल वस्तु है और जीवात्मा उसका प्रतिरूप है क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा ईश्वर की सर्वश्रेष्ठ पूर्णता की सान्त तथा भौतिक रूपरेखाओं को धारण किए हुए है। इसके अतिरिक्त, जब आत्मा शरीर का परित्याग करके मोक्ष की अवस्था में प्रविष्ट होती है तो यह जीवन की विबुद्ध विषयवस्तु खप हो गई प्रतीत होती है। इसका ईश्वर से सम्बन्ध विच्छेद नहीं होता क्योंकि दैवीय जीवन की धाराएं इसके अन्दर होकर प्रवाहित होती हैं। क्या इन जीवात्माओं का परस्पर एक दूसरे पर अतिस्पर्धा तो नहीं होता? यदि नहीं तो वह क्या वस्तु है जिससे इनमें परस्पर यह लक्षित होता है? क्या वे अपने तात्त्विक रूप में द्रव्य है या वचन निरपेक्षता के अन्दर गुणमात्र है? रामानुज का दृढ़ मत है कि इनमें से प्रत्येक आत्मा में प्रधानता है और ऐसे अनुभव है जिनके द्वारा यह एक एकत्व का संगठन करती है किन्तु एतत्सम्बन्धी तर्क कुछ निबल प्रतीत होता है।

जीवात्मा के सम्बन्ध में रामानुज का जो विचार है वह हमें द्रव्य सम्बन्धी पाण्डित्य प्रदर्शक कल्पना का धारण कराता है जिसके ऊपर काष्ठ ने अपने 'रेपयुटेसन ऑफ रीशनल साइकोलॉजी' नामक ग्रन्थ में तथा शंकर ने ब्रह्मसूत्रों पर किए गए अपने भाष्य में आक्षेप किए हैं। रामानुज के अनुसार जीवात्मा एक छाश्वत रूप में रहने वाली सत्ता है और वह नित्य है किन्तु शंकर का मत है कि शाश्वत स्वयम्भू सत्ता केवल आत्मा ही है। रामानुज के मत को मानने से आत्मा के एक समान सार तत्त्व तथा निरन्तर विकास के मध्यवर्ती सम्बन्ध को खानना कठिन है। जैसा कि होगल के दर्शन में है, हमें यहां प्रक्रिया की एक समानता मिलती है, ऐसी समानता जो भेद में भी स्थिर रहती है। यदि एक शरीर से दूसरे शरीर में जाने पर, अथवा सामयिक चेतना के विराम से, जीवात्मा की सच्चरिता पर कोई असर नहीं होता तो इससे परिणाम यह निकलता है कि शारीरिक सम्बन्ध, स्मृति एवं चेतना आत्मा के स्वरूप के मौलिक सिद्धान्त नहीं हैं। हम नहीं समझ सकते कि आत्मा का स्थिर तथा अपरिवर्तनीय स्वरूप क्या है जिसके लिए सब ज्ञात अनुभव असंगत हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि हम एक भावात्मक अमूर्त स्वयम्भू व्यक्तिवाद पर आ पहुंचे हैं जहां निजी समानता, चेतना की निरन्तरता, अमीति और पूर्वसत्ता आदि शब्द कोई अर्थ नहीं रखते। भावात्मक मूलभूत स्वयम्भू को चेतन तथा अनुभवी आत्मा से कुछ सरोकार नहीं है। इस प्रकार का मत रखना कि सरल तथा वर्णविहीन इकाई जिसे आत्मा कहा जाता है, प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अलग-अलग है केवल एक कल्पना मात्र है। हम यह स्वीकार करने के लिए बाध्य हैं कि प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर एक मूलभूत आत्मा का निवास है जिसका प्रगतिशील विकास के साथ सम्बन्ध है।

शंकर और रामानुज दोनों ही वेदान्त के प्रकाण्ड विचारक हुए हैं और प्रत्येक के सर्वोत्कृष्ट गुण दूसरे के लिए दोष हैं। शंकर का प्रकट रूप में शुद्ध तर्क उनके दर्शन को धार्मिक दृष्टि से अनाकर्षक बनाता है। रामानुज द्वारा प्रतिपादित परलोक की सुन्दर गाथाएं, जिनका वर्णन वे एक ऐसे व्यक्ति के विश्वास के साथ करते हैं जिसने सृष्टि की उत्पत्ति में व्यक्तिरूप से सहायता की हो, सर्वथा अविश्वास के योग्य हैं। शंकर की उन्धेद्वारी आम्बीसिकी विद्या, जो कि ईश्वर मनुष्य तथा जगत् आदि सबका आदि-कारण एक ही परमचेतना को वतलाती है रामानुज के अनुयायियों को दिसकुल निरुत्तर

कर देती है। शंकर के अनुयायी अपने मुख से भी आगे बढ़ जाते हैं और उनके सिद्धांत को आपत्तिजनक रूप में अनीश्वरवाद सम्बन्धी भ्रष्ट बुद्धि की सीमा तक पहुंचा देते हैं। रामानुज के अनुयायी भी उसी सात्त्विक आश्वासन के साथ दैवीय मस्तिष्क के न्यायालयों के मार्ग से आगे बढ़ते हैं, जैसे कि मिल्टन स्वर्ग के विशाल प्रासादों से होकर आगे बढ़ता है; तो भी रामानुज में धार्मिक क्षेत्र में एक महान् प्रतिभा थी। उनके मस्तिष्क से नाना-विध स्रोतों से यथा उपनिषदों और आगमों से पुराणों तथा प्रबन्धों से अपूर्व विचार स्वतः प्रवाहित होते थे और उसके अन्दर अपनी निजी धार्मिक वृत्ति के कारण उक्त विचारों को उचित स्थान मिलता था। उक्त विचारों के समस्त भिन्न-भिन्न अवयव अनिवार्यनीय धार्मिक अनुभव में समाहित पाए जाते हैं। रामानुज में दार्शनिक भाव तो प्रबल था ही किन्तु धार्मिक आकांक्षाएं भी उतनी ही प्रबल थीं। उन्होंने धार्मिक भावनाओं की माँग का सात्त्विक विचार पद्धति के साथ समन्वय करने का पूरा प्रयत्न किया है। यदि उन्हें एक क्रमबद्ध तथा अपने-आप में पूर्ण धार्मिक दर्शन-पद्धति को हमारे समक्ष रखने में सफलता नहीं मिली तो इसमें कुछ भी आश्चर्य नहीं है। उनकी गम्भीर तत्परता तथा ठोस तर्क, जिनके आधार पर उन्होंने समस्या को समझा और धर्म तथा दर्शन के बीच प्रकट रूप में जो विस्तृत खाई देखी जाती है, उसे पाटने का पूरा प्रयत्न किया, वह अलौकिक है। एक दुर्बल बुद्धि, जिसके साथ आत्मा की गम्भीरता नहीं है, ईश्वर के विधि-विधान की ओर से आखिरी भीच सकती है और समस्या का एक प्रतीयमान सरल समाधान भी दे सकती है। किन्तु रामानुज में वह बात नहीं है। उन्होंने हमारे समक्ष एकेश्वरवाद का एक सर्वोत्तम नमूना रखा है जिसे बुद्धि ग्रहण करती है तथा जिसमें सर्वान्तर्यामिता का भी पुट दिया गया है।¹

उद्धृत ग्रन्थों की सूची

ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य : विहीत-इत अग्नेजी-अनुवाद, 'सैक्रैड बुक्स ऑफ दि ईस्ट' 48।

ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य : रगाचार्य-कृत अग्नेजी-अनुवाद।

भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य : गोविन्दाचार्य-कृत अग्नेजी-अनुवाद।

यतीन्द्रमतदीपिका : गोविन्दाचार्य कृत अग्नेजी-अनुवाद।

सर्वदर्शनसंग्रह, अध्याय 4।

1. शंकर का सगुण ब्रह्म तथा ब्रह्म शोक, रामानुज के विष्णु और वैकुण्ठ के समान है। शंकर इस विषय पर बल देते हैं कि ये विचार यद्यपि उपलब्ध विचारों में सबसे श्रेष्ठ हैं, परन्तु स्वयं में श्रेष्ठतम नहीं हैं। जहाँ तक जीवन का सम्बन्ध है, इस प्रकार के प्रतिबन्ध से कुछ अधिक अन्तर नहीं आता है।

शैव, शाक्त तथा परवर्ती वैष्णव ईश्वरवाद

शैव सिद्धान्त—साहित्य—सिद्धान्त—प्रत्यभिज्ञा दर्शन—शाक्त सम्प्रदाय—
मध्वाचार्य—जीवन तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—ईश्वर—जीवात्मा—
प्राकृतिक जगत्—ईश्वर और जगत्—नीतिशास्त्र और धर्म—समीक्षात्मक
विचार—निष्कर्ष—वत्सल—चैतन्य का आन्दोलन ।

1. शैव सिद्धान्त

प्रारम्भ से ही वैष्णव मत का सबसे मुख्य प्रतिद्वन्द्वी शैव मत रहा है,¹ जो कि आज भी दक्षिण भारत में एक अत्यन्त प्रचलित मत है। वैसे तो यह दक्षिण भारत में ईस्वी सन् के पूर्व से ही प्रचलित था, किन्तु इसे बौद्ध तथा जैन मत का विरोधी होने के कारण अधिक बल प्राप्त हुआ, जिनको उसने वैष्णव मत के साथ मिलकर ईसा के पश्चात् की पाचवी अथवा छठी शताब्दी में दबा दिया। लगभग ग्यारहवीं शताब्दी में इसने शैव-सिद्धान्त के नाम से एक विशिष्ट दर्शन को परिष्कृत रूप दिया। डाक्टर पोप ने, जिन्होंने इस दर्शन पर बहुत अधिक विचार किया, इसे “अत्यन्त परिष्कृत, प्रभावशाली और निःसन्देह भारत के समस्त धार्मिक सम्प्रदायों में सबसे अधिक आन्तरिक रूप में मूल्यवान् पाया।”² यद्यपि यह ठीक है कि शैव सिद्धान्त तथा काश्मीर के शैव मत में अद्भुत समानताएँ हैं तो भी हम नहीं कह सकते कि शैव सिद्धान्त का साधारण सगठन अथवा महत्त्वपूर्ण मन्तव्य काश्मीर के शैवमत से लिया गया है। सबसे प्राचीन तमिल ग्रन्थ, जैसे ‘तोलकाप्पियम’ उन अरिवारो अथवा ऋषियों का उल्लेख करते हैं जिन्होंने मोक्ष तथा परमानन्द के मार्ग का निर्देशन किया। इन ऋषियों को ब्राह्मणग्रन्थों, महाभारत और श्वेताश्वतार उपनिषदों के³ रुद्र तथा रुद्रशिव सम्प्रदाय के वैदिक विचार ने प्रभावित किया। इनके अतिरिक्त अट्ठाईस शैव वाक्य, विशेषकर वे भाग जो ज्ञान के विषय का प्रतिपादन करते हैं, शैव सन्तों की छन्दोबद्ध वाणिया तथा अर्वाचीन अध्यात्मवादियों के ग्रन्थ दक्षिणी शैव मत के मुख्य स्रोत हैं।

2. साहित्य

अट्ठाईस आगमों को मान्यता प्राप्त है⁴ जिनमें से मुख्य है कामिक, जिसमें

1 माधव के ‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’ में शैव मत के चार सम्प्रदायों का उल्लेख है, नकुलीयपायुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा और रसेश्वर। उनमें से अन्तिम दार्शनिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण नहीं है। प्रथम सम्प्रदाय के मुख्य सिद्धान्तों के लिए देखें, ‘भारतीय दर्शन’ खण्ड 1, पृष्ठ 399-400।

2 तिरवायगम पृष्ठ 74।

3 देखें ‘भारतीय दर्शन’ खण्ड 1, पृष्ठ 70, 399-400, 417 और आगे।

4 वाजीयगम् के कैलासनाथ मन्दिर में हुये अट्ठाईस शैवाग्रमों या सबसे प्राचीन शिक्षादेख मिलता है, जिसमें पन्त्ये राजा गजसिंह वर्मन ने अपने धार्मिक विश्वास का वर्णन किया है और यह पाचवीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) के अन्त का बना कहा जाता है।

वह विभाग भी आ जाता है जो ज्ञान के विषय का प्रतिपादन करता है। इसे मूगेंद्र आगम का नाम दिया गया है। तमिल सन्तों यथा माणिकवासगर (सातवीं शताब्दी) और सुन्दरार ने इनका उल्लेख किया है। शैव मत के भक्तिपरक साहित्य¹ का निर्माणकाल पाचवीं से नवीं शताब्दी तक है। शैव मंत्रों को, जिनका संकलन नम्बी आण्डर नम्बी (1000 ईस्वी) द्वारा किया गया है, सामूहिक रूप से तिरुमुलाई कहा जाता है। पहले भाग में, जिसे 'देवारम' नाम दिया गया है, संबंदर, अप्पर और सुन्दरार के निमित्त छन्द हैं। अग्यों में सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है माणिकवासगर का 'तिरुवासगम'। सेक्करार के पेरिया-पुराण में (जिमका निर्माणकाल ग्यारहवीं शताब्दी है), जिसमें तिरैसठ शैव-सन्तों का शरित्र वर्णित है, कुछ महत्त्वपूर्ण विचार सामग्री सन्निहित है। मेक्ण्डेर का शिवज्ञानबोधम् (तेरहवीं शताब्दी), जिसे रौरव आगम के बारह श्लोकों का विस्तृत रूप माना जाता है, शैव सिद्धान्त के विचारों का आदर्श भाष्य है। अरुलनन्दी शिवाचार्य, जो मेक्ण्डेर के उन्नीस शिष्यों में सर्वप्रथम था, 'शिवज्ञानसिद्धियार' नामक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ का रचयिता है। 'उमापति' के ग्रन्थों में (चौदहवीं शताब्दी) शिवप्रकाशम और तिरुअरुलपयन ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। शैवसिद्धान्त वेदों तथा आगमों की दो प्रकार की परम्परा के आधार पर स्थित है² और इन दोनों के क्रमबद्ध समन्वय का कार्य नीलकण्ठ³ (चौदहवीं शताब्दी) ने किया। उसने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक भाष्य लिखा और उक्त ग्रंथ की व्याख्या शैव पद्धति के आधार पर की। यह सामान्य रूप से रामानुज के दृष्टि-कोण को स्वीकार करता है और एक ओर ईश्वर के निरपेक्ष एकात्मभाव तथा नितान्त भेद एवं दूसरी ओर आत्माओं तथा जगत् के एकारमभाव एवं नितान्त भेद का विरोध करता है।⁴ शिव सर्वोपरि है और अम्मा उसकी पत्नी है एवं चेतन और अजु वस्तुएं उसके शरीर हैं। अप्पय दीक्षित का शिवार्कमणि दीपिका नामक भाष्य भी अधिक महत्त्वपूर्ण है।

3. सिद्धान्त

सर्वोपरि यद्यपि सत्ता को शिव कहा गया है, और वह अनादि, अजन्मा, सर्वथा निर्दोष,

1 "ससार के अन्य किसी भी मत ने इमसे अधिक मूल्यवान् भक्ति-प्रधान साहित्य उत्पन्न नहीं किया तथा उग्वेस वत्पनाशक्ति का सहज मनोभाव एवं भावुकता के उत्साह और कथन की ऐसी मध्याता अन्धत्व नहीं देखी गई" (बार्नेट : 'दि हार्ट आफ इण्डिया', पृष्ठ 82)।

2 तिरुमूलर, सिद्धान्तदीपिका, नवम्बर 1911, पृष्ठ 205 पर उद्धृत। शिवज्ञानसिद्धियार कहता है : "वेद और शैवागम ही एकमात्र यथार्थ पुस्तकें हैं।... इनमें से वेद सामान्य हैं और सबके लिए खुले हैं। आगम विशिष्ट हैं और उनका प्रकाश सौभाग्यशाली व्यक्तियों के लिए हुआ है तथा उनमें वेद और वेदान्त के सारभूत सत्य निहित हैं। दोनों ही ईश्वर द्वारा प्रदत्त बड़े जाते हैं।" (1 : 46)। तुनना कीरिए, नीलकण्ठ : वयं तु वेदशिवानुभवयोः भेद न पर्यायः। (ब्रह्ममीमांसा, पृष्ठ 156)।

3 देखें, नीलकण्ठ, 1 : 1, 3।

4 कितने ही प्रमुख वाक्य केवल रामानुज के भाष्य की प्रतिध्वनिमात्र हैं। उदाहरणार्थ तुलना कीरिए—मूढमचिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म कारणम्, स्थूलचिदचिद्विशिष्टं तत् कार्यं भवति (1 : 1, 2)। किंतु, देखें, अप्पयदीक्षित कुछ आनन्दसहरी।

सब कार्यों का कर्ता और सर्वज्ञ है जो जीवात्माओं को उन बन्धनों से मुक्ति दिलाता है जो उन्हें जकड़े हुए हैं। सन्निधानन्द के सूत्र की व्याख्या में आठ गुण उपलक्षित हैं, अर्थात् स्वयम्भूत्व, अनिवार्य निर्मलता, अन्तर्दृष्टि सम्बन्धी ज्ञान, अनन्त बुद्धि, सब बन्धनों से स्वातन्त्र्य, अनन्त दया अथवा प्रेम, सर्वशक्तिमत्ता तथा असीम आनन्द। ईश्वर की सत्ता के कुछ प्रमाण दिए गए हैं। ससार में निरन्तर परिवर्तन हो रहा है। इसका उपादान कारण प्रकृति मिट्टी के समान जड़ है और स्वयं जगत् के रूप में परिणत नहीं हो सकती। यह विकास तत्त्वों के कारण से नहीं है क्योंकि तत्त्व ज्ञान से शून्य हैं। कर्म भी उन्हीं के समान अनुपयोगी हैं। मेकण्डर के अनुसार काल अपरिवर्तनशील है यद्यपि देखने वाले को यह परिवर्तित होता प्रतीत होता है।¹ सस्मृत क्रिया की यह एक उपाधि है किन्तु अपने-आप में सक्रिय कर्ता नहीं है। किन्तु यदि ईश्वर प्रत्यक्ष रूप में कारण है तो उसकी स्वतन्त्रता और पूर्णता में सम्भव है बाधा उपस्थित होगी। इसीलिए कहा जाता है कि ईश्वर अपनी शक्ति के द्वारा व्यापार करता है और वह शक्ति उसका साधन रूप कारण है। कर्म सिद्धान्त मनुष्य के धार्मिक लक्ष्यों के अनुसार कार्य करता है। यह उद्देश्यों का निर्माण नहीं करता और न ही अच्छाई व बुराई में भेद करता है। इनका निर्णय एक अनन्त आत्मा के द्वारा होता है जो अपनी शक्ति की सहायता से इस विषय का भी ध्यान रखती है कि आत्माओं को अपना उचित फल (पुरस्कार) मिले। जिस प्रकार कुम्हार घड़े का स्रष्टा है, डण्डा व चक्र उसके साधन रूप कारण हैं, और मिट्टी उसका उपादान कारण है इसी प्रकार जिव ससार का स्रष्टा है, शक्ति साधन रूप कारण है और माया उपादान कारण है। जिस प्रकार शब्द राग के समस्त स्वरों में व्यापक रूप से रहता है, अथवा सुगन्ध फूल में समाई रहती है, इसी प्रकार ईश्वर अपनी शक्ति के द्वारा समस्त ससार में इतनी पूर्णता के साथ व्याप्त रहता है कि यह ससार में पृथक् प्रतीत नहीं होता। ईश्वर आत्मा है और प्राकृतिक विश्व तथा मनुष्य उसके शरीर है। ईश्वर और ये एक समान नहीं हैं यद्यपि ईश्वर इनके अन्दर निवास करता तथा ये ईश्वर में निवास करते हैं। द्वैतवाद से तात्पर्य एकत्व नहीं है, अपितु उसका तात्पर्य यह है कि उन्हें पृथक्-पृथक् नहीं किया जा सकता।

शिव नित्य स्थायी है क्योंकि वह काल के द्वारा सीमित नहीं है। वह सर्वव्यापी है। वह अपनी शक्ति के द्वारा कार्य करता है और वह शक्ति जड़ न होकर चेतन शक्ति है और वही ईश्वर की देह है। यह देह पाँच मन्त्रों से मिलकर बनी है² और सृष्टि के सृजन, धारण तथा विश्व के विनाश, तिरोधान और जीवात्माओं के मोक्ष—इन पाँच प्रकार के व्यापारों का उपकरण बनती है। उसका ज्ञान सदा उज्ज्वल है और तात्कालिक है। पौण्डरीकागम के अनुसार शक्ति, जिसे कुण्डलिनी अथवा शुद्ध माया भी कहते हैं, वह है जिससे शिव अपने सब व्यापारों का सम्पादन करता है और जिसके अन्दर उसका अस्तित्व निहित है। शक्ति ही शिवरूपी विशुद्ध चेतना तथा जड़ प्रकृति के मध्य एक कड़ी है। यह वह उपाधि है जो शिव के व्यापारों के मध्य भेद करने का कारण है।³ यह अनन्त से लेकर जो केवल ईश्वर से उतरकर है, निम्नतम सब प्राणियों के बन्धन का

1 शिवज्ञानबोधम, 1 4।

2 सरोजात, वामदेव, अघोर, तत्पुरुष और ईशान। तुलना कीजिए, तैत्तिरीय आरण्यक 10 43, 47।

3 पौण्डरीकागम, 2 1।

तथा मोक्ष का कारण है। शक्ति, जिसे प्रायः उमा भी कहा जाता है, केवल मात्र शिव की अनुरूप परिणति है और स्वतंत्र सत्ता नहीं है। परमसत्ता अपने आप में शिव है और पदार्थों के सम्बन्ध में वही शक्ति के नाम से पुकारी जाती है। शैव सिद्धान्त में शिव केवल अध्यात्मशास्त्र की परमसत्ता न होकर धर्म का ईश्वर भी है। वह रक्षक और गुरु है, और वह मनुष्य जाति के प्रति अपने महान् प्रेम के कारण इस आकृति को धारण करता है। वह ईश्वर प्रेममय है।¹

ममस्त पशु अर्थात् आत्माओं का समूह उसी प्रभु (पति) के हैं। वह उनका रचयिता नहीं है क्योंकि वह नित्य है। आत्मा देह से भिन्न है और देह एक भोग्य जड़ पदार्थ है। स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञा के द्वारा उसकी उपस्थिति प्रमाणित होती है। वह सर्वव्यापी, शाश्वत तथा चैतन्य कार्यकर्ता है। वह अनादि, अनन्त और सर्वव्यापी चित् शक्ति का निवासस्थान है।² उसके अन्दर चैतन्य विद्यमान है जिसका सार देखने की क्रिया में निहित (दृक्क्रियारूपम्) है। 'सिवज्ञानसिद्धियार' के अनुसार आत्मा स्थूल शरीर से भिन्न है और सूक्ष्म है यद्यपि उसके साथ सम्पृक्त है और इच्छा, विचार तथा क्रिया (इच्छा ज्ञानक्रिया) उसके व्यापार हैं।³ यह जिस वस्तु में निवास करती है कुछ समय के लिए उस जैसी बन जाती है। संसार में रहकर वह सांसारिक पदार्थों में लिप्त रहती है किन्तु मोक्ष की अवस्था में वह अपनी एकाग्रता को ईश्वर में केन्द्रित करती है। प्रलय की अवस्था में शरीर-रहित आत्माएं क्षमता तथा शक्ति के रूप में महान् शिव में विश्राम करती हैं। जीवात्माओं की संख्या न बढ़ सकती और न घट सकती है। ज्यों-ज्यों अधिक आत्माएं मोक्ष प्राप्त करती जाती हैं, त्यों-त्यों शरीरधारी आत्माओं की संख्या कम होती जाती है। मुक्तात्माओं में चैतन्य निर्दोष रूप में प्रकट होती है किन्तु सांसारिक आत्माओं में यह आवृत रूप में रहती है। जीवात्माओं के तीन वर्ग हैं जिनका विभाग तीन, दो अथवा एक प्रकार की मलिनताओं के अनुसार होता है।⁴ यह पृथ्वी तथा शेष समस्त पदार्थ ईश्वर की रचना के कार्य रूप हैं। ये सब जड़ हैं और आत्माओं की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए हैं।

बन्धनों का जाल (पादाजाल) तीन प्रकार का है—अविद्या, कर्म और माया।⁵ पहले की संज्ञा है आणवमल, अर्थात् अणुत्व (सान्त्व) भाव का मिथ्या विचार जो आत्मा में रहता है। आत्मा जो विमुक्त चैतन्य रूप है अपने को सान्त और शरीर के ही अन्दर आवृत तथा परिमित ज्ञान व शक्ति वाली समझती है। यह अपने चैतन्य स्वरूप से अनभिज्ञ है और शरीर को ही भ्रम से यथार्थसत्ता मान लेती है। यह आत्मा (पशु) का बन्धन (पशुत्व) है। यह अविद्या सब प्राणियों में एक समान है और अनादि, प्रगाढ़, महती तथा नाना आकृतियान् है। रचना और विनाश आदि सान्त जगत् के ही संबंध

1 शिवप्रवाशम्, 1 : 1, नल्लस्वामी पिल्लई : शैवसिद्धान्त, पृष्ठ 277।

2 मृगेन्द्र आगम 7 : 5।

3 3 : 1।

4 सबसे उच्च वर्ग के जीवात्मा (विज्ञानकाल) माया और कर्म से मुक्त हैं। उनमें 'आणवम्' की केवल एक ही मलिनता है। अणु (प्रलय काल) वे हैं जो आणवम् और कर्म की मलिनताओं के अधीन हैं तथा जिनके कारण वे पुनर्जन्म के बन्धन में बद्ध हैं, और अन्तिम (सकाल) वर्ग में वे सब प्राणी आ जाते हैं जो तीनों मलिनताओं के अधीन हैं।

5 मृगेन्द्र आगम 2 : 3-7।

मे घटते हैं और इस प्रकार उन्हें अविद्या के परिणाम समझा जाता है।¹ जड़ शरीर के साथ चेतन आत्मा के संयुक्त होने का कारण कर्म है। यह अविद्या का सहायक है। इसे कर्म इसलिए कहा गया है कि यह प्राणियों की क्रियाओं से उत्पन्न होता है। इसकी सज्ञा अदृष्ट है, क्योंकि यह सूक्ष्म है। सृष्टि रचना में यह प्रवृत्त होता है और प्रलय में फिर माया में विलीन हो जाता है। इसका नाश तो नहीं हो सकता किन्तु अपना परिणाम अवश्य ही दिखाता है।² माया जगत् का भौतिक कारण है और स्वरूप से अचेतन है।³ यह विश्व का बीज है, अनेक प्रकार की शक्तियों से सम्पन्न, सर्वव्यापी और अविनाशी है। “जिस प्रकार तना, पत्ता और फल, जो बीज में निहित है, बीज से उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार काल से पृथ्वी (क्षिति) पर्यन्त यह विश्व माया से विकास के रूप में आता है।⁴

शैव दर्शन में सृष्टि रचना की प्रक्रिया पर विशेष ध्यान दिया गया है। शिव विशुद्ध चैतन्य है। प्रकृति विशुद्ध रूप में जड़ है और शक्ति दोनों में मध्यस्थ है। वह (शक्ति) जगत् का उपादान कारण नहीं है, क्योंकि वह चैतन्य स्वरूप है। शक्ति एक बाह्य तत्त्व है जो स्थूल तथा सूक्ष्म को, भौतिक तथा आध्यात्मिक को, शब्द तथा भाव को मिलाने वाली कड़ी है⁵, शुद्ध माया है जो विश्व की माता है, वाणी अथवा नाद है तथा ‘मौन की वाणी है।’ शैवसिद्धान्त साख्य के पच्चीस तत्त्वों के विरुद्ध समस्त विश्व का विश्लेषण छत्तीस तत्त्वों में करता है। पुरुष के ऊपर पंच वचुक अर्थात् पांच प्रकार का आवरण है यथा नियति (व्यवस्था), काल, राग, विद्या (ज्ञान) तथा कला (क्षमता)। कला के ऊपर माया, शुद्ध-विद्या, ईश्वर, सदाशिव, शक्ति और शिव हैं। शिवतत्त्व अपने आप में एक विशिष्ट श्रेणी का है सदाशिव, ईश्वर और शुद्धविद्या विद्या तत्त्वों का निर्माण करते हैं और षोप वत्तीस माया से नीचे तक आत्मतत्त्व है। ये विकास के विभिन्न पड़ाव हैं। माया सबसे पूर्व सूक्ष्म तत्त्वों के रूप में विकसित होती है और उसके बाद स्थूल तत्त्वों में। कला, जो माया से विकसित तत्त्वों में से सर्वप्रथम है, चैतन्य की अभिव्यक्ति में बाध के स्वरूप मलिनताओं पर विजय प्राप्त करती है और इसके कर्मानुसार अभिव्यक्त होने में सहायक होती है, विद्यारूपी अगले तत्त्व से आत्मा सुख और दुःख का अनुभव ग्रहण करती है। “विद्या वह साधन है जिससे क्रियाशील आत्मा बुद्धि के व्यापारों को ग्रहण करती है।”⁶ माया वह इच्छा है जिसके ऊपर समस्त अनुभव निर्भर करता है। काल भूत, वर्तमान तथा भविष्यत् के अनुभवों का नियन्त्रण करता है। काल नित्य नहीं है, क्योंकि नित्यता काल से विमुक्त होने का नाम है। नियति एक नियत व्यवस्था है जिसके द्वारा शरीरों, इन्द्रियों इत्यादि का भिन्न-भिन्न आत्माओं के लिए नियन्त्रण होता है। पुरुष इन पाँचों से आवृत है। शैव सिद्धांत का मत है

1 बही 7 2।

2 8 15।

3 9 24।

4 पोण्डर भागम 3 4।

5 पोण्डर भागम 2 17।

6 बही, 5 9।

कि सांख्य की मूल प्रकृति भी स्वयं एक उत्पन्न वस्तु है और उससे भी परे सूक्ष्म पाचों तत्वों को वह स्वीकार करती है। इन पांच में प्रथम तीन का कार्य ज्ञान (विद्या), कर्म तथा मनोभावों की शक्तियों को व्यक्त करना है और शेष दो काल तथा देश के समानान्तर हैं। प्रकृति वह सामग्री है जिससे पुरुष के भोग्य लोको का निर्माण होता है। यह सर्वप्रथम स्थूल विकास है। प्रकृति के गुणों का विकास होता है, और गुणों से बुद्धि का, शेष सारा विकास सांख्य-वर्णित पद्धति के अनुसार होता है।

शिवतत्त्व निष्फल है, अर्थात् समस्त चैतन्य तथा क्रिया का अभिन्न आधार है। "जब शुद्ध माया जो शिव की शक्ति है अपना क्रियात्मक जीवन प्रारम्भ करती है तब शिव भोक्ता हो जाता है; वह सदाशिव है, यह सदाख्य भी कहलाना है, जो वास्तव में शिव से भिन्न नहीं है। जब शुद्ध माया वस्तुतः क्रियाशील होती है तब भोक्ता शिव अधिकारमग्न शिव हो जाता है। उस अवस्था में वह ईश्वर है जो वस्तुतः सदाशिव से भिन्न नहीं है।" ¹ जिसका शरीर पांच मन्त्रों का है वह सदाशिव है, शिव नहीं। शुद्धविद्या यथार्थ ज्ञान का कारण है। संसार के कालचक्र के बीच निष्क्रियता के विद्याम आते हैं और उसके अन्त में विकास प्रारम्भ होता है। वह प्रभु-मलिनताओं को व्यक्त होने देने में सहायता प्रदान करता है और उनके विकास की समस्त प्रक्रिया को आत्माओं के उपकार के लिए, जो उसकी कृपा पर निर्भर करती है, अधुण्य बनाए रखता है। ² वह आत्माओं के कर्मों का हिसाब रखता है तथा उन्हें उन्नति के मार्ग में सहायता करता है। कर्मविधान के प्रति आदर भाव रखना ईश्वर के स्वातन्त्र्य को सीमित करना नहीं है क्योंकि कर्मविधान वह साधन है जिसका वह उपयोग करता है। ³

शैव सिद्धान्त जगत् के भ्रान्तिमय विचार का समर्थन नहीं करता। अनादि संसार प्रकृति तथा आत्माओं से मिलकर बना है, और ये दोनों नित्य हैं। संसार की पृष्ठभूमि में एक गम्भीर आशय रहता है और इसलिए इसे केवल भ्रान्तिमात्र अथवा परिहास की वस्तु कहकर तुच्छ रूप न देना चाहिए। ईश्वर सदा प्रकृति के बन्धन से आत्माओं की मुक्ति करने में तत्पर रहता है। संसार का अनवरत गतिमान प्रवाह, जिसका नियंत्रण कर्मविधान के द्वारा होता है, मनुष्य को उच्चतर जीवन के प्रति आकृष्ट करने के लिए चलता रहता है। "शिव की अभिलाषा रहती है कि समस्त जन उसे जानें," ऐसा भेकण्डर का कहना है। ⁴ केवल मनुष्य की ही महत्त्वाकांक्षा ईश्वर को जानने विषयक नहीं है, अपितु स्वयं प्रभु की भी यही इच्छा है।

पाप तीन प्रकार का बन्धन है जिससे हमें छुटकारा पाना है। हमें आणवम् अथवा अविद्या से अवश्य मुक्ति पानी है, क्योंकि यह आत्मा के प्रकाश को अपवित्र तथा अन्धकारावृत किए हुए है तथा कर्म को निःशक्त बनाती है क्योंकि बार-बार जन्म

1. शीकर आगम, 1 25-26।

2. 7 : 11-22।

3. सर्वदर्शनसंग्रह, 7; शिवज्ञानबोधम् 2 : 5।

4. शिवज्ञानबोधम् 12 3।

इसी के कारण होता है, माया को भी दूर करना है क्योंकि यही सब मलिनताओं की जड़ है। ईश्वर हमें अपने प्रयत्नों में सहायता करता है। एक ऐसी आध्यात्मिक निरपेक्ष परमसत्ता, जिसके ऊपर आत्मा के सुख और दुःख का कोई असर नहीं होता, किसी प्रयोजन की नहीं है। किन्तु शिव दया से पूर्ण है और क्रमिक युगों में आत्माओं के द्वारा ज्ञात होने तथा भक्तिपूर्ण प्रेम को प्राप्त करने की प्रतीक्षा करता रहता है। एक प्रकार का अव्यवितगत बन्धन आत्मा को ईश्वर के साथ सम्बन्धित रखता है। ईश्वर की कृपा ही मोक्ष का मार्ग है। इसे प्राप्त करने के लिए शिव में वच्चे की भाँति विश्वास रखना आवश्यक है। "जो निकट नहीं आते उन्हें कोई आशीर्वाद प्राप्त नहीं होता। किन्तु जो उसके निकट आते हैं उनके लिए वह सब प्रकार के उपकार का आश्वासन देता है, वह महान ईश्वर किसी से घणा नहीं करता।"¹ शैवमतानुयायी सन्त लोग ईश्वर का साक्षात् करने को तृपित रहते हैं। माणिकवासगर के एक गीत का भाव है

"इस पापमय ढाँचे (शरीर) को उतार फेंकने के लिए, शिव के निवास-स्थान में प्रवेश पाने तथा उस अदभुत प्रकाश को देखने के लिए जिससे कि ये आखें प्रसन्नता प्राप्त कर सकें, हे अनन्त ! जिसके भक्त समाज की कोई तुलना नहीं, हे पुराणपुरुष ! तेरा दर्शन करने को तेरे दास की आत्मा तरस रही है।"²

पाप के ज्ञान का गहरा अनुभव करके कुछ सन्त लोग उच्च स्तर में कहते हैं कि पापों में ही उन्हें ईश्वर के साथ संयुक्त भाव प्राप्त करने से रोक रखा है।³ शैवों की भक्ति अधिक बीरतापूर्ण तथा पुरुषत्व रखती है किन्तु वैष्णवों की भक्ति में वह भाव नहीं है।

'तिष्ठवासगम्'⁴ ने कितने सुन्दर छन्दों में अज्ञान तथा वासना के बन्धन से प्रकाश और प्रेम के स्वातन्त्र्यपूर्ण जीवन की ओर उन्नति करने इसके सर्वप्रथम उदबोधन, इसके आह्लाद तथा उत्कर्ष, यथेच्छाचारिता तथा विषाद, सघर्ष और वैचर्या एवं शान्ति और ईश्वर के साथ मिलन के प्रसाद का चित्रण किया है। ईश्वर के अन्तर्ज्ञान

1 तिरवुल पायन 1 9।

2 पोप वृत्त अनुवाद तिरुवासयम 25 9।

3 तुलना कीजिए अप्पार

मेरी जाति पापमय है मेरे गुण भी सब पापमय हैं

मैं बचल पाप में ही महान हूँ मेरी गलाई भी बुराई है।

मेरी अन्तर्तम आत्मा पापी और मूर्ख है जो विशुद्ध सत्ता से दूर रहती है

मैं पशु तो नहीं हूँ किन्तु तो भी पशुता के कम मैं कभी त्याग नहीं सकता।

आह ! मैं जो एक नीच पुरुष हूँ

मैं वहाँ से इस जन्म में आ गया।"

(किंसवरी और फिलिप्स हिम्स ऑफ दि तमिल 'वाइश्व मटस' पृष्ठ 47)

4 टीवसिद्धात व साहित्य के विषय में सर चार्ल्स इलियट लिखते हैं "ऐसे किसी भी साहित्य में जिसका मूल परिचय है व्यक्तित्वगत धार्मिक जीवन इसके सघन और नैराश्रयपूर्ण क्षण इनकी आशाएँ और भय इसके विश्वास और इसकी विजय ने—इससे अधिक स्पष्ट और अधिक पूर्णता के साथ अपना चित्रण प्रस्तुत नहीं किया।

('हिदूज्म एण्ड बुद्धिज्म,' खण्ड 2 पृष्ठ 217)।

मे ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञात का भेद विलुप्त हो जाता है, ऐसा कहा गया है।¹ शैवमत के प्रारम्भिक रूप में हर हालत में सहिष्णुता का भाव था। "तुम चाहे किसी भी ईश्वर की उपासना करो उसी में शिव प्रकट हो जाएगा। वह जो कि इन सबसे ऊपर है तुम्हारी यथायं पूजा को ग्रहण करके तुम्हारे ऊपर कृपा करेगा।"² मोक्ष की योजना में गुरु अथवा शिक्षक का एक महत्त्वपूर्ण भाग है। सच्चा गुरु वह है जो अपने अंतिम जन्म में है; और गुरु के अन्दर स्वयं शिव का निवास बताया गया है, जो गुरु के नेत्रों के माध्यम से शिष्य पर स्नेह की दृष्टि रखता है।³ शिव के अवतार नहीं होते यद्यपि वह अपने भक्तों का भक्ति की परीक्षा लेने तथा उन्हें सत्य में दीक्षित करने के लिए स्वयं बार-बार प्रकट होता रहता है। किन्तु शिव कभी जन्म नहीं लेता और न ही उसका कोई मानवीय जीवन होता है।

नैतिक गुणों पर विशेष बल दिया गया है। सिद्धियार कहता है : "जिन्हें मनुष्य-मात्र से प्रेम नहीं है उन्हें ईश्वर से भी प्रेम नहीं हो सकता।⁴ यद्यपि कर्म का विधान तो मंग नहीं किया जा सकता तो भी आत्मा के समक्ष चुनाव संबंध में कोई प्रतिबन्ध नहीं है। ईश्वर सदा मनुष्य के पुरुषार्थ का समर्थन करता है। कर्म और ज्ञान एक साथ मिलकर मोक्ष को जन्म देते हैं।⁵ प्रत्येक यथायं ईश्वरवाद में जन्मगत जाति भेद क्षीयित पड़ जाते हैं। यद्यपि भाणिकवासगर ने तो जन्म और जातिगत भेद सम्बन्धी नियमों के प्रति किसी प्रकार का विरोध भाव प्रकट नहीं किया तो भी परवर्ती शैव पट्टणायु, पिरलई, कपिलार और तेलगू कवि, वेगन जातिभेद के विषय में दोषदर्शी रहे। तिरुमुलार का मत है कि वर्ण एक ही है जैसे ईश्वर एक है।⁶ वासव (बारहवीं शताब्दी के मध्य में) के सुधार सम्बन्धी आन्दोलन में ब्राह्मण वर्ण की श्रेष्ठता के विरुद्ध विद्रोह स्पष्ट लक्षित होता है यद्यपि वासव स्वयं भी ब्राह्मण था।⁷ यह सम्प्रदाय पुनर्जन्म के सिद्धान्त को नहीं मानता।

कहा गया है कि पाश (बन्धन) के नष्ट हो जाने पर जीवात्मा शिव बन जाता है।⁸ अर्थात् सम्पूर्ण रूप से उसका सादृश्य प्राप्त कर लेता है, यद्यपि सृष्टि की उत्पत्ति आदि पाश व्यापार केवल ईश्वर के लिए ही सुरक्षित हैं।⁹ चूँकि आत्मा में किसी प्रकार का मल अथवा अज्ञानान्धकार नहीं है इसलिए ईश्वर का प्रकाश उसके अन्दर घमकता है। मुक्ति से तात्पर्य ईश्वर-रूप हो जाना नहीं है बल्कि ईश्वर की उपस्थिति का सुख प्राप्त करना है। मैकण्डर कहता है—“शिव के साथ सम्पृक्त होने पर यदि आत्मा का विनाश हो जाता तो किसी भी नित्यसत्ता का साहचर्य ईश्वर के साथ नहीं हो सकता था। और

1 तिरु अरल पायन, 8 : 74।

2 शिवज्ञानसिद्धियार।

3 तिरु-अरल-पायन, 5।

4 12 : 2, 'सिद्धान्तदोषिणा,' नवम्बर 1912, पृष्ठ 239 पर उद्धृत।

5 नीलकण्ठ, 1 : 1, 1।

6 "ओनरे हुलभूम् ओरु वने देवनुम्" (तिरुयात्तम्)।

7 यद्यपि सुधारवादी लिगायत सम्प्रदाय ने जाति-भेद के भेद के विरुद्ध प्रबल आन्दोलन आरम्भ किया किन्तु वर्तमान समय में लिगायत सम्प्रदाय वाले वर्णभेद मानते हैं।

8 मृगेन्द्र आगम 6 : 7। "निरन्तर शिवोऽहमिति भावनाप्रवाहेण क्षितिजितपाशतयाऽप्यपशु-भाव उपासकः शिव एव भवति" (नीलकण्ठ, 4 : 1, 3)।

9 4 : 4, 7 पर नीलकण्ठ की टीका।

यदि इनका विनाश नहीं होता और यह एक असम्बद्ध प्राणी के रूप में बतमान रहता है तब ईश्वर के साथ इसका मिलन नहीं हुआ। किंतु मलिनताएँ आत्मा के ऊपर प्रभाव डालना बन्द कर दशौं और तब आत्मा जिस प्रकार नमक और पानी का संयोग होता है शिव के साथ उसके दास के रूप में संपृक्त हो जाएगी और उसीके साथ सयुक्त होकर उसके चरणों में निवास करेगी।¹ पाप के दूर हो जाने पर आत्मा स्वयं शिव के पदों को प्राप्त कर लेती है।² मुक्तात्मा शरीरधारी अवस्था में रह सकते हैं।³ कुछ शक्तियों का विश्वास है कि मोक्ष में शरीर स्वयं शिव का प्रकाश से घृतिमान हो उठता है। दूसरों का विश्वास है कि आत्माओं को अद्वैत शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं। किन्तु हमसे पूर्व कि वे सर्वोपरि प्रभु के साथ सयुक्त हो आत्माओं के लिए अपने सब कर्मों का फल भाग लेना आवश्यक है। शरीर में रहते हुए भी मुक्तात्मा मनोभावों तथा क्षमता में सर्वोपरि प्रभु के समान हैं। मुक्तात्मा ऐसे कर्म नहीं करता जिनके कारण आगे चलकर उसे देह धारण करना पड़े। उसमें ईश्वर का सान्निध्य व्याप्त हो जाता है।⁴ जब तक उसका पिछला कर्म फल नहीं दे चुकता तब तक वह शरीर धारण किए रहता है और इस मध्यवर्ती समय के कर्म ईश्वर की कृपा से नष्ट हो जाते हैं।⁵ मुक्तात्माओं के जितने भी कर्म हैं वे उनके अन्दर अवस्थित ईश्वर की प्रेरणा से होते हैं।⁶

4 प्रत्यभिज्ञा वचन

यद्यपि आगम ही काश्मीर के शैव मत के भी आधार थे तथापि परवर्ती ग्रन्थों का भुकाव स्पष्ट रूप में अद्वैतवाद की ओर दिखाई देता है।

वसुगुप्त (8वीं शताब्दी) के विषय में कहा जाता है कि उसने शिवसूत्र की खोज की और उसे कल्लट को पढ़ाया। इस सम्प्रदाय के कतिपय महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ ये हैं—स्यन्दकारिका जिसे वसुगुप्त अथवा कल्लट ने बनाया सोमानन्द की शिवदण्डि (900 ईस्वी) उत्पल का प्रत्यभिज्ञासूत्र (930 ईस्वी) अभिनव गुप्त का परमाथमार और प्रत्यभिज्ञा विमर्शिनी तन्त्रालोक क्षमराज की शिव सूनविमर्शिनी और स्पन्दसन्दोह। ये शैव आगमों तथा सिद्धांत ग्रन्थों को प्रामाणिक मानते हैं और उन्हें गुरु के अद्वैत सिद्धांत की दिशा में परिवर्तित करते हैं। ये ग्रन्थ जिनमें परस्पर मतभेद भी हैं कहा जाता है कि एकेश्वरवाद सम्बन्धी आदेशवाद का प्रतिपादन करते हैं और इन तीनों को एक ही त्रिक नाम से

1 शिवानन्दोपम 9 5 देख पोष की टिप्पणी 3 विश्वासगम पृष्ठ 42।

2 नीलकण्ठ 4 4 4।

3 नीलकण्ठ 4 4 5।

4 तिर अर्थ पावन 10 93।

5 वही 10 93।

6 'वैद्य जित्ना भी तो तुल्य प्रकारती है—जहाँ सब शक्तियाँ मेरे सम्पूर्ण जीवन की तो प्रकार उल्टी हैं—वैद्य सब तू ही है तू ही मेरी शक्ति का भाग है। कम्पन रूप रामानन्द की दौड़ता है मेरे अन्दर तू है। मैं ही सम्पूर्ण गुनाई और समझ हूँ और कोई नहीं।

(पोष इति अनुवाद विश्वासगम 33 5)।

पुकारा जाता है।¹ शिवसूत्र, भास्कर-कृत वार्तिक और क्षेमराज-कृत विमर्शिनी एक विशेष प्रवृत्ति को प्रस्तुत करती हैं; वसुगुप्त-कृत स्पन्दकारिका कल्लट-कृत वृत्ति के साथ एक ऐसे आदर्शवाद का प्रतिपादन करती है जो कि पहले से कुछ अधिक भिन्न नहीं है। सोमानन्द-कृत शिवदृष्टि और उत्पल-कृत प्रत्यभिज्ञासूत्र तथा अभिनवगुप्त के ग्रंथ अद्वैतवाद के मर्मथक हैं।² इनमें से माधव को अन्तिम ग्रंथ सबसे अधिक महत्वपूर्ण प्रतीत हुआ क्योंकि वह ग्रंथ दोनों का समावेश अपने अन्दर कर लेता है।³ और उक्त सिद्धान्त के समर्थक भी मानते हैं कि अन्य सब दर्शन इसके लिए तैयारी करने के पड़ाव-मात्र हैं।⁴

विश्व में एकमात्र यथार्थसत्ता शिव है जो अनन्त चैतन्य स्वरूप तथा अनियन्त्रित स्वातन्त्र्य स्वरूप है। उसकी अन्य भी अनेक विशेषताएँ हैं, जैसे सर्वव्यापकता, नित्यता, निराकारता, यद्यपि स्वच्छन्दता उसकी सबसे बड़ी विशिष्टता है। शिव प्रमाता (ज्ञाता) भी है और प्रमेय (ज्ञेय) भी है, अनुभवकर्त्ता भी है और अनुभूत पदार्थ भी है।⁵ “यूँकि चैतन्य जिनके ऊपर, यह समस्त उत्पन्न जगत् स्थिर है और जहाँ से यह प्रादुर्भूत होता है वह अपने स्वरूप में स्वतन्त्र है इसलिए इसकी गति सर्वत्र अबाधित है। जाग्रत् तथा स्वप्न आदि भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में अपने को उन्हीं के अन्दर मिलाता हुआ जब यह गति करता है तो भी अपने यथार्थ स्वभाव से च्युत नहीं होता, अर्थात् ज्ञाता ही रहता है।”⁶ अद्वैत वेदान्त की धुन में ऐसा कहा गया है “कि वह जिसमें न सुख है और न दुःख है, न वह ज्ञात है और न जानने वाला है और फिर वह जड़ता भी नहीं है, केवलमात्र उसीकी सत्ता है।”⁷ प्रमाता की यथार्थ सत्ता के प्रमाण की आवश्यकता नहीं क्योंकि सब प्रकार के प्रमाण उसे मान लेते हैं।⁸ शिव के समान दूसरा कोई नहीं। यह संसार चैतन्य के अंदर ही स्थित है यद्यपि उससे बाह्य प्रतीत होता है। “चित् (बुद्धि) स्वरूप प्रभु इच्छा के बशीभूत होकर समस्त सामूहिक विषयों (पदार्थों) के प्रकाश का कारण बनता है मानो वे उससे बाह्य हों, यद्यपि बिना किसी अधिष्ठान के जिस प्रकार कि एक योगी करता है।”⁹ कर्म के समान प्रेरक कारण अथवा प्रकृति के समान उपादान कारण को सृष्टि के विषय में उन्होंने स्वीकार नहीं किया और न ही माया-रूप तत्त्व को माना है, जो भ्राति-मूलक आकृतियों का निर्माण करती है। ईश्वर सर्वथा स्वतन्त्र है और उस सब जगत् का

1 उन्हें यह सज्ञा इसलिए दी गई है कि वे तीन परमसत्ताओं अर्थात् ईश्वर, आत्मा और प्रकृति का प्रतिपादन करते हैं।

2 देखें, परमार्थसार, पृष्ठ 34, 36, 48 50 और 54।

3 सर्वदर्शनसंग्रह, 8।

4 तद्भूमिका. सर्वदर्शनस्थितयः (प्रत्यभिज्ञाहृदय सूत्र, पृष्ठ 8)।

5 स्पन्दकारिका, पृष्ठ 29।

6 वही, पृष्ठ 2-4।

7 स्पन्दकारिका, पृष्ठ 5।

8 शिवसूत्रविमर्शिनी, पृष्ठ 5।

9 ईश्वरप्रत्यभिज्ञासूत्र, 5 : 6। परमार्थसार वा कहता है कि वह प्रभु जो कि विचार तथा आनन्द का समुक्त रूप है शक्ति, माया, प्रकृति और पृथ्वी को उत्पन्न करता है : (देखें 4)। प्रभु देवताओं तथा मनुष्यों आदि की समानता को धारण कर लेता है (6)।

जो वर्तमान है, अपनी इच्छाशक्ति से निर्माण करता है। वह ससार को अपने अन्दर ऐसा प्रतीत कराता है मानो उससे भिन्न हो यद्यपि ऐसा है नहीं, जिस प्रकार कि एक दर्पण में पदार्थ अवस्थित न रहते हुए भी दिखाई देते हैं। ईश्वर भी अपनी सृष्टि के पदार्थों से इसी प्रकार अछूता रहता है जिस प्रकार कि दर्पण अपने अन्दर प्रतिबिम्बित आकृतियों से अछूता रहता है। अपनी अदभुत शक्ति के द्वारा जो उसके अन्दर निहित है, ईश्वर आत्माओं के रूप में प्रकट होता है और उनके भोग के लिए पदार्थों को बनाता है।¹ अनन्त तथा निर्मल आत्मा ही एकमात्र मयार्थ मत्ता है और जो विश्व का एकमात्र अधिष्ठान है और जिसका स्पन्दन समस्त प्रकार के भेदों का कारण है।

शिव तो समस्त विश्व की पृष्ठभूमि में निर्विकार यथार्थसत्ता है, किन्तु उसकी शक्ति के असंख्य रूप हैं, जिनमें से मुख्य-मुख्य हैं - चित् (बुद्धि), आनन्द, इच्छा, ज्ञान और क्रिया (उत्पादक शक्ति)। छत्तीस प्रकार के तत्त्व माने गए हैं। जब शक्ति चित् स्वरूप से व्यापार करती है तब परमार्थसत्ता विशुद्ध जीवन रूप धारण करती है जिसे शिवतत्त्व कहते हैं। जैसे ही शक्ति के आनन्द रूप व्यापार के द्वारा जीवन का उद्भव होता है हमारे समक्ष शक्तिस्वरूप की दूसरी अवस्था आती है। आत्माभिन्नशक्ति की इच्छा सत् की तीसरी अवस्था को उत्पन्न करती है। अगला सत् का चैतन्यमय ज्ञान है जिसे शक्ति तथा विश्वरचना की इच्छा सहित ईश्वरतत्त्व माना गया है। अगली अवस्था में ज्ञाता तथा ज्ञान का विषय है जब कि क्रिया प्रारम्भ होती है। यह शुद्ध विद्या की अवस्था है। इस प्रकार पाँच अतीन्द्रिय तत्त्व शिव की शक्ति के व्यक्तरूप हैं जो पाँच प्रकार की शक्ति से उत्पन्न हैं।

यह दृश्यमान अमृत माया की शक्ति के द्वारा उत्पन्न होता है जिससे नियति, काल, राग, विद्या और कला रूपी प्रतिबन्ध प्रादुर्भूत होते हैं। माया-रूपिणी शक्ति के बल से अनन्त अनुभव अपने-आपको असंख्य अनुभवों अथवा पुरुषों के रूप में प्रकट करता है। किन्तु समस्त प्रतिबन्ध किसी प्रतिबन्धकारी की ओर संकेत करता है। इससे प्रकृति तथा पुरुष में भेद उत्पन्न होता है। इसके आगे का विकास माध्य-वर्णित योजना की पद्धति के ऊपर है। विकास की सब अवस्थाएँ एकमात्र परमार्थ शिव की ओर ही ले जाती हैं। कालचक्र सम्बन्धी ससार के उद्भव तथा तिरोभाव को भी माना गया है। विश्व के आभास की प्रक्रिया निरपेक्ष शिव की निर्मलता को मलिन नहीं करती क्योंकि वह अपने सब अभिव्यक्त रूपों के ऊपर उठा हुआ है।

चूँकि आत्मा चैतन्य स्वरूप है और जीवात्मा भी वही है जैसा कि विश्वात्मा है इसलिए आत्माओं के निरपेक्ष अनेकत्व का सिद्धान्त नहीं माना जा सकता। हममें से सबके अन्दर विशुद्ध चैतन्य निवास करता है। यद्यपि मिथ्या उपाधियों के द्वारा यह आवृत हो जाता है। हमारा बन्धन अज्ञान के कारण है।² श्रीमन्न कहता है "अनन्त चेतन स्वरूप होकर भी आत्मा यह समझती है कि

1 परमापसार पृष्ठ 48-50।

2 शिवसूत्र, 2।

‘मैं सान्त हूँ’; स्वतन्त्र होने पर भी वह समझती है कि मैं ही सारी हूँ¹ यह भूल जाती है कि शिव से भिन्न जगत् सम्पूर्ण रूप में व्यपार्य है और यह कि आत्मा तथा शिव एक समान हैं।²

मयार्थसत्ता की प्रत्यभिज्ञा की ही मोक्ष के लिए आवश्यकता है। यदि जीवात्मा तथा विद्वात्मा एक हैं तब यह प्रश्न उठ सकता है कि इस तथ्य की प्रत्यभिज्ञा की क्या आवश्यकता है? भाष्य इस प्रश्न का उत्तर एक दृष्टान्त से देता है। एक कामातुर स्त्री की सन्तुष्टि उसके प्रेमी की उपस्थिति मात्र से ही नहीं हो सकती किन्तु उसे प्रेमी को उसी रूप में अनुभव करना आवश्यक है। अज्ञान के बन्धन पर विजय केवल इसी प्रत्यभिज्ञा से प्राप्त हो सकती है। जब आत्मा अपने को ईश्वर के रूप में पहचान लेती है तब वह ईश्वर के साथ ऐक्य भाव के श्लोकिक परमाह्लाद में निवास करती है। स्पन्द सम्प्रदाय के अनुसार आत्मा प्रगाढ योग सम्बन्धी चिन्तन के द्वारा ज्ञान प्राप्त करती है; विश्व में शिव की श्रेष्ठता को पहचानती, तथा शान्ति और मौन की अलौकिक समाधि में लीन हो जाती है। शिवसूत्र में वर्णित मोक्ष-प्राप्ति के तीन प्रकार शैव, तन्त्र और योग के हैं।

अभिनवगुप्त के अनुसार मुक्तात्माओं के तीन वर्ग हैं : एक वे जो सर्वोपरि सत्ता में समा गए (प्रमुक्त) हैं, दूसरे वे जो उससे उसके व्यक्त रूप में नयुक्त हैं (अपर मुक्त), और तीसरे वर्ग के वे जो अभी शरीर धारण किए हुए हैं (जीवमुक्त)। मुक्तात्मा सर्वोपरि सत्ता के साथ एकाकार हो जाता है क्योंकि यह स्वीकार किया गया है कि “मुक्तात्मा से भिन्न ऐसी कोई सत्ता नहीं है कि जिसकी उसे स्तुति करनी है या पूजा करनी है।³ “जब इस प्रकार द्वैत की कल्पना समाप्त हो गई तो जीवात्मा भ्रांति रूप माया के ऊपर आधिपत्य प्राप्त कर लेती है और वह ब्रह्म में विलीन हो जाती है, जैसे जल जल में तथा दूध दूध में धुल-मिल जाता।⁴

5. शैवत सम्प्रदाय

शक्ति⁵ की पूजा का प्रारम्भ ऋग्वेद में पाया जाता है। एक ऋचा में शक्ति को ऐसी शरीरधारिणी क्षमता के रूप में प्रस्तुत किया गया है : “जो पृथ्वी का धारण करने वाली है और स्वर्ग में निवास करती है।⁶ वही सर्वोपरि शक्ति है “जिसके द्वारा समस्त विश्व का धारण होता है”⁷ और यह “भवतो (सुवतानाम्) की पूज्य माता” है। और यही क्षीप्र आगे चलकर केन उपनिषद् में वर्णित ‘हेमवती उमा’ रूप में आ गई है। महाभारत में यह कृष्ण की शक्ति के रूप में है और इस प्रकार चण्डल मत के साथ इसका सम्बन्ध हो गया। शैवों ने इसे शिव की पत्नी मान लिया। पुराणों के अन्दर यह चण्डी के रूप में

1. शिवसूत्र पर टीका करते हुए, 1 : 2।

2. ‘जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी,’ 1910।

3. परमार्थसार, पृष्ठ 51।

4. ‘भारतीय दर्शन’, खण्ड 1, पृष्ठ 398-399।

5. 1 : 136, 3।

6. देखें, छान्दोग्य उपनिषद्, 3 : 12; नृसंहारम्बक उपनिषद्, 5 : 14।

प्रकट होती है जिसकी दैनिक पूजा का विधान है और शरद् ऋतु का जिसका उत्सव मनाया जाता है। शीघ्र ही देवी के रूप में इसकी पूजा होने लगी जिसका ब्रह्म के साथ ऐक्य भाव है, जो ब्रह्म परम निरपेक्ष तत्त्व है और जिसका स्वरूप सत्, चित् और आनन्द है और जिसका पुमान्, स्त्री अथवा निर्गुण रूप में भी चिन्तन किया जा सकता है।¹ शैव शैव जगन्माता के रूप में उसकी पूजा ने वैदिक कर्मकाण्ड का स्थान ले लिया। हिन्दू धर्म के इस रूप से सम्बन्ध रखने वाले साहित्य को तन्त्र के नाम से पुकारा जाता है। यह स्त्री जाति के प्रति आदर-भाव के लिए प्रसिद्ध है और स्त्रियों को दैवीय माता की प्रति-कृति करके माना गया है।²

सतहत्तर आगम जो शाक्त मत में हैं वे पाँच शुभागमों में विभक्त हैं (जिनका दूसरा नाम समय है)। ये ज्ञान तथा मोक्ष-प्राप्ति की ओर ले जाने वाली क्रियाओं की शिक्षा देते हैं। चौसठ कौलागम हैं, जो ऐसी क्रियाओं की शिक्षा देते हैं जिनका उद्देश्य जादू की शक्तियों का विकास करने में सहायता करना है। आठ मिश्रागम हैं, जिनका लक्ष्य दोनों प्रकार का है। भास्कर राय अपने ललितसहस्रनाम भाष्य में शक्तिसूत्र नामक एक ग्रंथ से नौ सूत्रों का उद्धरण देता है। यह ग्रन्थ आज हमें उपलब्ध नहीं है। तन्त्र ग्रन्थ, जो शिव और देवी के मध्य संवाद के रूप में हैं, सातवीं शताब्दी तथा उससे आगे के हैं। हमें सर जान वुडरफ को उनकी लगभग परिश्रम के लिए धन्यवाद देना चाहिए, जिनके कारण ही प्राप्त होने वाले ये मुख्य तन्त्र सूत्र आज प्रकाशित रूप में उपलब्ध हैं।

इस तन्त्र दर्शन में शिव का स्वरूप सर्वव्यापक (अखिलानुगत), विशुद्ध चैतन्य (प्रकाश), अकाय और निष्क्रिय बताया गया है। यह एक विशुद्ध सत् है जो सर्वथा निर्लिप्त है। क्रियाशील शरीरधारी तत्त्व शक्ति के अन्दर ही सब जीवात्माएँ समाविष्ट हैं। सौन्दर्य लहरी का प्रारम्भिक श्लोक इस प्रकार है शिव जब 'शक्ति के साथ संयुक्त होता है तो सृष्टि रचना के योग्य होता है, अन्यथा वह गति करने के अयोग्य है।'³ शिव और शक्ति का सम्बन्ध ऐसा ही है जैसे कि प्रकाश और विमर्श का सम्बन्ध होता है। भास्करराय विमर्श का लक्षण करता है कि परम यथार्थ सत्ता के तात्कालिक स्पन्दन का नाम विमर्श है।⁴ विशुद्ध परमसत्ता के अन्दर सबसे प्रथम जो सम्बन्ध का सम्पर्क है वह विमर्श है। और इसी के कारण समस्त प्रकार के भेदों का प्रादुर्भाव होता है। विमर्श अथवा शक्ति वह सामर्थ्य है जो परम सत्ता अथवा विशुद्ध चैतन्य में अन्तर्निहित है। वह मूर्त रूप परमसत्ता है, जो चैतन्य प्रमाता के रूप में परिणत हुई है और यही अपने विरोधी

1 तुलना कीजिए पुरुषा वा स्मरेद देवी स्त्रीरूपा वा विचिन्तयेत् ।

अथवा निष्कला ध्यायेत् सच्चिदानन्दलक्षणम् ।

2 विद्या समस्त स्तव देवि भेदा ।

स्त्रिय समस्ता सकला जगत्पु ॥ (सप्तशती 11 5) ।

3 शिव शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्त प्रभवितुम् ।

न चेदव देवो न पालु कुशल स्पष्टितुमपि ॥

4 देखें, ललितसहस्रनाम में विमर्शरूपिणी के अन्तर्गत की गई उसकी टीका, पृष्ठ 548 ।

अनात्म अथवा ज्ञेय विषय के रूप में परिणत हो जाती है। यदि शिव चित् स्वरूप है तो शक्ति चिद् रूपिणी है। ब्रह्मा, विष्णु और शिव अपने-अपने कर्मों, अर्थात् क्रमशः सृष्टि-रचना, स्थिति तथा विनाश को शक्ति के आदेश के अनुसार ही सम्पन्न करते हैं।¹ आनन्द रूपी निर्दोष अनुभव में शिव तथा शक्ति के अन्दर भेद नहीं किया जा सकता। दोनों मिलकर एक ही मत रूप हो जाते हैं। शिव अपरिमित ब्रह्म की निष्क्रिय अवस्था के अनुकूल है; जबकि शक्ति परिमित ब्रह्म है जिसके अन्दर इच्छा, ज्ञान और क्रिया उपस्थित हैं, जो समस्त अनात्म जगत् को रूप देती हैं। शिव और शक्ति एक हैं क्योंकि शक्ति संसार में अन्तर्निहित है। शक्ति निष्क्रिय तथा क्रियाशील दोनों ही अवस्थाओं में विद्यमान रहती है। समस्त अनात्म जगत् की क्षमता शिव की शक्ति के रूप में वर्तमान रहती है।

शक्ति दो प्रकार की है : स्थूल और सूक्ष्म। वह सब पदार्थों की जमनी है। उसके पांच कार्य बताए गए हैं : आभास, रक्ति, विमर्शन, बीजावस्थान और विलापनता। अचेतन प्रकृति को मान्यता दी गई है, जो सांख्यदर्शन की प्रकृति के प्रतिरूप है।

प्रकृति अथवा माया को देवी का सार तत्त्व कहा गया है।² शक्ति के गर्भ में माया अथवा प्रकृति है जो विश्व का गर्भाशय है और प्रसव-काल में सृष्टि तथा सृष्टि की उत्पत्ति में क्रियाशील है। सांख्य-प्रतिपादित प्रकृति के द्वारा विकास का अनुसरण किया गया है। शक्ति के आदेश से माया अनेक भौतिक तत्त्वों के रूप में किंवा समस्त चेतन प्राणियों के भौतिक अंशों के रूप में विकसित होती है। प्रत्येक जीवित प्राणी के अन्दर चैतन्य पाया जाता है, यद्यपि विविध प्रकार के भौतिक संयुक्त पदार्थों के कारण यह प्राणियों को अनेकत्व में विभक्त प्रतीत होता है। शांख्य दर्शन के 25 तत्त्वों के स्थान में यहाँ १९ 36 तत्त्व हैं जिनका वर्गीकरण इस प्रकार से है : (1) शिवतत्त्व, जो सर्वव्यपेक्ष है; (2) विद्यातत्त्व, अथवा शक्ति के सूक्ष्म व्यक्त रूप और (3) आत्मतत्त्व, अथवा भौतिक विश्व माया से लेकर नीचे मर्त्यलोक पर्यन्त। ये तीनों प्रकाश (शिव) विमर्श और अनारम्भ के अनुकूल हैं। शक्ति मत के विद्या की सर्वोपरि भावना के अन्दर आन्तरिक भेद है यद्यपि स्थान-स्थान पर हमें मोक्ष तथा संसार की एकता के विचार भी मिलते हैं जो हमें शंकर के अत्यधिक कठोर अद्वैतवाद का स्मरण कराते हैं।³ सबसे पूर्व यहाँ परब्रह्म है, उसके पश्चात् हमें परिमित शक्तिवाला ज्ञाता मिलता है जो शक्ति-गुण सम्पन्न है। तुरन्त ही नाद प्रकट होता है और नाद से विन्दु⁴ प्रकट होता है और तब शुद्धमाया। ये पांच शक्तियों के मान्य शिव, शक्ति, सदास्य, ईश्वर और शुद्धमाया के अनुकूल हैं, दोष विकास शिव योजना से भिन्न नहीं है।

1. आनन्दनन्दो, पृष्ठ 2 और 24।

2. साम्प्रदायिका गुणोपाधिका धारणियों देवी।

3. इसे एक प्रकार का अद्वैतवाद कहा जाता है। कुमार्जितन्य, 1 ; 108। सर जान बुडरन का जिन्होंने तन्त्र सम्प्रदाय का विशेष अध्ययन किया है, विधवांस है कि "इसके दार्शनिक निष्ठा का स्थान कुछ ज्यों में सांख्य के द्वैतवाद और शंकर के वेदान्त की अतिवैकल्यवादी व्याख्या के मध्य में आता है।" ('इण्डियन फिलासफिकल रिव्यू', खण्ड 1, पृष्ठ 122)।

4. शारदातिलक, 1।

माया के प्रभाव से जीव अपने को एक स्वतन्त्र कर्ता तथा उपभोक्ता समझता है जब तक कि उसे मोक्ष प्राप्त नहीं होता। शक्ति का ज्ञान ही मोक्ष का मार्ग है¹ जो कि सर्वोपरि ब्रह्म का आनन्दमय उद्योति पुञ्ज में विलीन हो जाने का नाम है। यह कहा गया है कि “उम व्यक्ति के लिए जो समझ नेता है कि सब वस्तुएं ब्रह्म हैं न तो योग की और न पूजा की आवश्यकता है।”² जीवतमुक्ति अर्थात् इसी जन्म में मुक्ति के सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है।³ मोक्ष निर्मर करता है आत्म सत्कृति के ऊपर, जो आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान की ओर ले जाती है। यह आत्मसत्कृति “मन्त्रों के उच्चारण मात्र से नहीं आती, न यज्ञायादि से और न संकडों उपवासों से ही प्राप्त होती है। मनुष्य को मोक्ष प्राप्त होता है, इस ज्ञान से कि वह स्वयं ब्रह्म है।⁴ मन की वही अवस्था सबसे उत्तम है, जिसमें यह बोध हो जाता है कि केवल ब्रह्म {ब्रह्मसद्भाव} ही एकमात्र सबसे श्रेष्ठ है, और जिसमें ब्रह्म के अन्दर ध्यान का भाव मध्यम कोटि में है, स्तुति और मन्त्रों का जप उसके पश्चात् है और बाह्य पूजा सबसे निम्न कोटि में है,⁵ कर्मकाण्ड धर्म के प्रति विद्रोह का भाव दर्शाया गया है। कुलार्णवतन्त्र में आता है “यदि शरीर में मिट्टी रण्डने तथा भस्म रमाने से मोक्ष मिलता हो तो समझो याव के कुत्ते को भी मोक्ष मिल गया, क्योंकि वे तो बराबर मिट्टी में लोटते रहते हैं।”⁶ वर्ण तथा जातिगत भेदों की गौण स्थान दिया गया है और तन्त्र के अनुसार आचरण का विधान मनुष्यमात्र के लिए खुला है।⁷ भक्ति को मोक्षप्राप्ति में सहायक माना गया है। पूजा के विषय में पूरी स्वतन्त्रता है। “जिस प्रकार सभी नदियां बहकर समुद्र में जाती हैं इसी प्रकार किसी भी देवता की पूजा ब्रह्म को स्वीकृत है।”⁸ कम महत्त्व रखने वाले देवता कर्म तथा काल की शक्ति के अधीन हैं।⁹

योगदर्शन के रहस्यपूर्ण पक्ष ने आदि से अन्त तक अधिक भाग लिया है। मन्त्र पवित्र है और उन्हें दिव्य रचना के रूप में माना गया है। कुछ अर्थों में वे शक्ति के अनुरूप हैं क्योंकि शब्द है जो नित्य एवं अविनश्य है। शरीर के अन्दर की शक्तियों को आग्रस करने के रूप में विशेष बल दिया गया है। पूर्णता को प्राप्त मनुष्य कुण्डलिनी को आग्रस करके छ चक्रों का भेदन करता है।¹⁰ शक्तियुक्त के विचारकों ने कर्म, पुनर्जन्म तथा स्थूल व शरीरों के सिद्धान्तों को स्वीकार किया है।

1 शक्तिज्ञान दिना देवि निर्वाण नैव आयते (विस्तरतन्त्र)।

2 महानिर्वाणतन्त्र 14 123। और भी देखें 124-127।

3 बह्म, 14 135।

4 यही, 14 115 116।

5 महानिर्वाण तन्त्र 14 122।

6 युताथय तत्त, 1।

7 मन्त्रयज्ञा अपि ये यन्ता नामज्ञानाधिकारिणः।

स्त्रीपुत्रब्रह्मचर्यान्त तन्त्रज्ञानेऽधिकारिता ॥ (ज्योमसहिता)।

8 महानिर्वाण तन्त्र, 2 50।

9 ये समस्ता चतसृष्टिस्त्रिषित्तत्परवारिणः।

तेऽपि कसेपु सोयन्ते कातो हि यत्तवत्तर ॥

10 देखें, एवसाव दि सरपेट पावर। सावतो की सावना के विषय में बहुत कुछ निन्दावाचक शब्द कह जाते हैं। यद्यपि बहुत-से ब्रह्मचारी निराधार हैं तो भी उसमें बहुत कुछ उन्नति की गुंजायमान है।

6. मध्वाचार्य

शङ्कर के अद्वैतवाद के विरोध में एक प्रमुख प्रतिप्रिया स्वरूप द्वैतदर्शन है जिसका संबंध मध्वाचार्य के नाम से है, और यह अनेक विषयों में रामानुज के मयार्य सत्ता सम्बन्धी विचार के समान है।¹ मध्व विस्तृत द्वैतवाद को मानते हैं और पाँच महत्त्वपूर्ण भेदों के ऊपर बल देते हैं : ईश्वर और जीवात्मा, ईश्वर और प्रकृति, जीवात्मा तथा प्रकृति, एक जीवात्मा तथा अन्य जीवात्मा एवं प्रकृति का एक तथा अन्य अंग। विष्णु के पुनर्वायु की एकमात्र मध्यस्थता का सिद्धांत, नित्यस्थायी नरक तथा अपने मत का धार्मिक जोग ईसाई धर्म के प्रभाव की ओर संकेत करते हैं यद्यपि इसके समर्थन में कोई प्रमाण नहीं है। इस तथ्य के आधार पर कि केन उपनिषद् के ऊपर की गई मध्व टीका 'ब्रह्म-सार' रच्य से ली गई है, यह विचार करना युक्तिसंगत होगा कि द्वैतमत का प्रचार मध्व से पहले भी था। जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे मध्व ने बड़ी चतुरता के साथ मांख्य और न्याय वैशेषिक के सिद्धान्तों का प्रयोग किया है।

7. जीवन तथा साहित्य

मध्व, जिन्हें पूर्णप्रज्ञ तथा आनन्दतीर्थ के नाम से पुकारा जाता है, 1199 ईस्वी में दक्षिण कनारा जिले में उद्यीपी के निकट एक ग्राम में जन्मे।² वे बहुत शीघ्र वैदिक ज्ञान में अत्यन्त वित्तलण सिद्ध हुए और जल्दी ही संन्यासी हो गए। उन्होंने अनेक वर्ष प्रार्थनोपासना तथा समाधि और स्वाध्याय तथा शास्त्रार्थ में व्यतीत किए। उन्होंने अपने गुरु अच्युतप्रेष के साथ, जो शङ्कर के अद्वैतमत के अनुयायी थे, वाद-विवाद करके अपने द्वैतपरक दर्शन का विकास किया। उन्होंने विष्णु को परमेश्वर घोषित किया और अपने कर्मों की विष्णु की भुजाओं से दागने की प्रथा को निर्दोष बताया। इस प्रथा को रामानुज ने प्रचलित किया था। उन्होंने देश के मन्त्र-भ्रम भागों में अपने धर्म में अनेक शिष्यों को दीक्षित किया, उदीपी में कृष्ण के मन्दिर की स्थापना की और उसे अपने अनुयायियों के सम्मिलन का मुख्य केन्द्र बनाया। यज्ञों में पशु हिसा का निषेध करके उन्होंने एक उपयोगी सुधार किया जिसका श्रेय उन्हें है। उनहत्तर वर्ष की अवस्था में उनकी मृत्यु हुई।

उनके विचारधारा के मान्य ग्रन्थ केवल मध्व के ही रचित हैं। उन्होंने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक भाष्य लिखा है और अनुव्याख्यान नामक एक अन्य ग्रन्थ में अपनी उक्त व्याख्या को युक्तियुक्त ठहराया है। भगवद्गीता तथा उपनिषदों³

1. मुख्य-मुख्य मतभेद ये हैं : रामानुज के मत में जीवात्माएँ अपने स्वाभाविक रूप में एक समान हैं किन्तु मध्व के अनुसार उनमें भेद है। मध्व ब्रह्म को उपादान कारण नहीं मानते किन्तु रामानुज मानते हैं। मध्व की दृष्टि में विश्व ईश्वर का शरीर नहीं है। रामानुज के मत में ऐसी एक मो-आत्मा नहीं जो मोक्ष प्राप्ति के अयोग्य हो और मुक्तात्माओं के अन्दर परमात्मा होने के विषय में कोई भेद नहीं है।

2. देखें, 'लेनेड बुक्स ऑफ दि हिंदूज,' खण्ड 1, 3 और 14।

3. नारायणाचार्य के मध्वविजय और मणिमञ्जरी में मध्व के जीवन तथा उनके ग्रन्थों का यथार्थ ब्युत्पत्ति दिया हुआ है। यदि हम उनमें से चमत्कारी तथा अप्राकृतिक घटनाओं को निकाल दें जो उनके अनुयायियों द्वारा प्रसिद्ध हैं तो हमें मध्व के जीवन तथा उद्देश्य का ऐतिहासिक आधार मिल सकता है।

के ऊपर किए गए उसके भाष्य, उनके द्वारा रचित महाभारत का सक्षिप्त सार जिसे 'भारततात्पर्यनिर्णय' नाम दिया है, और भागवत पुराण का भाष्य उनके दार्शनिक सिद्धान्त के स्पष्टीकरण में सहायता प्रदान करते हैं। उन्होंने ऋग्वेद की पहली चालीस ऋचाओं पर भी टीका लिखी है और अपने 'प्रकरणों' में अनेक दार्शनिक तथा अन्य विषयों पर समीक्षा की है। उनके ग्रन्थों को पढ़ने से ऐसा आभास मिलता है कि प्रस्थानत्रय अर्थात् उपनिषदे, भगवद्गीता तथा ब्रह्मसूत्र—की अपेक्षा उन्होंने बराबर पुराणों के ऊपर अधिक भरोसा किया है। मध्व के लिए उक्त मान्य ग्रन्थों की व्याख्या अपने द्वैतपरक दर्शन को सिद्ध करने के लिए आसान नहीं थी। मध्व के सूत्रभाष्य तथा उसके अनुव्याख्यान के ऊपर जयतीर्थ का जो भाष्य, जिसका नाम न्यायसुधा¹ है, अत्यंत महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। मध्व के सूत्रभाष्य के ऊपर जयतीर्थ का जो भाष्य है उसके ऊपर भी व्यासराय ने एक भाष्य लिखा है, जिसका नाम चन्द्रिका है। पूर्णानन्द के तत्त्वमुक्तावली² नामक ग्रन्थ में द्वैतवाद के ऊपर बहुत बड़ा आक्षेप किया गया है।

8. ज्ञान का सिद्धान्त

मध्व ज्ञान के तीन साधनों को स्वीकार करते हैं प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द प्रमाण। उपमान प्रमाण को अनुमान ही की कोटि का माना गया है। प्रत्यक्ष और अनुमान स्वयं विश्व की समस्या को हल करने में हमारे सहायक नहीं हो सकते। प्रत्यक्ष की पहुँच उन्हीं तथ्यों तक है जो इन्द्रियगोचर हैं। अनुमान हमें कोई नवीन तथ्य नहीं दे सकता यद्यपि अन्य साधनों द्वारा प्राप्त हुए तथ्यों की परीक्षा करने तथा उन्हें क्रमबद्ध करने में यह सहायता अवश्य करता है। यथार्थ सत्ता के सत्य ज्ञान के लिए हमें वेदों का आश्रय लेना होगा। मध्व वेदों के प्रामाण्य को सामूहिक रूप में स्वीकार करते हैं, यद्यपि उनके भिन्न-भिन्न भागों में परस्पर भेद नहीं करते। वेदों की ऋचाएँ और ब्राह्मण ग्रन्थ उतने ही उपयोगी तथा प्रामाणिक हैं जितनी कि उपनिषद। मध्व पौरुषेय (अर्थात् मनुष्यकृत, जो दोषपूर्ण हो सकता है) तथा अपौरुषेय (अर्थात् जो मनुष्यकृत नहीं है) के मध्य की अप्रामाणिकता तथा प्रामाणिकता में भेद करते हैं। अपौरुषेय ज्ञान सर्वथा निर्दोष तथा प्रामाणिक होता है। वेदों को, जिनकी व्याख्या को मध्व का दर्शन यथार्थ मानता है, मध्व ने अपौरुषेय माना है और इसलिए उनका स्वरूप प्रामाणिक है।

बोध-ग्रहण चाहे किसी भी साधन से हुआ हो, उस वस्तु के विषय में प्रत्यक्ष प्रमाण है जिसका बोध हुआ है। वे साधन, जिन्होंने बोधग्रहण में मध्यस्थता का कार्य किया है, बोध के अपने अन्दर उपस्थित नहीं हैं। ज्ञाता तथा ज्ञात के मध्य जो सम्बन्ध है वह साक्षात् तथा तात्कालिक है। प्रत्यक्ष, अनुमान और वैदिक (आप्त) प्रमाण इमीलिए प्रमाण कहलाते हैं किये ज्ञान की उत्पत्ति में साधन-रूप बनते हैं। और यह तथ्य तब प्रकट होता है जब कि हम ज्ञान का वाह्य रूप से अव्ययन करते हैं। तत्त्वविषयक प्रत्येक बोध-ग्रहण जो हमें होता है निर्दोष है और यह तथ्य के अस्तित्व का सकेत करता है, भले ही यह बोध के क्षण तक ही क्यों न अस्तित्व रखता हो। यदि हम इसे निर्दोष बताकर इसका खण्डन करते हैं तो वह किसी अन्य बोध के कारण होता है जिसका प्रामाण्य हम स्वीकार करते हैं। सूर्योदय तथा सूर्यास्त तब तक केवलमान घटनाएँ हैं जब तक कि

1 काबल द्वारा अनूदित। देखें 'जनल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', खण्ड 15,

हमें आगे चलकर यह ज्ञान न हो कि सूर्य न तो उदय होता है और न अस्त होता है । मध्य प्रत्येक बोध की अपने रूप में प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं और ऐसी प्रत्येक वस्तु का सपेक्षन करते हैं जो हमारे ज्ञान को केवल प्रतीति मात्र बताती है । यदि हमारा ज्ञान यथार्थता के स्वरूप को नहीं प्रकट करता और प्रमेयविषयक अस्तित्व का ही चोत्कर्ष है एवं केवलमात्र अनुचित दिशा में हमें ले जाता है तो अथर्थात् वस्तु प्रतीति भी नहीं हो सकती तथा भ्रान्तिपूर्ण बोध का विषय भी नहीं बन सकती, और न ज्ञान के साथ कारण-कार्य भाव से सम्बद्ध हो सकती है । यदि समस्त ज्ञान भ्रामक है तो सत्य और मिथ्या विचारों के बोध जो भेद है वह भी नहीं रह सकता । भ्रान्ति का विश्लेषण करने से हमें ज्ञान होगा कि चेतना के समक्ष एक प्रमेय पदार्थ (विषय) अवश्य प्रस्तुत किया जाता है यद्यपि हम इसके स्वरूप के विषय में भ्रम कर सकते हैं, जो या तो इन्द्रियों के किसी दोष के कारण होता है अथवा ज्ञान के किन्हीं अन्य साधनों के कारण भी हो सकता है । मिथ्या प्रत्यक्ष ज्ञान के अवयव मिथ्या नहीं होते । वे अनुभवसिद्ध तथ्य हैं । किसी दोष के कारण हम प्रमेय विषय का पूरा-पूरा ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते, किन्तु हम इसका जो भी अंश देखते हैं वह स्वरूप में उसके समान वस्तु का स्मरण कराता है यद्यपि उससे भिन्न है, जिससे हम प्रस्तुत सामग्री को भ्रम से मिला रहे होते हैं । भ्रान्ति की प्रत्येक अवस्था में दो यथार्थ वस्तुमत्ताओं का संकेत होता है : एक प्रस्तुत वस्तु का और दूसरा संकेतित वस्तु का । संसार की अथर्थात्ता के भाव का तात्पर्य है कि यथार्थ वस्तु कुछ है अवश्य जिसे हम भ्रम से अन्यथा समझ बैठे हैं । इससे ऐसा तात्पर्य कभी नहीं होता कि यथार्थ वस्तु एकदम कुछ ही नहीं ।

मध्य का आधार अनुभव अथवा ज्ञान है और उनका तर्क है कि ज्ञाता तथा ज्ञात के बिना कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता है । ज्ञान के कर्ता अथवा ज्ञात प्रमेय पदार्थ के बिना ज्ञान के विषय में कुछ भी कथन करना निरर्थक है । जानने वाले प्रमाता तथा ज्ञात प्रमेय पदार्थों इन दोनों का अस्तित्व आवश्यक है । यह संसार अथर्थात् वस्तु नहीं है । यदि हम पदार्थों के मध्य भेद को स्वीकार नहीं करते तो हम विचारों में परस्पर भेद की व्याख्या भी नहीं कर सकते । हमारा ज्ञान हमें बतलाता है कि भेद विद्यमान है । हम उन्हें केवलमात्र औपचारिक नहीं मान सकते, क्योंकि औपचारिकता भेद उत्पन्न नहीं करती ।

कभी-कभी कहा जाता है कि भेद का अस्तित्व देश और काल के बल पर होता है और ये केवलमात्र ज्ञाता पुरुष की बुद्धि के आकार मात्र हैं । यदि देश और काल ज्ञान प्राप्त करने वाली आत्मा के समान होते तो यह समझना कठिन है कि इस प्रकार का भाव, कि वे ज्ञाता के सदृश हैं, कैसे उदय हो सकता था । यदि आत्मा ज्ञान के रूप में सर्वव्यापक है तो देश और काल का भेद भी सम्भव नहीं हो सकता । देशकाल के भेद को अविद्या के वन के कारण बताना भी हमें सन्तोष नहीं दे सकता, क्योंकि अविद्या के स्तर और आत्मा के साथ उसके सम्बन्ध की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं की जा सकती । अविद्याविषयक प्रत्येक समाधान देश व काल के पूर्व अस्तित्व की कल्पना कर लेता है, और इसीलिए देश व काल को केवल अविद्या की उपज बताकर सन्तोष नहीं हो सकता । देश और काल को यथार्थ एवं सम्पूर्ण इकाई माना गया है जो भागों में विभक्त है । यदि उनके कोई भाग न हों तो हमें वहाँ और वहाँ का तथा अब

और तब के भेद का ज्ञान न मिलता। देश के भाग (टुकड़े) हमारे समक्ष प्रस्तुत होते हैं क्योंकि ऐसा मानना ठीक न होगा कि हमारे आगे प्रस्तुत प्रत्येक पदार्थ कुल देश को असीम तथा अविभाज्य रूप में व्याप्त कर लेता है। हमें परिमित शरीरों का ही ज्ञान है जो देश के कुछ भागों को घेरते तथा एक-दूसरे के प्रतिबन्ध बनते हैं। हम देश और काल के अंशों का ही प्रत्यक्ष करते हैं। इस प्रकार उनका अस्तित्व है यह भी स्वीकार करना चाहिए। मध्व के अनुसार वे साक्षी रूप आत्मा के लिए प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय हैं।

मध्व के मत में पदार्थ दो प्रकार के हैं स्वतन्त्र और परतन्त्र। ईश्वर जो सर्वोपरि पुरुष है वही एकमात्र स्वतन्त्र पदार्थ (यथार्थ सत्ता) है। परतन्त्र प्राणी दो प्रकार के हैं भाववाचक तथा अभाववाचक। भाववाचकों के दो वर्ग हैं एक चेतन आत्माएँ और दूसरे अचेतन पदार्थ, जैसे प्रकृति और काल। अचेतन पदार्थ या तो नित्य हैं जैसे कि वेद, या नित्य और अनित्य जैसे प्रकृति, काल और देश, अथवा अनित्य जैसे प्रकृतिजन्य पदार्थ।¹

9. ईश्वर

तीन वस्तुएँ अनादि काल से अनन्त काल तक रहने वाली हैं जो मौलिक रूप से एक-दूसरे से भिन्न हैं, अर्थात् ईश्वर, आत्मा तथा जगत्। यद्यपि ये सब यथार्थ और नित्य हैं, फिर भी पिछले दो अर्थात् आत्मा तथा जगत् ईश्वर से निम्नश्रेणी के तथा उसके ऊपर आश्रित हैं। स्वतन्त्र यथार्थ सत्ता एकमात्र ब्रह्म है, जो विश्व का निरपेक्ष स्रष्टा है। हम वेदों के अध्ययन द्वारा उसके स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करते हैं,² और इस प्रकार उसका स्वरूप ऐसा नहीं है, जिसका वर्णन न हो सके। अधिक से अधिक उसके विषय में जो कहा जा सकता है, उसका तात्पर्य यही होता है कि उसके विषय में सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना कठिन है।³ सर्वोपरि ब्रह्म सब प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान से परे है।⁴ समाधि में ध्यान लगाने पर कल्पना के द्वारा जो आकृति दिखाई पड़ती है वह ब्रह्म नहीं है। मध्व इस मत को स्वीकार करने के लिए किसी प्रकार भी उद्यत नहीं हैं कि धर्मशास्त्र के भिन्न-भिन्न भाग भिन्न-भिन्न प्रकार के ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं। यद्यपि सर्वोपरि ब्रह्म तथा उसके गुण एकरूप हैं तो भी भिन्न-भिन्न शब्दों में उनका वर्णन हो सकता है।⁵ इस सुप्रसिद्ध वाक्य का, कि ब्रह्म केवल एक है और दूसरा नहीं है (एकम् एवाद्वितीयं ब्रह्म), तात्पर्य यह है कि उत्कर्ष में ब्रह्म से बढ़कर दूसरा कोई नहीं है और उसके समान भी नहीं है, क्योंकि वह सबके अन्दर समाविष्ट है। ईश्वर के गुण अपने स्वरूप में निरपेक्ष हैं और इस प्रकार से उसे सीमित नहीं करते। ब्रह्म में सब प्रकार की पूर्णता है। उसको तथा विष्णु को एकरूप माना गया है और कहा गया है कि वह अपनी इच्छा से ससार का संचालन करता है एवं अन्य सबका

1. मध्वसिद्धान्तसार के अनुसार, पदार्थ दम हैं

द्रव्यगुणकर्मसामान्यविज्ञापविशिष्टाशिषावितसादृश्यभावा दशपदार्थाः ।

2. महाभारत, 3 3, 1 ।

3. महाभारत, 1 1, 5 ।

4. महाभारत, 3 2 23 ।

5. देखें न्यायमुद्रा, 1 1, 2, 1 1, 6 । मध्वसिद्धान्तसार से भी तुलना कीजिए—भेदा-भावेऽपि भेदव्यवहारनिवर्हका अनन्ता एव विज्ञेया (21) ।

भी, जो उसके अन्तर्गत है स्वतन्त्र शासक के रूप में संचालन करता है। वह समार को बार-बार रचता तथा उसका संहार करता है। उसको देह अतिप्राकृतिक है और उसे सब संसार से ऊपर माना गया है तथा वह संसार के अन्तर्निहित भी है क्योंकि वह सब जीवात्माओं में अन्तर्यामी है।¹ वह अपने को नानाविध आकृतियों (व्यूहों) में प्रकट करता है, समय-समय पर अवतारों के रूप में प्रकट होता है और कहा जाता है कि पवित्र मूर्तियों के अन्दर गुप्त रूप में उपस्थित रहता है। वह सृष्टि को रचता, उसको धारण करता तथा उसका विनाश करता है: वह ज्ञान का प्रदाता है, अपने को नाना प्रकार से व्यक्त करता है, कुछ को दंड देता तथा अन्य को मुक्त करता है। लक्ष्मी उसकी पार्व्वती है जिसमें नाना रूप धारण करने की शक्ति है, किन्तु जिसकी देह भौतिक नहीं है। ईश्वर के साथ-साथ वह भी नित्य है और सर्वव्यापी है। वह अनन्त काल से ईश्वर के वैभव की माक्षी है। अन्य देवताओं तथा देवियों के विपरीत, जो कई जन्मों के अनन्तर मोक्ष प्राप्त कर लेते हैं, लक्ष्मी नित्ययुक्त है। लक्ष्मी ईश्वर की उत्पादक शक्ति का शरीरधारी रूप है। वह ज्ञानसम्पन्न प्रकृति है यद्यपि ईश्वर उससे सूक्ष्मता तथा गुणों में महान् है।² ईश्वर आत्मों तथा प्रकृति के ऊपर शासन करता है यद्यपि वह न तो अभाव से उनका निर्माण ही करता है और न उन्हें नष्ट करके अभावात्मक बनाता है। वह जगत् का उपादान कारण न होकर निमित्त कारण है, क्योंकि जड़ जगत् की उत्पत्ति एक सर्वोपरि ज्ञानसम्पन्न से नहीं हो सकती। ईश्वर की क्रियाशीलता उसकी अत्यधिक पूर्णता का परिणाम है। केवल इसलिए कि ईश्वर जीवात्माओं के कर्मों का विचार करता है यह नहीं कहा जा सकता कि प्रभु कर्म के ऊपर निर्भर करता है, क्योंकि मध्य का कहना है कि "स्वयं कर्म का अस्तित्व तथा अन्य वस्तुओं का अस्तित्व भी ईश्वर के आश्रित है।"³

10. जीवात्मा

मध्य के मत में इस लोक का प्रत्येक पदार्थ एक जीवित संघटन है। यह विद्वद् जीवनयुक्त प्रकृति का एक सुविस्तृत क्षेत्र है जिसमें देश का प्रत्येक अणु जीवों से पूर्ण है। अपने तत्त्व-निर्णय नामक ग्रंथ में वे कहते हैं: "देश के एक अणु में निवास करने वाली अनन्त आत्माएँ हैं।"⁴ मध्य ब्रह्म और जीव के मध्यगत भेद को यथार्थ मानते हैं।⁵ और उनका मत है कि यह समझना भूल है कि मोक्ष की अवस्था में जीव और ब्रह्म अभिन्न हो जाते हैं और ससार में भिन्न हैं। क्योंकि दो भिन्न पदार्थ किसी भी समय में अभिन्न नहीं हो सकते और इसके विपरीत दो अभिन्न पदार्थ भिन्न नहीं हो सकते। सर्वथा ब्रह्म के आश्रित होते हुए भी जीवात्मा तात्त्विक रूप में क्रियाशील कर्त्ता है और उसके ऊपर जिम्मेदारियाँ भी हैं।⁶ आत्मा स्वन्न कर्ता नहीं है क्योंकि वह परिमित शक्ति वाला है और प्रभु उसका मार्गप्रदर्शन करता है।⁷ जीव को आकार में अणु बताया गया है और

1 1 2 13।

2 4 : 2, 9।

3 2 : 1, 37; 3 : 2, 39-42।

4 परमाणुप्रदेशेष्वनन्ताः प्राणिराशयः।

5 1 2, 12।

6 2 3, 33-42।

7 2 : 3, 38, 2-3, 28।

यह उस ब्रह्म से भिन्न है जो सर्वव्यापी है।¹ आकार में परिमित होने पर भी वह अपने ज्ञानरूप गुण के कारण समस्त शरीर में व्याप्त रहती है। ज्ञानेन्द्रिय को साक्षी कहा गया है जिसके नम्र भौतिक मन अपने सब प्रभावों को प्रस्तुत करता है। यह पहचान करने वाला तत्त्व ही है जिसके कारण अहंभाव की चेतना उत्पन्न होती है और यही व्यक्तित्व का आधार है। आत्मा स्वभाव से आह्लादमय है यद्यपि यह अपने पूर्व कर्म के अनुसार भौतिक शरीरों से सम्बद्ध होने के कारण सुख व दुःख के अधीन है। जब तक यह अपनी मलिनताओं से विरहित नहीं होती, यह नाना जन्मों में अपनी आकृतियाँ बदलती हुई भ्रमण करती रहती है। आनन्द के समान इसके गुण मोक्ष की अवस्था में व्यक्त होते हैं।² यद्यपि आत्माएँ नित्य हैं, वे अपने शारीरिक सम्बन्ध के कारण जन्म धारण करती हुई कहीं जानी हैं।³ कोई भी दो जीव स्वरूप में एक समान नहीं होते, जीवन की तराजू में प्रत्येक का अपना-अपना मूल्य व स्थान है। जीव प्रभु के आश्रित हैं जो निःसन्देह उन्हें अपने पूर्व आचरण के अनुसार कर्म करने के लिए बाध्य करता है।⁴

चैतन्य-विशिष्ट आत्माएँ तीन प्रकार की हैं (1) एक वे जो सदा से मुक्त हैं जैसे लक्ष्मी, (2) वे जिन्होंने अपने को ससार से मुक्त कर लिया है, यथा देव तथा मनुष्य, ऋषि और पितृगण, और (3) बद्ध। अन्तिम वर्ग में वे जो मुक्ति पाने के योग्य हैं और वे जो मुक्ति के अयोग्य हैं, दोनों ही आ जाती हैं। अन्तिम वर्ग की वे हैं जो नरक में जाने के लिए हैं अथवा तमोगुण के योग्य हैं, अथवा वे हैं जो सदा के लिए ससार-चक्र में बंधी हुई हैं (नित्यससारिण)। जहाँ कुछ ऐसी आत्माएँ हैं जो अपनी आन्तरिक प्रवृत्ति के कारण मोक्ष के लिए पूर्व से निश्चित हैं वहाँ दूसरी वे हैं जिनका नरक में जाना निश्चित है और एक तीसरा वर्ग ऐसा है जो अनादि काल से अनन्त काल तक ससार-चक्र में घूमता रहता है और अन्तरहित क्रम से कभी सुख तो कभी दुःख भोगता है। यह तीन प्रकार का वर्ग-विभाग तीन गुणों के आधार पर है। सात्त्विक आत्मा स्वर्ग को प्राप्त करती है, राजस गुण वाली ससार में चक्रवर्त भ्रमण करती रहती है और तमोगुणी आत्मा नरक में गिरती है। जीविन प्राणी अनेकों वर्गों में विभक्त हैं जैसे देव, मनुष्य, पशु तथा वनस्पति। एक नियत श्रेणी-विभाग जो जीवों के भेदों (तारतम्य) पर आश्रित है, परिष्कार के साथ बना हुआ तैयार है। ऐसे जीवात्माओं में भी जो मोक्ष के योग्य हैं किन्हीं दो आत्माओं में भी एक समान योग्यता नहीं पाई जाती। इस लोकगत साम्राज्य में भी ब्रह्म और वायु का स्थान सबसे ऊपर है। विष्णु के आदेश में ब्रह्म ससार की रचना करता है। वह सबसे महान् गुरु भी है और मध्व के ब्रह्म सम्प्रदाय नामक दर्शन का सर्वप्रथम बोधक है। ईश्वर तथा आत्माओं में वायु मध्यस्थ का कार्य करती है। वह ज्ञान तथा मोक्ष-प्राप्ति में आत्माओं की सहायता करती है। उसे प्रेयसी प्रतिमा अथवा ईश्वर का पुत्र (हरे सुत) भी पुकारा गया है।⁵

1 2 3, 23।

2 2 3 31।

3 ब्रह्मसूत्र के ऊपर मध्व, 2 3 19।

4 2 3, 41 42। यहाँ तक कि स्वप्ना का आना भी ईश्वरेच्छा के अधीन ही बताया गया है (3 2 3 और 5)।

5 मध्व को उनके अनुयायी वायु का अवतार मानते हैं, जिसने पूर्वजन्मों में अपने को हनुमान तथा भीम के रूप में प्रकट किया।

आत्माएँ ब्रह्म हैं, इस प्रकार का मत रखना ठीक नहीं है। पूर्ण तथा अपूर्ण आत्माएँ मिलकर एक नहीं हो सकती।

11. प्राकृतिक जगत्

भौतिक उत्पन्न पदार्थ जड़ जगत् के विषय हैं और उन्हीं से सब प्राणियों के शरीरों व इन्द्रियों का निर्माण हुआ है। वे सब आदिम प्रकृति से उत्पन्न होते हैं और समयान्तर में उसीमें लौटकर वापस पहुँच जाते हैं। यद्यपि प्रकृति एकरूप प्रतीत होती है तो भी वस्तुतः यह भिन्न-भिन्न तत्त्वों से, जो सूक्ष्म अवस्था में हैं, मिलकर बनी है। जब ईश्वर तथा आत्माएँ इसका उपयोग करते हैं तो यही विकसित होकर दृश्यमान जगत् के रूप में परिचयित हो जाती है। ईश्वर प्रकृति में से आकृतियों को गढ़ता है, क्योंकि प्रकृति उपादान कारण है और उसके अन्दर वह स्वयं भी नाना आकृतियों में निवास करता है।¹ इससे पूर्व की हम अव्यक्त प्रकृति से सृष्टि के सुपरिष्कृत आकारों तक पहुँचें हमें परिवर्तन-काल के अन्दर मध्यवर्ती 24 पदार्थों में से गुजरना होता है अर्थात् महत्, अहंकार, बुद्धि, मन, दस इन्द्रिया, पाँच इन्द्रियों के विषय और पाँच महत्त्व। ये अपने विकास से पूर्व आद्य मूलभूत प्रकृति के अन्दर सूक्ष्म रूपों में स्थित रहते हैं।

प्रकृति के तीन पक्षों की अधिष्ठात्री लक्ष्मी के तीन रूप हैं; श्री, भू और दुर्गा। अविद्या प्रकृति का ही एक रूप है जिसके दो भेद हैं: जीवाच्छादिका, अर्थात् वह जो जीव की आध्यात्मिक शक्तियों को आवृत कर लेती है; और परमाच्छादिका, अर्थात् वह जो जीव की दृष्टि से सर्वोपरि सत्ता को दूर रखती है। अविद्या के ये दो रूप निश्चित तत्त्व हैं जो प्रकृति के सारतत्त्व में से बने हैं।

12. ईश्वर और जगत्

मध्व ऐसे समस्त प्रयासी की अस्वीकार करते हैं जो आत्माओं तथा प्रकृति से युक्त सत्ता को केवल भ्रान्ति मात्र अथवा ईश्वर से निकला हुआ कहकर उसके भिन्न अस्तित्व का अभाव प्रदर्शित करते हैं: इस प्रकार मध्व एक शुद्ध द्वैत का प्रतिपादन करते हैं। जीवात्मा ईश्वर के ऊपर आश्रित (परतन्त्र) है क्योंकि बिना विद्यात्मा के शक्ति-दायक सहारे के यह अपना अस्तित्व स्थिर नहीं रख सकता जिस प्रकार कि एक वृक्ष अपने रस के बिना न जीवित रह सकता और न फल-फूल सकता है। यहाँ तक कि विष्णु की पत्नी लक्ष्मी यद्यपि सर्वश्रेष्ठ तथा नित्य है फिर भी ईश्वर के ऊपर आश्रित है। वह उस प्रकृति की भी अधिष्ठात्री देवी है जो जगत् का उपादान कारण है। ईश्वर किसी न किसी प्रकार से प्रकृति में शक्ति का संचार करता है जो उसके व्यक्तित्व का कोई अंग नहीं है और प्रकृति भी किसी न किसी प्रकार से अपने को ईश्वर के नियन्त्रण में दे देती है।

मध्व को अनेक श्रुतिवाक्यों के विरोध का मुकाबला करना पड़ा है जिनका वे किसी न किसी प्रकार द्वैतवाद में विनियोग करते हैं। मध्व उस महत्त्वपूर्ण वाक्य "तत् त्वम् असि" (वह तू है) को लेकर तर्क करते हैं कि यह वाक्य ईश्वर तथा आत्मा के मध्य किसी सादृश्य का द्योतक नहीं है। इस वाक्य का तात्पर्य यही है कि आत्मा के

अन्दर अपने सारभूत ऐसे गुण हैं जो ईश्वर के गुणों के समान हैं।¹ ऐसे वाक्यों का भी जिनमें कहा गया है कि आत्मा प्रभ का एक अंश है, यही तात्पर्य है।² कभी-कभी मध्व उक्त वाक्य को एक दूसरे प्रकार से ही देखते हैं, जैसे—'स आत्मा तत् त्वमसि' को वे पढ़ते हैं "स आत्मा अतत्त्वम् असि" (वह आत्मा तू नहीं है)।³ "अयम् आत्मा ब्रह्म," इस वाक्य के विषय में मध्व का कहना है कि यह या तो एक सरल प्रशंसापरक वाक्य आत्मा के लिए कहा गया है अथवा यह ध्यान का एक विषय है। यह भी सुझाव दिया जाता है कि यह तो पूर्वपक्ष है जिसका खण्डन करना है। ऐसे वाक्यों की व्याख्या करने के लिए, जो जीवात्मा तथा विश्वात्मा को एक बताते हैं, मध्व आत्मा तथा ब्रह्म के व्युत्पत्तिपरक अर्थों का उपयोग करते हैं। आत्मा ब्रह्म है क्योंकि यह बढती है (वर्धन-शील) अथवा इसलिए कि यह सर्वत्र प्रविष्ट होती (अतनशील) है।

ईश्वर की सर्वश्रेष्ठता के कारण विश्व में एक व्यवस्था तथा समानता का भाव आता है, अन्त में जाकर भेद भले ही क्यों न हो। विशेष के गुण द्वारा, जो गुण को द्रव्य से भिन्न बनाता है, एक अंश को सम्पूर्ण इकाई से भिन्न किया जाता है और एक तथा अनेक परस्पर सम्बद्ध किए जाते हैं।⁴ विशेष सख्या की दृष्टि से अपरिमित है क्योंकि यह नित्य तथा अनित्य दोनों पदार्थों में रहता है और विधि तथा निषेधात्मक सत्ताओं से सम्बन्ध रखता है। एक प्रकार की निषेधात्मक सत्ता का दूसरे से भेद विशेष के द्वारा ही किया जाता है। किन्तु एक विशेष का भेद दूसरे विशेष से कैसे किया जा सकता है? यदि तो, यह अन्य किसी विशेष के द्वारा हो तो हमारे समक्ष पश्चाद् गति की एक बहुत बड़ी समस्या आती है क्योंकि उसका कहीं अन्त नहीं होगा। इसलिए विशेष को आत्मा-निर्धारित ही माना गया है। विशेष गुण के द्वारा हम भेदपूर्ण जगत् की व्याख्या कर सकते हैं जिसके लिए भेदपूर्ण जगत् को परम तत्त्व मानने की आवश्यकता नहीं है। विशेष के व्यापार के द्वारा ही हमें भेद का ज्ञान होता है। यदि विशेष सर्वोपरि सत्ता से भिन्न है तो उससे सर्वोपरि सत्ता की अवर्ण्यता में अन्तर आता है, और यदि यह उससे भिन्न नहीं है तो हम इसे विशेष नहीं कह सकते।

13 नीतिशास्त्र और धर्म

ज्ञान के द्वारा ही ईश्वर के ऊपर पूर्ण निर्भरता तथा उसके प्रति प्रेम का भाव उत्पन्न होता है।⁵ सब वस्तुओं के विषय में यथार्थ ज्ञान, अर्थात् भौतिक तथा आध्यात्मिक, हमें ईश्वर के ज्ञान की ओर ले जाता है और उसका स्वाभाविक परिणाम ईश्वर के प्रति प्रेम है। अपने तत्त्व विवेक के अन्त में मध्व कहते हैं "यह निश्चित है कि वह व्यक्ति, जो यह समझ लेता है कि यह सब जीवन जिसका अन्त है सदा ही हर्ष के वश में रहता है, ससार से मुक्ति प्राप्त कर सकता है।"

1 2 3 29।

2 शिवगीता 15 7।

3 श्वेताश्वतथ उक्तम् अथ हि हिन्दू बह्वारण्यक उपनिषद् पृष्ठ 114। छांदोग्य उपनिषद् भी देखें 6 8 7। इस वाक्य को भी 'त्वत्तदीयोऽसि' अथवा 'त्वं तत्त्वमसि' व समान ही माना जाता है। और भी देखें 'सर्वमुक्तावली' अनल अथ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी न्याय -व 15।

4 गायामृत खंड 3 पृष्ठ 137।

5 3 3 49

मोक्ष-प्राप्ति के लिए सबसे पूर्व एक स्वस्थ तथा निर्दोष नैतिक जीवन का होना आवश्यक है। बिना किसी इच्छा अथवा फल-प्राप्ति के दावे के नैतिक नियमों का पालन करना तथा कर्तव्य कर्मों का निभाना आवश्यक है। धार्मिक जीवन हमें सत्य की गहराई तक पहुँचने में सहायक होता है। वेदों के अध्ययन से हम सत्यज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, और उसकी प्राप्ति के लिए एक उपयुक्त गुरु की आवश्यकता है। प्रत्येक व्यक्ति में ब्रह्म के एक विशेष रूप का साक्षात् करने की क्षमता रहती है। ज्ञानसम्पन्न गुरु को चाहिए कि वह इन भेदों का ध्यान रखे, क्योंकि ऐसा कहा गया है कि “जिसके योग्य कोई व्यक्ति है उसके प्रत्यक्ष से ही अन्तिम मोक्ष प्राप्त होता है, अन्य किसी साधन से नहीं।”¹ केवल देवताओं तथा तीन उच्च वर्णों के मनुष्यों को ही वेदाध्ययन की आज्ञा दी गई है और स्त्रियों तथा दृढ़ पुराणों तथा स्मृतियों द्वारा ज्ञान की प्राप्ति कर सकते हैं। मध्व उन सब व्यक्तियों को वेदान्त के अध्ययन का अधिकार देते हैं जो उसे समझ सकते हैं।² जब-जब हो सके और जितनी प्रगाढ़ भक्ति के साथ हो सके, ईश्वर के वैभव में अपने को मग्न करके ध्यान लगाने का आदेश दिया गया है। ध्यान के द्वारा आत्मा दैवीय कृपा से अपने अन्तःकरण में ईश्वर का साक्षात् (अपरोक्ष ज्ञान) ज्ञान प्राप्त कर सकती है। जब आत्मा को इस प्रकार ज्ञान प्राप्त हो जाता है, जो सूर्य की भाँति स्थिर होना चाहिए न कि केवल झिल्ली की भाँति क्षीघ्रगामी व क्षणिक, तब इसके बन्धन कट जाते हैं और इसे मुक्त कहा जाता है।

ईश्वर के पाम हम सीधे नहीं पहुँच सकते। वायु मध्यस्थ का कार्य करती है। भगवत्कृपा का सिद्धान्त, जिसे मध्व अंगीकार करते हैं, हमें आगस्टाइन के मत का स्मरण कराता है। मनुष्य स्वयं कभी बन्धन से छूटने के योग्य नहीं हो सकता। यह केवल भगवत्कृपा से ही सम्भव है कि उसका मोक्ष हो सके। पुण्य कर्मों के भी किसी विचार से ईश्वर बाध्य नहीं होता। वह केवलमात्र कुछ को मोक्ष-प्राप्ति के लिए और अन्य को उसकी विरोधी अवस्था के लिए चुन लेता है। दैवीय इच्छा ही मनुष्यों को मुक्त करती अथवा बन्धनो में डालती है। किन्तु हिन्दू धर्म की परम्परा के अनुसार मध्व ऐसा मत प्रकट नहीं कर सकते कि ईश्वर का चुनाव स्वेच्छापूर्ण अनुपाधिक तथा निराधार है। यद्यपि किन्हीं अर्थों में आत्मा की अवस्थाएं भी ब्रह्म के द्वारा³ ही उत्पन्न होती हैं; तो भी यह मानी हुई बात है कि प्रभु की कृपा भी हमारी उसके प्रति भक्ति के अनुपात में ही प्राप्ति होती है।⁴ हमारा अपना आचरण ही स्वयं में हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जा सकता; ईश्वर का सहयोग आवश्यक है। सर्वोपरि सत्ता, जो अव्यय है, हमारे अपने प्रयत्नों के बल से व्यक्त नहीं की जा सकती। जब हमारी भक्ति के द्वारा वह प्रसन्न होती है तभी वह अपने को प्रकट करती है।⁵ ईश्वर की कृपा उपासक के विश्वास के अनुकूल ही होती है। मध्व के अनुयायियों में से भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय भिन्न-भिन्न परिमाणों में दैवीय नियति तथा मानवीय मोक्ष पर बल देते हैं। अन्तर्दृष्टि (आत्म-निरीक्षण), भक्ति तथा कर्मकाण्ड-सम्बन्धी क्रियाकलाप के सम्पादन पर बल दिया गया है, सर्वोपरि सत्ता की सेवा के लिए विष्णु के चिह्नो से शरीर को मोदना, अपने पुत्रों तथा

1 महाभारत, 3 53।

2 1 : 1, 1।

3 3 : 2, 9।

4 3 : 2, 20-21।

5 3 : 2, 23-27।

अन्यो को प्रभु के नाम देना और उनकी पूजा करना, वचन (सत्यभाषण तथा पवित्र ग्रन्थों का स्वाध्याय), कर्म (दान-दाक्षिण्य) और मानसिक विचार (दया तथा विश्वास) आवश्यक हैं। देवीय कृपा की प्राप्ति के लिए ईश्वर की पूजा अनिवार्य तथा प्राथमिक आवश्यकता है। ज्ञानपूर्वक किए गए कर्म हमें ऊपर की ओर उन्नति करने में सहायक होते हैं। क्रियाकलाप तथा यज्ञ और तीर्थयात्राएँ करने का भी समर्थन किया गया है। पशुबलि को निषिद्ध बताया गया है और यज्ञ करने वाले पुरुषों के लिए विधान किया गया है कि वे जीवित पशुओं के स्थान पर आटे के पशु बनाकर उनसे काम लें।

जब तक आत्मा का प्रारब्ध कर्म क्रियाशील है, उसका शारीरिक जोड़न रहता है, किन्तु जब यह शरीर से वियुक्त होती है तो सर्वथा मुक्त हो जाती है। नितान्त मोक्ष तथा सासारिक जीवन परस्पर अनुकूल नहीं हैं। न्यायामृत के प्रथकार का तर्क है कि ऐसा मनुष्य, जिसे सत्य का प्रकाश तो मिल गया किन्तु ईश्वर की कृपा प्राप्त नहीं हुई जो कि मोक्ष प्राप्ति के लिए आवश्यक है, उसे हमेशा के लिए मर्त्यलोक में जीवन बिताना होता है। यह जीवन्मुक्ति है। नितान्त मोक्ष केवल ईश्वर की कृपा के द्वारा ही प्राप्त हो सकता है।

भागवत के अनुसार विधुद्ध आध्यात्मिक जीवन (स्वल्पेण व्यवस्थिति) में पुनः लौट जाना ही मोक्ष है, जिसमें समस्त अनावश्यक रूप (अन्यथारूप) दूर हो जाते हैं।¹ यह ईश्वर के साथ साहचर्य की अवस्था है किन्तु इसके साथ एकारम-भाव नहीं है। यदि जीव और प्रभु के मध्य का भेद दृष्टिगत नहीं होता, जैसे कि प्रगाढ़ निद्रा अथवा प्रलय की अवस्था में, तो यह मोक्ष की अवस्था नहीं है।² मुक्तात्मा पुरुष अपने व्यक्तित्व की चेतना को प्रलय तथा सृष्टि-रचना, दोनों अवस्थाओं में स्थिर रखते हैं। मोक्ष-अवस्था में दुःख का अभाव तथा स्थिर सुख का अनुभव होता है। किन्तु आत्मा ईश्वर के सादृश्य तब कथा उठने की योग्यता नहीं रखती। आत्मा उसकी सेवा करने ही के योग्य होती है। यदि ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त करने को मोक्ष कहा जाता है तो यह सोपाधिक अर्थों में ही है, अर्थात् आत्मा को ब्रह्म का दर्शन हो जाता है। ऐसे श्रुति वाक्यों का भाव, कि "वह जो ब्रह्म का साक्षात्कार कर लेता है ब्रह्म ही हो जाता है" यह नहीं है कि दोनों में नितान्त ऐक्य हो जाता है।³ समस्त मुक्तात्मा पुरुषों की इच्छा तथा आशय एक समान होते हैं।⁴ निःसंदेह उनमें यथार्थ अर्थों में इच्छाएँ रहती हैं, किन्तु उनकी इच्छाएँ सर्वोपरि प्रभु की इच्छाओं के ही समान होती हैं। वे स्वेच्छा से ध्यान करते हैं।⁵ वे बिना किसी विशेष प्रयत्न के अपनी इच्छाओं की पूर्ति कर लेते हैं।⁶ वे अपनी इच्छा में शुद्ध सत्त्वस्वरूप शरीर धारण करते हैं यद्यपि यह शरीर कर्म की देन नहीं है, किन्तु जिन शरीरों को वे धारण करते हैं उनके साथ किसी प्रकार की आसक्ति नहीं रखते। यदि वे इस प्रकार का शरीर धारण न भी करें तो भी वे परम आह्लाद का अनुभव इसी प्रकार कर सकते हैं जिस प्रकार हम स्वप्नावस्था में करते हैं।⁷

1 1 1, 37। मध्य के मत में सुवित 'सन्वयोन्यस्वस्वस्था' है तथा आनन्दान्वित है।

2 'तेनेह वृक्ष आफ दि हिन्दु' ब्रह्मसंहिता तपनियद्, पृष्ठ 118।

3 सत्यमुक्तावली, पृष्ठ 55-56।

4 4 2 16।

5 3 3, 27।

6 4 4 8।

7 4 4, 10 16।

ऐसे पुरुष जो मोक्ष को प्राप्त करते हैं, संसार-चक्र से छूट जाते हैं किन्तु अन्य मृत्यु के उपरान्त एक भिन्न जीवन में चले जाते हैं जिसका निर्धारण कर्म के विधान द्वारा होता है। मृत्यु के समय इस स्थल शरीर का अपने भागों में विलय हो जाता है एवं आत्मा, मूढम तथा अदृश्य प्राकृतिक शरीर धारण किए हुए जिसमें इन्द्रिया भी नाश होती हैं, या तो दिव्य लोक में चली जाती है, अथवा अस्थायी नरकों में अथवा ज्योतिर्मय चन्द्रलोको में जाती है, जहाँ यह कुछ समय तक अपने सुकृत कर्मों के अनुसार ठहरती है। उसके पश्चात् माता के गर्भ में जाती है, जहाँ पर आत्मा की नई-नई ऐह-लौकिक देह का निर्माण होता है।¹ इस प्रकार बार-बार जन्म होता रहता है। जब हमके अन्दर ईश्वर के प्रति पूर्णरूप में प्रेम अथवा द्वेष का भाव विकसित होता है, उस समय या तो यह मोक्ष प्राप्त कर लेती है अन्यथा नरक में घकेल दी जाती है।

14. समोक्षात्मक विचार

ज्ञानरूपी तथ्य हमें जगत् के विषय में एक व्यवस्थित भाव तो दे देता है किन्तु इस जगत् के अन्दर ईश्वर, आत्माएं और प्रमेय पदार्थ जो बाह्यरूप में एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं, उनके बिना का औचित्य नहीं बताता। और न ही हम सारतत्त्व कहे जाने वाले पदार्थों अथवा जीवात्मा का सम्बन्ध, उन विश्वव्यापी तत्त्वों के साथ उन सम्बन्ध के विषय में, कुछ समझ सकते हैं जो इस संसार में कार्य कर रहा है। यदि ईश्वर सृष्टि की रचना करता है, यदि संसार की प्रक्रिया का प्रारम्भ दवीय इच्छा का परिणाम है, तो निःसन्देह हम सृष्टि की व्याख्या कर सकते हैं। किन्तु यह कठिनाई सामने आती है कि जो भी किसी अभाव की अनुभव करता है अथवा इच्छा करता है वह अपूर्ण तथा सान्त होना है। दृष्टिकोण से ईश्वर को सर्वोपरि तथा परिपूर्ण नहीं माना जा सकता। ईश्वर के ऊपर जगत् की निर्मरता का स्वरूप क्या है, इसका भी स्पष्ट रूप में प्रतिपादन नहीं किया गया। यदि ईश्वर वस्तुतः स्वतन्त्र है तब उसे ब्रह्म रूप से प्रतिबन्ध लगाने वाला कोई नहीं हो सकता। द्वैतवाद ईश्वर की स्वतन्त्रता को असम्भव बना देता है। मध्व अनन्त का विचार अमूर्त भावात्मक रूप में करते हैं और इसलिए उन्हें इसके तथा सान्त के मध्य कोई एकत्व लक्षित नहीं हो सकता। यदि ब्रह्म और यह जगत्, दोनों माय-माय निरय हैं तो उसका परस्पर-सम्बन्ध क्या है? यदि वह सम्बन्ध भी समानरूप में नित्य है तो क्या सर्वोपरि आत्मा अपने से भिन्न पदार्थों के साथ बद्ध है? हम ऐसा नहीं कह सकते कि सर्वोपरि आत्मा का स्वभाव ही ऐसा है कि वह जीवात्माओं के साथ सम्बद्ध रहे, क्योंकि ईश्वर जीवात्माओं के अस्तित्व का कारण नहीं है। ऐसा विश्वास करना कठिन है कि ईश्वर के सारतत्त्व में ऐसे पदार्थों के साथ सम्बन्ध भी लगा है जिनका अस्तित्व इसके लिए आवश्यक नहीं है। यह मानना भी उतना ही कठिन है कि सम्बन्ध अनावश्यक अथवा आकस्मिक है क्योंकि एक नित्य घटना जो अनुत्पन्न आत्माओं को अपने अधीन रखती है और सर्वोपरि सत्ता को भी अपने वश में रखती है, केवलमात्र एक आकस्मिक घटना नहीं हो सकती। यदि आत्माएं तथा प्रकृति परब्रह्म के ऊपर आश्रित हैं तो उन्हें द्रव्य की कोटि में नहीं माना जा सकता। वास्तविक अर्थों में द्रव्य नञा केवल ऐसे ही पदार्थ के लिए प्रयुक्त हो सकती है जो अपने-आप में पूर्ण हो, जिसका निर्धारण भी अपने से ही हो और जिसकी व्याख्या भी पूर्णरूप से अपने ही द्वारा हो

सके। मध्व इस विषय को जानते हैं कि इस प्रकार की यथार्थता केवल सर्वोपरि आत्मा ही के अन्दर है। अन्य सब विष्णु से ही उत्पन्न होते हैं जो सर्वोपरि आत्मा है, चाहे साक्षात् अथवा परोक्षरूप में। यहाँ तक कि उसकी पत्नी श्री और उसका पुत्र वायु भी पूर्णरूप में उसीके आश्रित हैं। किन्तु विष्णु को जगत् की सर्वोपरि यथार्थ सत्ता स्वीकार कर लेने का तात्पर्य यह नहीं है कि वह अन्य पदार्थों का उत्पादक अथवा आश्रय-स्थान नहीं है।

इसके अतिरिक्त च्छान्दोग्य की वल्गुना से नैतिक जीवन को भी आघात पहुँचने का भय है। भाग्यवादी विचार की योजना से मध्व के वास्तविकवाद के अन्य अंशों पर भी बहुत बड़ी छिमेवारी आ जाती है। ईश्वर के नैतिक स्वरूप में भी इससे बहुत बाधा पहुँचती है तथा दैवीय न्याय के गुण तथा दैवीय प्रेम का भी कुछ अर्थ अथवा मूल्य नहीं रह जाता। मनुष्य के अपने पुरुषार्थ का महत्त्व विलुप्त हो जाता है, क्योंकि चाहे कोई व्यक्ति अपने को चुना हुआ समझे या न चुना हुआ समझे, उसकी स्वतन्त्र सत्ता न रहकर उसके अन्दर उदासीनता तथा मानसिक अडता आ जाती है। यदि हम यह नहीं जानते कि हमारे जीवन का उद्देश्य क्या है तो हमें निरन्तर अपने को पवित्र करने के लिए कर्म करते जाना चाहिए। ज्ञान के अभाव में हमें कम से कम आशावान होना चाहिए। किन्तु इस प्रकार का सिद्धांत हमें अत्यधिक रूप में निराशा में डकड़ दगा और तब यह प्रश्न उठेगा कि कौन ईश्वर हमारे साथ कोई नित्यात्मक परिहास तो नहीं कर रहा, जब कि वह हमारे अन्दर एक ओर तो स्वर्ग-प्राप्ति की इच्छा उत्पन्न करता है और दूसरी ओर हमें उसके अयोग्य बना देता है। जब तक हम इस स्थिति में नहीं होते कि हमें निश्चय हो जाए कि प्रत्येक व्यक्ति, जिसने मानवीय शरीर धारण किया है वह दैवीय रूप भी प्राप्त कर सकता है, और इस विषय की धार्मिक दृष्टि से पूरी-पूरी सम्भावना है, तब तक हमारे समक्ष वस्तुतः उपयोगी नैतिक शास्त्र नहीं आ सकता। कुछ वाक्यों में मध्व कहते हैं कि जीवात्मा ज्ञान तथा परमानन्द का रूप है, यद्यपि उसे अपने इस रूप का ज्ञान नहीं है किन्तु ईश्वर अनादि काल से अपने ज्ञान तथा परमानन्द स्वत्प से अभिज्ञ है। इसलिए ईश्वर तथा मनुष्य के मध्य चाहे कितना ही महान् भेद क्यों न हो, किन्तु वर्ग का भेद नहीं है। प्रत्येक आत्मा का आध्यात्मिक तत्त्व सम्भवतः अपनी निष्प्रभता का परिणाम प्रस्तुत कर सके, किन्तु यह सिद्ध करना कठिन है कि आत्मा में नित्य आध्यात्मिक तत्त्व तब भी वर्तमान रहते हैं जबकि वह मोक्ष प्राप्त कर लेती है। इस सबसे हम अनुभव सम्बन्धी भेदों को ईश्वर के राज्य में केवल म्या-नान्तरित मान करते हैं।

15 निम्बार्क

निम्बार्क वैष्णवधर्मावलम्बी एक तेलगू ब्राह्मण थे जो रामानुज के कुछ समय पश्चात् तथा मध्व से पूर्व लगभग ग्यारहवीं शताब्दी में हुए। उन्होंने ब्रह्मसूत्र के ऊपर 'वेदान्तपरिजातसौरभ' नामक एक लघु भाष्य लिखा और दशश्लोक भी 'दशश्लोकी' नाम से लिखे जिनके द्वारा उन्होंने जीव, ईश्वर और जगत् के भेद सम्बन्धी अपने मत पर प्रकाश डाला है। उनके सिद्धान्त को द्वैताद्वैत कहा जाता है। केशव काश्मीरी ने भगवद्गीता पर एक भाष्य लिखा है जिसे 'तत्त्वप्रकाशिका' का नाम दिया है और जिसके द्वारा निम्बार्क के साधारण मत का समर्थन किया गया है। ब्रह्मसूत्र पर लिखे उनके भाष्य में ब्रह्म के परि-

गामवाद के मिद्धान्त का परिष्कार किया गया है। पुरुषोत्तम की स्वतन्त्र यथार्थता तथा जीव और प्रकृति की पराश्रित यथार्थताओं के अन्दर भेद बताया गया है। जीव और ईश्वर दोनों ही आत्मचेतन हैं किन्तु जीव परिमित शक्ति वाला है और ईश्वर वंसा नहीं है। जीव भोक्ता है, संसार भोग्य है और ईश्वर सर्वोपरि नियन्ता है।

निम्बार्क की शिक्षाओं के अनुसार जीव ज्ञानस्वरूप है किन्तु शंकर के अर्थों में नहीं। यह ज्ञानस्वरूप भी है और ज्ञान को धारण करने वाला भी है, ठीक जैसे कि सूर्य प्रकाशस्वरूप भी है और प्रकाश का स्रोत भी है। आत्मा का अपने गुणों के साथ सम्बन्ध ऐसा है जैसा कि धर्मों का सम्बन्ध धर्म के साथ होता है। यह भेद और अमेद रूपी दोनों ही हैं। धर्म और धर्मों के मध्य नितान्त एकत्व नहीं है, किन्तु भेद का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। जीव यद्यपि आकार में अणुरूप है तो भी ज्ञानरूपी गुण की सर्वव्यापकता को धारण किए रहने के कारण यह शरीरमात्र के अन्दर के सुख-दुःख का अनुभव कर सकता है।¹ जीव कर्म का कर्ता है। ऐसे धृति-वाक्य, जो उसकी सक्रियता का निषेध करते हैं, उनका तात्पर्य जीव की कर्म में पराधीनता का प्रतिपादन करने से है। जीव का कोई स्वतन्त्र ज्ञान अथवा क्रिया नहीं है। आनन्द जीव के साथ इसकी प्रत्येक अवस्था में साथ-साथ रहता है। प्रमाद निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था तथा मोक्ष की अवस्था में भी जीव अपने अस्तित्व को असुण्ण बनाए रखता है। जिस प्रकार ईश्वर शान्त है उसी प्रकार जीव का सब अवस्थाओं में शासित होने (नियाम्यत्व) का स्वरूप है। जीवों की संख्या अनन्त है यद्यपि उन सबका सर्वोपरि आत्मा के द्वारा धारण होता है।

जड़ जगत् के तीन मुख्य वर्ग (तत्त्व) हैं : (1) अप्राकृत अर्थात् जिसकी उत्पत्ति भूलभूत आद्यप्रकृति से नहीं हुई, जैसे कि देवीय शरीर की सामग्री, जैसे रामानुज ने शुद्ध सत्त्व कहा और यह ईश्वर की नित्य विभूति का आधारभूति है; (2) प्रकृति अथवा जो कुछ त्रिगुणात्मक प्रकृति से उत्पन्न हुआ है; और (3) काल। प्रकृति और काल विश्व-जीवन के आधारभूत तत्त्व हैं। ये तीनों वर्ग भी जीवात्माओं की भाँति नित्य हैं।

ईश्वर का नित्य स्वभाव शासन (नियन्त्रित्व) करना है। निम्बार्क तथा केशव ब्रह्म के विरोधण रहित स्वरूप का छण्डन करते हैं और ब्रह्म की उत्तम तथा शुभ गुणों का आगार बताते हैं।² निम्बार्क ने सर्वोपरि आत्मा तथा कृष्ण को एक समान माना है तथा ममस्त शुभ गुणों का आगार और अहम्मन्यता, अज्ञान, वासना और आमविन आदि दोषों में रहित माना है। उसके चार स्वरूप (व्यूह) हैं और वह अपने को अवतारों के रूप में प्रकट करता है। वह विश्व का उपादान तथा निमित्त कारण है। वह उपादान (भौतिक) कारण है क्योंकि सृष्टि-रचना से तात्पर्य उसकी सूक्ष्मरूपिणी चित् और अचित् शक्तियों की अभिव्यक्ति है। वह विश्व का निमित्त कारण है क्योंकि वह जीवात्माओं को उनके अपने-अपने कर्मों तथा फलों के साथ संयुक्त करता तथा

1 2 : 3, 25।

२ केशव का कहना है : "नापि निर्धर्मकं ब्रह्म तस्य जातक्रियादीनां रक्षामाविकारावतीनां शास्त्रसिद्धत्वात्" (1 : 1, 5)। आगे कहा गया है : "आनन्दमयशब्दनिर्दिष्ट आत्मा ब्रह्म च" (1 : 1, 13)।

उनका अनुभव प्राप्त करने के लिए उचित साधनों को गुंटाता है।

इस विश्व की उपेक्षा केवल भ्रान्ति मात्र कहकर नहीं की जा सकती, क्योंकि जो कुछ ईश्वर के स्वरूप में सूक्ष्मरूप से विद्यमान है उसी का यह विश्व अभिव्यक्त रूप (परिणाम) है। निम्बार्क विश्वविपक्षक विवर्तवाद के सिद्धान्त की आलोचना करते हैं और तर्क करते हैं कि यदि यह ससार यथार्थ न होता तो इसे दूसरे के ऊपर अध्यस्त नहीं किया जा सकता।

जीव, जगत् और ईश्वर इन तीनों तत्त्वों का पारस्परिक सम्बन्ध नितान्त एकत्व अथवा अभेदपरक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार के मत को मानने से उपनिषदों के असंख्य वाक्यों का विरोध होगा जिनमें इनके पारस्परिक भेद पर बल दिया गया है, और भिन्न-भिन्न तत्त्वों के स्वरूप तथा गुणों में भी बहुत-सा असामंजस उत्पन्न होगा। किन्तु यह भी नहीं कहा जा सकता कि उक्त तीनों तत्त्व परस्पर सर्वथा भिन्न हैं, क्योंकि ऐसा कथन उपनिषदों के अन्तर्गत साक्ष्य से दूर भागना होगा। यदि परमात्मा जीवात्मा और जगत् से सर्वथा भिन्न होता तो यह सर्वव्यापक न हो सकता। यह वैसे ही परिमित परिमाण का होना जैसे कि जीवात्मा तथा जगत् हैं और इसलिए इसे शासक (नियन्ता) नहीं माना जाता। इस प्रकार का सुझाव, कि अभेद यथार्थ है तथा भेद उपाधि अथवा अवच्छेद के कारण है, स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि इसका अर्थ होगा कि हम ब्रह्म को अवस्थाओं के अधीन कर देते हैं। इस प्रकार के मत में ब्रह्म निर्मल नहीं रहता और मानना पड़ेगा कि वह भ्रुति भी कर सकता है तथा वह सुख-दुःख का अनुभव करने वाला भी ठहरेगा और यह सब ब्रह्म के सर्वमान्य स्वरूप के विरुद्ध होगा। इस प्रकार निम्बार्क इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि भेद और अभेद दोनों ही यथार्थ हैं। जीवात्मा तथा जगत् ब्रह्म से भिन्न हैं क्योंकि उनके स्वरूप तथा गुण ब्रह्म के स्वरूप और गुणों से भिन्न हैं। वे भिन्न नहीं हो सकते क्योंकि वे स्वतन्त्र रूप से अपना अस्तित्व स्थिर नहीं रख सकते और सर्वथा ब्रह्म ही के ऊपर आश्रित हैं। भेद पृथक्त्व का और आश्रित अस्तित्व का द्योतक है (परतन्त्रसत्ताभाव) और अभेद स्वतन्त्र अस्तित्व के अभाव का द्योतक है (स्वतन्त्र-सत्ताभाव)। भेदाभेद के इस सिद्धान्त की दृष्टि से सुप्रसिद्ध वाक्य "तत् त्वमसि" की व्याख्या की गई है। 'तत्' नित्य तथा सर्वव्यापक ब्रह्म का द्योतक है, 'त्वम्' से तात्पर्य जीवात्मा से है जिसका अस्तित्व ब्रह्म के ऊपर निर्भर है; और 'असि' शब्द दोनों के परस्पर सम्बन्ध को बताता है जो कि अभेद के अविच्छेद भेदपरक है। इस प्रकार का सवध सूर्य तथा उसकी किरणों में अथवा अग्नि और उसकी चिनगारियों में पाया जाता है। यद्यपि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर से भिन्न हैं वे उसके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध भी रखते हैं जैसे लहरें जल के साथ अथवा एक रस्सी के बल रस्सी के साथ रखते हैं। वे दोनों ब्रह्म से भिन्न भी हैं और अभिन्न भी। भिन्न सत्ताओं को एक-दूसरे से सर्वथा पृथक् तथा विच्छिन्न ही माना जाए यह आवश्यक नहीं है। भेद तथा एकत्व, दोनों एकसमान यथार्थ हैं और जो भिन्न है वह एकत्व भी है।

फिर भी जीवात्माएँ और जगत् आत्मनिर्भर नहीं हैं वरन् ईश्वर के द्वारा इन्हें प्रेरणा मिलती है। प्रलयकाल में ये दोनों ईश्वर के स्वरूप में विलीन हो जाते हैं जो जीव सदा जगत् के सूक्ष्मरूपों को धारण करता है। विसर्ग तथा पुनः सृजन के कालों के मध्य-वर्ती समय में समस्त तत्त्व चेतन और अचेतन सूक्ष्म अवस्था में उसके अन्दर निवास करते

है। ब्रह्म की शक्ति के द्वारा जगत् की उत्पत्ति होती है जहाँ प्रत्येक पृथक् आत्मा उपयुक्त शरीर प्राप्त करती है।

निम्बाक ऐसे सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करते जिसके अनुसार चेतन तथा अचेतन जगत् ब्रह्म के साथ मिलकर एक सम्पूर्ण व्यक्तित्व का निर्माण करते हैं और जहाँ तक उक्त व्यक्तित्व का सम्बन्ध है यहाँ इस समार का उपादान कारण है। निम्बाक के अनुसार, ब्रह्म की शक्ति ही समार का उपादान कारण है और शक्तिगत परिवर्तन ब्रह्म की अव्यवस्था के ऊपर कोई प्रभाव नहीं रखते। जिसे रामानुज ब्रह्म का शरीर कहते हैं उसे ही निम्बाक शक्ति की सत्ता देते हैं। संसार का निर्माण करने के लिए ईश्वर को किसी सामग्री की आवश्यकता नहीं होती। वह सर्वव्यक्तिमान है और वह केवल अपनी इच्छा मात्र से ही संसार की रचना करने में समर्थ है।¹ इस प्रकार ब्रह्म संसार का उपादान तथा निमित्त दोनों ही प्रकार का कारण है। संसार का ब्रह्म के साथ एकात्मभाव है और अपने परिणामन तथा व्रम करने की शक्ति के लिए वह ब्रह्म के ऊपर निर्भर करता है। और फिर भी कुछ अर्थों में यह संसार ब्रह्म से भिन्न है। तीन गुणों में प्रकृति के विकास संबंधी प्रचलित सिद्धान्त को भी स्वीकार किया गया है।²

सर्वोपरि आत्मा को सब प्रकार के दोषों से रहित माना गया है। वह सब प्रकार के औदार्ययुक्त गुणों का आगार है, दिव्य शरीर धारण किए हुए है, सौन्दर्य तथा कोमलता और माधुर्य तथा कान्ति से पूर्ण है।³ आत्माएं संख्या में अनन्त और आकार में अणु हैं। प्रत्येक आत्मा ब्रह्म की, व्यक्तित्व के रूप में परिणत हुई किरण है।⁴ उक्त सिद्धान्त का प्रयाम, पूर्ण एकत्व से बचने की ओर है जिसमें गुण असमंजस में पड़ जाते हैं और भेद नष्ट हो जाते हैं और साथ-साथ वह केवल अनेकत्ववाद से भी बचने का प्रयत्न करता है क्योंकि अनेकत्ववाद ब्रह्म की सर्वव्यापकता को क्षति पहुँचाता तथा उसके स्वभाव और प्रभुता को भी परिमित कर देता है।

जीव का विशुद्ध स्वरूप अपने कर्म के कारण आवरणयुक्त हो जाता है और यह अविद्या का परिणाम है जो अनादि काल से है किन्तु फिर भी ईश्वर की कृपा से उसका अन्त किया जा सकता है। प्रपत्ति अथवा ईश्वर के प्रति सर्वात्मना आत्मसमर्पण करना ही मोक्ष-प्राप्ति का एकमात्र उपाय है। ऐसे व्यक्तियों के ऊपर, जो प्रपन्न पुरुषों के समान भाव रखते हैं, ईश्वर की कृपा रहती है और ईश्वर उनके अन्दर भक्तिभाव उत्पन्न करता है जो अन्त में जाकर ब्रह्म-साक्षात्कार में परिणत हो जाता है। भक्ति के अन्दर सर्वोपरि यथार्थ सत्ता का ज्ञान, जीवात्मा का स्वरूप, दैवीय कृपा का फल अथवा मोक्ष जो ब्रह्म के स्वरूप तथा गुणों का अव्यवहित साक्षात्कार है, जिससे सब प्रकार की स्वार्थ-परता तथा अज्ञान पूर्णरूप से नष्ट हो जाते हैं, और ईश्वर के साक्षात्कार में जो बाधाएं आती हैं जैसे कि आत्मा तथा शरीर को एवं इन्द्रियों अथवा मन को भ्रांति के कारण एक मान लेना, ईश्वर की छोड़कर अन्य का आश्रय दूटना, उसके आदेशों का उल्लंघन अथवा उनके प्रति उदासीनता का भाव, ईश्वर को साधारण प्राणियों के समान मान लेना, सच्ची भक्ति से उत्पन्न प्रसाद को मोक्ष समझ लेना ये सब आ जाते हैं। निम्बाक के अन्दर

1. 1 : 1, 19।

2. दशमोक्ती, 3।

3. दशमोक्ती, 4।

4. ब्रह्मसूत्र पर भाष्य, 2 : 3, 42।

कृष्ण और राधा¹ नारायण तथा उनकी पत्नी का स्थान ले लेते हैं। भक्ति उपासना नहीं है अपितु प्रेम और श्रद्धा है। ईश्वर की कृपा सदा ही असहायों को ऊँचा उठाने और उन्हें वस्तुओं की यथार्थता का ज्ञान प्राप्त करने के योग्य बनाने के लिए उद्यत रहती है। अन्य देवताओं की पूजा का निषेध है। शास्त्रविहित नैतिक आचार-सम्बन्धी नियमों के पालन पर बल दिया गया है। कर्म को ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति कराने का साधन बताया गया है।² जिसमें भक्ति भी साथ-साथ रहती है।³

रामानुज और निम्बार्क दोनों ही भेद और अभेद को आवश्यक मानते हैं और जीवित तथा जड़ सत्ताओं को ब्रह्म के गुण मानते हैं। रामानुज एकात्मता के सिद्धान्त पर अधिक बल देते हैं। निम्बार्क के लिए दोनों ही एक समान यथार्थ हैं और वही महत्त्व रखते हैं। इसके अतिरिक्त रामानुज जीवात्माओं (चित्), तथा जगत् (अचित्) को ब्रह्म के गुण (विशेषण अथवा प्रकार) के रूप में मानते हैं। और उनके मत में सर्वोपरि प्रभु के अद्वैतत्व पर बल दिया गया है, जीवात्माएँ तथा जगत् जिसके उपाधिस्वरूप हैं।⁴ निम्बार्क इस मत का विरोध इस आधार पर करते हैं कि यह आवश्यक नहीं है कि शरीर-धारण गुणों की उपस्थिति का भी उपलक्षण हो। क्योंकि गुण का विषय उस वस्तु में, जिसमें वह गुण है तथा उस अन्य वस्तु में जिसमें वह नहीं है, परस्पर भेद करना है। यदि चित् और अचित् ब्रह्म के गुण हैं तो फिर वह यथाय सत्ता कौन-सी है जिससे ब्रह्म का भेद इन लक्षणों से युक्त होने के कारण किया जाता है।

16. वल्लभ

वल्लभ (140। ईस्वी) दक्षिण भारत के एक तेलगू ब्राह्मण थे जिन्होंने उत्तर भारत में आकर विष्णुस्वामी के मत का परिष्कार करके उसे बढ़ाया। विष्णुस्वामी तेरहवीं शताब्दी में हुए। वे न केवल उपनिषदों, भगवद्गीता और ब्रह्मसूत्र को प्रामाणिक ग्रन्थ मानते थे, अपितु भागवत पुराण को भी प्रामाणिक मानते थे। अपने ग्रंथों अर्थात् 'अणु-भाष्य', 'सिद्धान्तरहस्य', तथा 'भागवत-टीका सुबोधिनी' में⁵ वे वेदान्त की एक ऐसी ईश्वरज्ञानपरक व्याख्या करते हैं जो शंकर तथा रामानुज दोनों की व्याख्या से भिन्न है। उनके मत की सज्ञा 'शुद्धाद्वैत' है अर्थात् विशुद्ध अद्वैतवाद।⁶ उनका कहना है कि समस्त जगत् यथार्थ है और सूक्ष्मरूप में ब्रह्म है। जीवात्माएँ और जड़ जगत् तार्किक रूप में ब्रह्म ही हैं। वल्लभ मानते हैं कि जीव, काल और प्रकृति अथवा माया सब नित्य वस्तुएँ हैं, वे ब्रह्म के ही तत्त्व से सम्बद्ध हैं और उनकी कोई पृथक् सत्ता नहीं है। ऐसे व्यक्ति, जो माया की शक्ति को जगत् का कारण मानते हैं, शुद्ध अद्वैतवादी नहीं हैं क्योंकि वे ब्रह्म के अतिरिक्त भी एक दूसरी सत्ता को स्वीकार करते हैं।⁷ जहाँ शंकर जगत् की उत्पत्ति माया की शक्ति के द्वारा ब्रह्म से मानते हैं वहाँ दूसरी ओर वल्लभ मानते हैं कि ब्रह्म

1 वराहलोकी, 5 और 8।

2 1 1, 4।

3 1 1, 7।

4 चिदचिद्विशिष्टपरमेश्वराद्वैत।

5 गिरिधर का 'शुद्धाद्वैतमार्तण्ड' और बालकृष्ण का 'प्रमेयरत्नावली' इसी सम्प्रदाय के ग्रंथ हैं।

6 जो शंकर के शैवल्यद्वैत से भिन्न है।

7 1 1, 6।

माया जैसे किसी तत्त्व के साथ संबंध के बिना भी जगत् का निर्माण करने में समर्थ है। उनके मत में शास्त्र ही अन्तिम प्रमाण है और हमारा तर्क उसके आदेशों के विरोध में नहीं आ सकता।¹ ईश्वर सच्चिदानन्द है, और गुणों से मुक्त है; श्रुति के उन वाक्यों का जिनमें कहा गया है कि वह निर्गुण है, तात्पर्य यह है कि उसमें साधारण गुणों का अभाव है।² ईश्वर शरीरधारी कृष्ण है जिनमें ज्ञान और क्रियारूप गुणों का आधान है। वही जगत् का स्रष्टा है और हमें यह कल्पना करने की आवश्यकता नहीं कि उसको किसी भौतिक शरीर की आवश्यकता है जैसे कि सासारिक कर्मों के कर्ताओं को होती है क्योंकि हम लोगो पर जो बात लागू होती है उसका अतीन्द्रिय तथा सर्वोपरि ईश्वर के विषय में लागू होना आवश्यक नहीं है। वह केवल अपनी इच्छा की शक्ति से ही समस्त संसार की रचना करता है। वह केवल कर्ता ही नहीं भोक्ता भी है।³ यद्यपि उसे शरीर धारण करने की तो कोई आवश्यकता नहीं होती तो भी वह नानाविध रूपों में अपने भक्तों को प्रसन्न करने के लिए प्रकट होता है।⁴ उसका सबसे थोड़ा रूप वह है जिसे यज्ञरूप कहा गया है और जिसका सम्बन्ध कर्म करने से है और उसकी पूजा, जैसा कि ब्राह्मण ग्रंथों में कहा है, कर्मों के द्वारा ही की जा सकती है। जब वह ज्ञान से सम्बद्ध होता है तो वह ब्रह्म है तथा उस अवस्था में ज्ञान के द्वारा ही, जैसा कि उपनिषदों में कहा गया है, उसे प्राप्त कर सकते हैं। सर्वोपरि कृष्ण की पूजा गीता तथा भागवत के नियमों के अनुसार ही करनी चाहिए।

मनुष्यों तथा पशुओं की आत्मा में आनन्दरूप गुण अव्यक्त अवस्था में रहता है और इसी प्रकार प्रकृति में चैतन्य रूप गुण अव्यक्त अवस्था में है। ब्रह्म अपने गुणों के आविर्भाव तथा तिरोभाव द्वारा जिस रूप को चाहता है, धारण कर लेता है। जीव आकार में आणविक है⁵ और ब्रह्म रूप है तथा उसका एक अंश भी है।⁶ ब्रह्म के आनन्दरूप पर आवरण आने से हम उसे जीव कहते हैं। यद्यपि इसकी उत्पत्ति केवल आविर्भाव मात्र का नाम है। वस्तुतः यह ब्रह्म ही के गमान वियोग और निरपेक्ष है। जीवों के अन्दर तीन प्रकार का भेद है। शुद्ध जीव वे हैं जिनके ऐश्वर्यादि गुण अविद्या की शक्ति से मलिन नहीं होने पाते। संसारी जीव वे हैं जो अविद्या के जाल में जकड़े हुए होने के कारण जन्म और मरण का अनुभव करते हैं क्योंकि वे स्थूल अथवा सूक्ष्म शरीर धारण किए रहते हैं। मुक्त जीव वे हैं जो अविद्या (ज्ञान) के बल पर संसार के बन्धनों से स्वतन्त्र हैं। जब आत्मा मोक्ष को प्राप्त करती है तो उसे अपने अव्यक्त गुण पुनः प्राप्त हो जाते हैं और वह ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाती है। जब जगत् भी ब्रह्म से पूर्ण (ब्रह्मात्मक) है। इसके अन्दर ब्रह्म के दो गुण, ज्ञान तथा आनन्द अव्यक्त है, और जो अवशिष्ट रहता है वह शुद्ध सत्त्व है अर्थात् अस्तित्वमात्र है। चकि यह जगत् के रूप में प्रकट हुआ ब्रह्म ही है, अतः इसे ब्रह्म का कार्य ही माना गया है। सृष्टि-रचना तथा प्रलय केवलमात्र सर्वोपरि सत्ता के आविर्भाव तथा तिरोभाव ही हैं और वही सत्ता उक्त रूप धारण कर लेती है। ब्रह्म भी एक उत्पन्न पदार्थ का रूप धारण कर लेता है। और उसका बोधग्रहण सृष्टि-रचना के रूप में होता है तथा प्रलय-काल में जबकि अपने मौलिक रूप में वापस लौट जाता है और

1 1 : 1, 20।

2 देखें, ब्रह्मसूत्र पर उक्त भाष्य 3, 2 : 22।

3 1 1, 1।

4 1 : 1, 20-21।

5 2. 3, 19।

6 2. 3, 43।

प्रत्यक्ष का विषय नहीं रहता। इसलिए जगत् ब्रह्म ही के समान तात्त्विक है और इसकी रचना तथा विनाश ब्रह्म की शक्ति के ही कारण है। जगत् को केवल भ्रातिमय प्रतीति नहीं माना जा सकता और न ही यह तात्त्विक रूप में ब्रह्म से भिन्न है। कारण-कार्यसम्बन्ध नितान्त एकत्व रूप सम्बन्ध है।¹ यह विश्व यथार्थ में ब्रह्म है। ब्रह्म सर्वथा अपनी इच्छा से अपने को जीवात्माओं तथा जगत् के रूप में प्रकट करता है किन्तु इससे उसके तात्त्विक स्वरूप में कोई विकार नहीं आता। वह जगत् का उपादान तथा निमित्त दोनों ही प्रकार का कारण है।² पक्षपात तथा क्रूरता के दोष ब्रह्म में नहीं आते, क्योंकि बल्लभ ब्रह्म से जोदो का भेद स्वीकार करते हैं। वे यह भी मानते हैं कि माया के यत्नो से मुक्त होकर जीव ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है।

बल्लभ ईश्वर को सम्पूर्ण इकाई तथा जीव को उसका अंश मानते हैं, किन्तु चूँकि जीवात्मा भी उसी के समान तात्त्विक सार रखता है, दोनों के अन्दर कोई वास्तविक भेद नहीं है। स्फुलिंगो का अग्नि के साथ जो सम्बन्ध है, उसी दृष्टान्त का प्रयोग इस महान् उद्देश्य को समझाने के लिए किया जाता है। जीवात्मा अविद्या की शक्ति से आवृत्त सर्वोपरि ब्रह्म नहीं, अपितु स्वयं ब्रह्म ही है जिसमें एक गुण अदृश्य हो गया है। आत्मा दोनों ही है, अर्थात् कर्ता भी है और भोक्ता भी। यह आकार में धाणविक है यद्यपि अपने ज्ञानरूप गुण के द्वारा समस्त शरीर में व्याप्त है, ठीक जिस प्रकार चन्दन का ज्ञान अपनी सुगन्ध के द्वारा जहाँ नहीं है वहाँ भी हो जाता है। रामानुज की दृष्टि में, जो एक ही परम यथार्थसत्ता को मानते हैं और जो मूलभूत सत्ता है, ईश्वर तथा आत्मा के मध्य का भेद कभी नष्ट नहीं होता। रामानुज ईश्वर तथा आत्मा को सम्पूर्ण इकाई तथा उसके अंशों के रूप में प्रतिपादन करते हैं जहाँ कि अंश वस्तुतः पूर्ण इकाई के भिन्न-भिन्न महत्त्वों को प्रकट करते हैं, उनका सामानाधिकरण्य अथवा विशेषण-विशेष्य-भाव अनेकों अंशों के उसी एक इकाई के अन्दर निहित होने का निर्देश करता है। इसके विपरीत बल्लभ हमारे समक्ष शैलिंग के क्लीवाणु के समान ही का एक विचार रखते हैं जिसमें भेद नष्ट हो जाते हैं, किन्तु रामानुज का मत अधिकतर हीगल के समान है।

इस माया-रूप जगत् को भी अवयवार्थ नहीं माना गया है³ क्योंकि माया इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसे ईश्वर स्वेच्छा से उत्पन्न करता है। "ब्रह्म विश्व का निमित्तिक तथा उपादान दोनों ही प्रकार का कारण है। वह केवलमान विश्व का रचयिता ही नहीं है अपितु स्वयं विश्व का रूप है।⁴ वे बृहदारण्यक के वर्णन को स्वीकार करते हैं,⁵ अर्थात् यहाँ ने अनेक होने की इच्छा की और स्वयं अनेकों जीवात्माओं तथा जगत् के रूप में परिणत होकर प्रकट हो गया। ब्रह्म के अन्दर आत्म-अभिव्यक्ति की आन्तरिक इच्छा विद्यमान रहती है। बल्लभ के अनुसार, ईश्वर में वह शक्ति है जिसके द्वारा वह जगत् के विकास तथा विनाश को सम्भव बना सकता है। माया अविद्या से भिन्न है क्योंकि अविद्या वस्तु-य के एकत्व को आवृत्त किए रहती है तथा उस भेद के ज्ञान को भी उत्पन्न नहीं होने देती।⁶ बल्लभ प्रकृति को क्रियाविहीन नहीं मानते क्योंकि उसके

1. प्राग्भात संग्रह उत्पत्ति से पूर्व अभाव कारणात्मक अवस्था है, प्रध्वसाभाव केवलमात्र धाव के विरोभाव ह्य ताव दा ही नाम हैं।

2 । 1, 4।

3 । 1 4 पर वज्रपाध्य।

4 अनुभाष्य 1 । 1 1।

5 । 4 3।

6 द्रव्य मुद्राई समावृण्ण।

अन्दर ब्रह्म शक्ति देता है। यदि ब्रह्म स्वयं नहीं जाना जाता, तो भी जब वह जगत् के रूप में प्रकट होता है तब जाना जाता है।

किन्तु संसार अयथार्थ है। संसार को यथार्थ मानने में तो आत्मा का व्यवहार ठीक है किन्तु जब वह इसको अनेकत्व के रूप में देखती है तब उसका व्यवहार ठीक नहीं है। संसार सत्य है, यद्यपि हमारी उसकी प्रतीति सत्य नहीं है। हम यह नहीं अनुभव करते कि यह संसार केवल ब्रह्म की ही एक आकृति है। इस प्रकार जीव के मस्तिष्क में जगत् के स्वरूप का एक भ्रांतिपूर्ण विचार बँठा हुआ है। ऐसे व्यक्तियों की दृष्टि में, जिन्होंने सत्य को प्राप्त कर लिया है, यह जगत् ब्रह्मरूप में ही प्रकट होता है। और ऐसे व्यक्तियों के लिए जिन्होंने धर्मशास्त्रों के द्वारा सत्य का ज्ञान प्राप्त किया है, यह ब्रह्म तथा माया दोनों रूप में प्रकट होता है और ब्रह्म के अतिरिक्त रूप में भी, यद्यपि वे जानते हैं कि ब्रह्म यथार्थ है और माया यथार्थ नहीं है। अज्ञानी पुरुष ब्रह्म की यथार्थता तथा अनेकों प्रतीतियों की अयथार्थता के मध्य कोई भेद नहीं करते। यह प्रतीतिमात्र वस्तुएं अपने को बाह्य तथा स्वतन्त्र रूप में प्रकट करती हैं। अविद्या का स्थान मनुष्य के मस्तिष्क के अन्दर है। इस प्रकार बल्लभ जगत् की अयथार्थता के विचार को इस रूप में स्वीकार नहीं करते। यदि जगत् अयथार्थ है तो यह भी नहीं कह सकते कि वह ब्रह्म के साथ एकाकार है, क्योंकि अयथार्थ वस्तु तथा प्रतीतिमात्र अयथार्थ वस्तु में तादात्म्य का सम्बन्ध नहीं हो सकता। धोखे की सम्भावना तो है किन्तु यह ईश्वर द्वारा निर्धारित नहीं है।

माया के द्वारा जकड़ा हुआ जीव बिना ईश्वर की कृपा से मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता। मोक्ष का मुख्य साधन भक्ति है यद्यपि ज्ञान भी उपयोगी है। यदि हम ईश्वर के अन्दर श्रद्धा रखें तो सब पाप दूर हो सकते हैं। यह एक ऐसा सिद्धान्त है जिसे क्रियात्मक जीवन में बहुत अतिशयोक्ति के साथ कहा जाता है। बल्लभ ने सब प्रकार की कठोर तपस्याओं को तुच्छ बताया है। यह शरीर ईश्वर का बनाया हुआ मन्दिर है और इसलिए इसे तट्ट करने का प्रयत्न करना कुछ अर्थ नहीं रखता। सर्वोपरि सत्ता के ज्ञान से पूर्व कर्म का स्थान है और जब उसका ज्ञान प्राप्त हो जाता है तब भी कर्म विद्यमान रहते हैं। मुक्तारमा पुरुष सब कर्मों को करते हैं।¹ उच्चतम सक्षय मोक्ष नहीं है धरन् कृष्ण की निरन्तर सेवा है तथा दिव्य लोकस्थ वृन्दावन की लीलाओं में भाग लेना है। बल्लभ, ब्रह्म की अतीन्द्रिय चेतनता में और पुरुषोत्तम में परस्पर भेद करते हैं।² जीवन की वाधाओं से मुक्ति-प्राप्त आरमाएं भिन्न-भिन्न प्रकार की हैं। एक वे हैं जिन्होंने अपने को पूर्व की अधीनता से मुक्त किया है, जैसे सनक ऋषि और जो ईश्वर की नगरी में निवास करते हैं जहाँ उन्हें ईश्वर की कृपा से मोक्ष प्राप्त होता है। दूसरी वे हैं जो भक्ति का आश्रय लेती हैं और पूर्ण प्रेम का परिष्कार करके ईश्वर के सहचारी हो जाती हैं। बल्लभ ईश्वर के प्रति निष्काम प्रेम के जीवन पर अत्यन्त बल देते हैं।

एक पक्ष में ब्रह्म और दूसरे पक्ष में जीवात्माएं तथा जड़ प्रकृति के मध्य का सम्बन्ध विशुद्ध ऐक्यभाव (तादात्म्य) का सम्बन्ध है, जैसे अंश और अंशों का परस्पर सम्बन्ध होता है। भेद को तो बल्लभ ने गौण बताया, किन्तु अभेद ही यथार्थ तथा मुख्य है। वे 'तत् त्वम् असि' (वह तू है) इस वाक्य की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि यह अक्षरशः सत्य है। किन्तु रामानुज तथा निम्बार्क इसे आलंकारिक अर्थों में लेते हैं। जब आत्मा परमानन्द को प्राप्त कर लेगी और जड़ जगत् चैतन्य तथा परमानन्द दोनों को

1. अणुभाष्य, 1 : 1, 18

2. वही, 4 : 3, 27।

प्राप्त हो जाएगा, तब ब्रह्म तथा इनके मध्य का भेद सर्वथा मिट जाएगा—यह एक ऐसी स्थिति है जिसे रामानुज स्वीकार नहीं करते।

17 चैतन्य का आन्दोलन

दक्षिण भारत के वैष्णव मत ने वृन्दावन की लीला के गुणकीर्तन की ओर विशेष ध्यान नहीं दिया, यद्यपि कुछ आलवारों ने गोपियों के साथ कृष्ण की लीलाओं का वर्णन किया है। किन्तु उत्तर भारत में स्थिति इससे भिन्न थी। निम्बार्क के मत में राधा जो प्रियतमा उपपत्नी के रूप में है, गोपियों में केवल मुख्य ही न होकर कृष्ण की अनादिकाल से पत्नी है। 'गीतगोविन्द' के रचयिता जयदेव, विद्यापति, उमापति तथा चण्डीदास (चौदहवीं शताब्दी) बंगाल तथा बिहार में राधाकृष्ण सम्प्रदाय के बढ़ते हुए प्रभाव का दिग्दर्शन कराते हैं, जिसका श्रेय शाक्तदर्शन की विचारधारा तथा व्यावहारिक प्रचलन को है। इस प्रकार के वातावरण में प्रशिक्षण पाकर वैष्णव मत के एक महान प्रचारक चैतन्य (पन्द्रहवीं शताब्दी) विष्णुपुराण, हरिवंश, भागवत और ब्रह्मवैवर्त-पुराण में दिए गए कृष्णविषयक वर्णन से आकृष्ट हुए और उन्होंने अपने व्यक्तित्व तथा आचरण से वैष्णव मत को एक नया रूप दिया। उनके उदार दृष्टिकोण तथा लोकतन्त्रात्मक सहानुभूति के कार्यों ने उनके अनुयायियों की सख्या में वृद्धि की यद्यपि कट्टरपन्थियों में उनकी चौका देने वाली कार्यप्रणाली से बहुत बेचैनी फैली। उन्होंने बिना किसी रोक टोक के इस्लाम धर्म से आने वालों को भी गले लगाया, यहां तक कि उनके सबसे पहले शिष्यों में एक मुसलमान फकीर भी था जिसने हरिदास के नाम से चैतन्य के वैष्णव सम्प्रदाय में बड़ी ख्याति तथा आदर का स्थान पाया। उनके दो शिष्य रूप और सनातन हिन्दू-समाज से बहिष्कृत होकर मुसलमान हो गए थे, जिन्हें चैतन्य ने फिर से अपने सम्प्रदाय में ले लिया। जीवगोस्वामी (सोलहवीं शताब्दी) और उसके बहुत समय पश्चात् बलदेव ने चैतन्य के मत को दार्शनिक रूप दिया। इस सम्प्रदाय के दार्शनिक ग्रन्थों में जीवगोस्वामी-कृत सत्सदर्म तथा उसके ऊपर स्वयं उसीका अपना भाष्य सर्वसवादिनी और ब्रह्मसूत्र पर बलदेव-कृत गोविन्दभाष्य हैं। बलदेव की प्रमेयरत्नावली भी एक प्रसिद्ध पुस्तक है। ये लेखक रामानुज और मध्व के विचारों से भी प्रभावित हुए हैं।¹ ये पांच तत्त्वों को स्वीकार करते हैं—ईश्वर, आत्माएँ, माया अथवा प्रकृति और स्वरूप शक्ति, जिसमें दो अवयव हैं—ज्ञान तथा शुद्ध तत्त्व, अर्थात् शुद्ध प्रकृति तथा काल है।

ज्ञान के सिद्धान्तविषयक प्रश्न पर ऐसा कुछ नहीं है जो इस सम्प्रदाय का अपना विशेषत्व रखता हो। ज्ञान के साधनों के विषय में जो परम्परागत विवरण है, जिसमें वैदिक प्रामाण्य भी सम्मिलित है, वही इस सम्प्रदाय को भी मान्य है। जीवगोस्वामी तर्क करते हैं कि साधारण बोधस्वरूप चेतना की एक अवस्था है जो आगे चलकर निश्चयात्मक ज्ञान में परिणत हो जाती है। असम्बद्ध तात्कालिक अनुभव निश्चयात्मक बोध के पूर्व आता है। पहला निर्विकल्प बोध है। निश्चयात्मक (सर्विकल्प) बोध मूल-रूप में इसके अन्दर विद्यमान रहता है। यह एक तथ्य है जो निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में

विद्यमान रहता है, वही विद्वलेपण के बाद निश्चयात्मक ज्ञान में बुद्धिमग्न होता है। परिणाम यह निकला कि निर्विकल्प ज्ञान चेतनता का एक तथ्य है और अन्तर्दृष्टि ज्ञान भी, जिसमें सम्बन्ध अनुपस्थित रहते हैं, इसी प्रकार का है। जीवगोस्वामी ऐसे सर्वव्यापी को नहीं मानते जिसमें सब भेद सम्मिलित हो।¹ हमें पहले सर्वव्यापी का उसके अपने रूप में ज्ञान होता है और उसके पश्चात् सोपाधिक सर्वव्यापी का ज्ञान होता है। ब्रह्म का अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त ज्ञान, जो शुद्ध तथा साधारण है, जीवगोस्वामी की दृष्टि में चेतना का एक सन्देहरहित तथ्य है यद्यपि इसका अतीन्द्रिय होना आवश्यक है।

परम यथार्थ सत्ता विष्णु है जो प्रेम तथा दया का शरीरधारी ईश्वर है और जो साधारण सत्, चित् तथा आनन्द के गुणों को धारण किए हुए है। वह इन अर्थों में निर्गुण है कि वह प्रकृति के गुणों में रहित है और तपुण इसलिये है कि उसमें सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता आदि गुण विद्यमान हैं। ये गुण उसमें स्वरूप-सम्बन्ध से जुगे हुए हैं। ये ब्रह्म के स्वरूप को भी अभिव्यक्त करते हैं तथा उसके अन्दर निहित भी हैं।² वही इस विश्व का विकास (उत्पत्तिस्थान), आधार तथा संहारक है और उपादान तथा निमित्त कारण भी है।³ अपनी उच्चतर (परा) शक्ति के कारण वह इस विश्व का निमित्त कारण है⁴ और उपादान कारण अपनी अन्य शक्तियों के द्वारा है जिनका नाम अपरा शक्ति और अविद्याशक्ति है। उसको पहली शक्ति, अर्थात् पराशक्ति अपरिवर्तनीय है यद्यपि अपराशक्ति परिवर्तनों के अधीन है। ईश्वर का मुख्य स्वरूप प्रेम⁵ और सुख की शक्ति है। अवतार सर्वोपरि ब्रह्म के तादात्म्य सम्बन्ध से हैं अन्य जीवात्माओं की भान्ति अश नहीं है।⁶ ईश्वर अनन्तरूप धारण करता है उनमें से प्रधान है कृष्ण का रूप जिसका सर्वश्रेष्ठ सुख प्रेम में है। कृष्ण जब सर्वोपरि शक्ति का रूप धारण करता है तो उसके अन्दर चित्, माया और जीव की तीन प्रधान शक्तियाँ आ जाती हैं। प्रथम शक्ति के द्वारा वह अपने बुद्धि तथा इच्छा के स्वरूप को स्थिर रखता है, दूसरी शक्ति से सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण होता है तथा तीसरी शक्ति से जीव उत्पन्न होते हैं। कृष्ण की सर्वोच्च अभिव्यक्ति आह्लाद शक्ति में है। राधा इस आह्लाददायक शक्ति का सार-तत्त्व है।⁷ जीवगोस्वामी के अनुसार ईश्वर एक है और उसके समान कोई और नहीं है। यदि उसे अपने निजी स्वरूप में देखें तो वह ब्रह्म है और सृष्टि के कर्त्तारूप में देखें तो वह भगवान् है। ब्रह्म रूप में यह अमूर्त और भगवान् के रूप में वह मूर्त है। जीवगोस्वामी का कहना है कि उनके भगवान् का रूप अधिक यथार्थ है। बलदेव के अनुसार सर्वोपरि सत्ता को हरि कहा जाता है, उसका ऐश्वर्य तथा ओजस्विता शरीरधारी भाराण्य के रूप में प्रकट होती है तथा उसका सौन्दर्य और परमानन्द कृष्ण के रूप में प्रकट होते हैं।

यह विश्व और इसके प्राणी ईश्वर की शक्ति के द्वारा ही प्रकट हुए हैं। ये उसके

1 भागवतसुन्दर, पृष्ठ 55।

2 मत्स्य का अनुकरण करके बलदेव ने भी विशेष के पिढान को स्वीकार किया है यद्यपि वह इसे स्वरूपशक्ति तथा उसके परिवर्तन तक ही सीमित रखता है; क्योंकि ससार के भेद माने हुए तथ्य हैं और उनमें पहचान कराने के लिए किसी विशेष की आवश्यकता नहीं है।

3 वही 1 : 4, 24।

4 इसे श्री के समान बताया गया है। देखें, बलदेव, 3 : 3, 40 और 42।

5 प्रीत्यात्मा 4 : 1, 1।

6 म्याश अर्थात् मूल के समान अभिव्यक्ति तथा विभिन्नाय मूल से पृथक अशः में भेद किया गया है। देखें बलदेव 2 : 3, 47।

7 तुलना कीजिए, "कृष्णस्वरूपिणो परमानन्दरूपिणो" (ब्रह्म वेदतुपुराण, 5 : 4, 17)।

अधीन तथा आश्रित हैं यद्यपि उससे पृथक् तथा भिन्न हैं। ये न तो ईश्वर के साथ एकत्व भाव ही रखते हैं और न ही उससे भिन्न हैं। एक प्रकार का दुर्बोध भेदाभेद ही वस्तुओं के विषय में सत्य है।¹ यह जगत् तात्त्विक तथा यथार्थ है, भ्रातिमय नहीं है, इसे इसके स्वरूप के कारण माया कहते हैं क्योंकि यह मनुष्यों को अपनी ओर आकृष्ट करता है और ईश्वर से दूर रखता है। ईश्वर का सेवक माया की शक्ति द्वारा जगत् का दास बन सकता है।

आत्मा प्रभु से भिन्न है क्योंकि प्रभु आत्मा का आसक (नियन्ता) है। ईश्वर सर्वव्यापक है जबकि जीवात्मा अणु आकार का है।² जीवगोस्वामी के अनुसार, ईश्वर की स्वरूप शक्ति "सकी जीवशक्ति को सहारा देती है, जिसे तटस्थ शक्ति भी कहा जाता है जिसके द्वारा आत्माओं का निर्माण होता है। यह जीवशक्ति अपने जन्म में मायाशक्ति (अथवा बहिरंग शक्ति) को सहारा देती है। इनमें से कोई भी ईश्वर से पृथक् रहकर नहीं रह सकती। सृष्टिरचना के समय सर्वोपरि शक्ति प्रलय के ठीक पूर्व-वर्ती जगत् के संगठन का स्मरण करती है और "अनेक रूप होने की इच्छा करती है," अर्थात् भोक्ता रूप आत्माओं यथा योग्य पदार्थों को पृथक् अस्तित्व देती है, और वे उसी में विलीन हो जाते हैं। वह महत् के महान् तत्त्व से लेकर नीचे ब्रह्माण्ड और ब्रह्मा तक समस्त जगत् की रचना करती है। तब वह वेदों को प्रकट करती है, ठीक उसी व्यवस्था तथा प्रबन्ध के अनुसार जैसे कि पूर्व सृष्टि में थे और अपनी मानसिक शक्ति द्वारा उन्हें ब्रह्मा के अन्दर सन्निहित करती है जो सृष्टि-रचना की अन्य स्थितियों का कर्ता है। वेदों की महायता से ब्रह्मा भूलादर्श सम्बन्धी आकृतियों को स्मरण करता है। और वैसे ही पदार्थों की रचना करता है जैसे पूर्व-सृष्टि में थे। परिणाम यह निकलता है कि वेद जब इन्द्र इत्यादि के विषय में कुछ उल्लेख करते हैं तो ऐसे नमूनों का उल्लेख करते हैं जो नष्ट नहीं होते यद्यपि व्यक्ति नष्ट हो जाते हैं।³ जहाँ रामानुज आत्माओं तथा प्रकृति को ईश्वर के विशेषण रूप मानते हैं वहाँ जीवगोस्वामी तथा बलदेव उनको ईश्वर की शक्ति के व्यक्त रूप मानते हैं। उक्त दोनों विद्वान् जब प्रकृति को ईश्वर का विशेषण मानने के विरुद्ध हैं जिसके कारण ईश्वर के स्वरूप में एक प्रकार की विषमता आ सकती है। इस प्रकार जीवगोस्वामी प्रकृति को ईश्वर की ब्राह्म शक्ति का मानते हैं जो प्रत्यक्ष रूप में उससे सम्बद्ध नहीं है, यद्यपि है उसी के बश में। बलदेव माया तथा प्रकृति को एक करके मानते हैं जिसमें ईश्वर के ईक्षण मात्र से गति आ जाती है।

जीवात्माएँ माया की शक्ति के द्वारा ससार के बन्धनों से जकड़ी जाती हैं, जो कि उन्हें अपने वास्तविक स्वरूप को झुला देती हैं। किन्तु यदि हमारे अन्दर भक्ति हा तो कर्म की शक्ति पर विजय प्राप्त की जा सकती है।⁴ कृष्ण के प्रति प्रेम (रुचि) का विकास करने में हमें दैवीय शक्ति का अन्तर्ज्ञान हो सकता है। राधा के प्रति जो कृष्ण का प्रेम है उसमें ईश्वर का अपने प्राणियों के प्रति स्नेह प्रकट होता है। विश्व के स्रष्टा

1 अचिन्त्यभेदाभेद।

2 बलदेव 2 2 41।

3 बलदेव, 1 3 30।

4 "तथा न भक्ति की व्यावहारिक अवस्थाओं को स्वीकार किया है (1) शांत अथवा मोन भाव से ईश्वर का ध्यान, (2) दान्य अथवा ईश्वर की क्रियात्मक सेवा, (3) तत्त्व अर्थात् मित्रता (4) वाचन्य, (5) माधुर्य अथवा दाम्भर्य प्रेम का लाभणिक मधुरता। प्रत्येक अवस्था के अन्दर पूर्व या अवन्या अन्तर्हित रहता है, और इस प्रकार अन्तिम सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है। बगल का भक्ति-साहित्य मनाभावों के विस्फोट से पूर्ण है। देखें, रूप कृत उज्ज्वलनीलमणि।

की यह इच्छा है कि उसके प्राणी मोक्ष-प्राप्ति की आशा से केवलमात्र उसी के साथ सगे रहें। काम अथवा यौन प्रेम से धार्मिक प्रेम को भिन्न बतलाया गया है। भक्ति मोक्ष का मार्ग है। वेदों तथा भागवत पुराण इत्यादि धार्मिक ग्रन्थों के स्वाध्याय पर बार-बार बल दिया गया है। गुरु के प्रति आदर का भाव एक प्रधान विशेषता है। धर्म सम्बन्धी विषयों में ऐसा कहा गया है कि तर्कों के ऊपर निर्भर करना उचित नहीं है। वर्ण तथा जातिगत भेदों को उपेक्षा की दृष्टि से देखा गया है। ईश्वर की कृपा के लिए कोई भी पुरुष अथवा स्त्री अत्यन्त नीच नहीं है। प्राणिमात्र के प्रति दया के नैतिक गुणों, नम्रता, शान्तभाव, सांसारिक इच्छाओं में अनासक्ति और हृदय की पवित्रता आदि पर बल दिया गया है।

प्रेम (प्रीति) के शाश्वत अनुभव में ही मोक्ष है।¹ दिव्य लोक में स्थित आत्माएं अपने पद को ईश्वर के दास के रूप में अनुभव करती हैं और पूर्ण रूप से उसके प्रति भक्तिभाव रखती हैं। प्रेम मोक्ष है। भक्ति ही यथार्थ में मुक्ति है। इसके द्वारा बार-बार जन्म लेने का बन्धन टूट जाता है और आत्मा ईश्वर की समानता के पद को प्राप्त करती है, यद्यपि कभी भी ईश्वर के अन्दर विलीन नहीं होती।² सत्तामात्र के अमूर्त सर्वव्यापी रूप में ईश्वर का अन्तर्ज्ञान, जीवगोस्वामी के अनुसार 'भगवान् के अन्तर्ज्ञान' का उपक्रम है और वह भगवान् समस्त चराचर जगत् की मूर्तरूप यथार्थ सत्ता है। प्रथम, ज्ञान के कारण, निरपेक्ष तथा अन्तिम रूप नहीं है। और भगवान् का अन्तर्ज्ञान भक्ति के कारण केवल तभी प्राप्त किया जा सकता है जबकि शरीर का परित्याग कर दिया जाए। यद्यपि ब्रह्म के अन्तर्ज्ञान के विषय में जीवमुक्ति सम्भव है किन्तु भगवान् के प्रेम के लिए इसकी कुछ भी उपयोगिता नहीं।

जीवगोस्वामी विशेषणों के सिद्धान्त के स्थान पर, जिसका समर्थन रामानुज ने किया है, अपने शक्ति विषयक सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं। किन्तु यदि ईश्वर एक ऐसे गुण को धारण नहीं कर सकता है जो स्वरूप में उसकी सत्ता के विरुद्ध है तो वह ऐसी शक्ति को कैसे धारण कर सकता है जो उसी के समान सत्ता के विरुद्ध है। यद्यपि इस सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखने वाले कुछ विद्वान् लेखक अपने को मध्व का अनुयायी कहते हैं किन्तु वस्तुतः विचार में वे रामानुज के अधिक निकट हैं क्योंकि वे तादात्म्य पर बल देते हैं, भले ही वे भेदों को स्वीकार करते हों। उक्त भेदों का कारण वे उन शक्तियों की बताते हैं जिनका सम्बन्ध किसी अधिस्त्य रूप में ईश्वर के साथ है। जीवगोस्वामी अपनी सर्वसंवादिनी में यह स्वीकार करते हैं कि हम ईश्वर तथा उसकी शक्तियों को न तो तादात्म्य और न उससे भिन्न ही मान सकते हैं।

1. सच्चिदानन्दकर से भक्तियोगे तिष्ठति (योगान्तापनी) : देखें, वनदेव, 3 : 3, 12।
2. वनदेव, 1 : 1 17।

भारतवा अध्याय

उपसंहार

दार्शनिक विकास—समस्त दर्शन पद्धतियों का समन्वय—दर्शन और जीवन—आधुनिक युग में दर्शनशास्त्र का ह्रास—वर्तमान स्थिति

1. दार्शनिक विकास

भारतीय विचारधारा के इतिहास में मानवीय पुरुषार्थ के कर्म-क्षेत्र इस साधारण जगत् के पीछे विद्यमान एक ऐसे परलोक का आदर्श, जो इससे कहीं अधिक यथार्थ एवं अधिक दुर्बोध है और जो आत्मा का वास्तविक निवासस्थान है, भारतीय जाति के मस्तिष्क में निरन्तर चक्कर काटता रहा है। चिरन्तन दुर्बोध पहेली को सुलझाने के लिए मनुष्य के ससत् पुरुषार्थ का और अपने को पशुओं के स्तर से ऊपर उठाकर नैतिक तथा आध्यात्मिक ऊँचाई तक पहुँचने के निरन्तर प्रयास का एक विलक्षण दृष्टान्त भारत देश में ही देखने को मिलता है। हम उचित प्रकार के सर्प को चार सहस्र वर्षों तक पीछे की ओर जाकर (अथवा इसने भी अधिक पीछे की ओर जाकर, यदि सिन्ध और पंजाब में हुई पुरातत्त्व सम्बन्धी खोजों पर विचार किया जाए तो, जो प्राचीनकाल के इतिहास पर पड़ी हुई यवनिका को खनै-खनै उठाती जा रही हैं) ध्यानपूर्वक देख सकते हैं। इस प्रकार का बालसुलभ विश्वास कि इस जगत् का शासन सूर्य तथा आकाश के देवता करते हैं जो ऊँचे आकाश में बैठकर वहाँ से मनुष्य के आचरण को ध्यान से निहारते रहते हैं कि कौन सरल और कौन कुटिल है; फिर ऐसा विश्वास कि वे देवता, जिन्हें प्रार्थना के द्वारा अपने अनुकूल किया जा सकता अथवा कर्मकाण्ड के द्वारा अपनी प्रार्थना को स्वीकार करने के लिए बाध्य किया जा सकता है, उसी एक सर्वोपरि यथार्थ सत्ता के रूप में, तथा इस प्रकार का दृढ़ विश्वास कि निर्मल तथा तिज्जलक आत्मा, जिसको जानना ही शाश्वत जीवन है, तथा मनुष्य की अन्तःस्थ आत्मा एक ही है, एक भौतिकवाद, सशयवाद तथा दैववाद का उत्थान किवा बौद्ध और जैन मत की नैतिक दर्शन-पद्धतियों का आधारभूत सिद्धान्त यह है कि ईश्वर को मानें या न मानें सब प्रकार के पापों से दूर रहकर ही मनुष्य मानसिक, वाचिक तथा कर्म-सम्बन्धी दुष्कर्मों से छुटकारा पा सकता है, भगवद्गीता का उच्चार ईश्वरवाद जो विश्वात्मा के अन्दर आध्यात्मिक पूर्णताओं के साथ-साथ नैतिक पूर्णताओं का भी आधान करता है, न्याय की ऐसी तर्कप्रधान योजना जो हमारे समक्ष ज्ञान के मुख्य-मुख्य विभागों को प्रस्तुत करती है और जो अब भी प्रयोग में आ रही है, प्रकृति के सम्बन्ध में वैज्ञानिक की व्याख्या, विज्ञान तथा मनोविज्ञान-सम्बन्धी सारय के काल्पनिक विचार, योगदर्शन की मोक्षमार्ग की योजना, मीमांसा के नैतिक तथा सामाजिक नियम तथा सर्वोपरि यथार्थ सत्ता की धार्मिक व्याख्याएँ, जिन्हें एकत्र करके शंकर, रामानुज, मध्व और निम्बार्क, वल्लभ और जीवमोक्षदामी ने हमारे समक्ष प्रस्तुत किया है—इन सबने मिलकर मनुष्य जाति के इतिहास में दार्शनिक विकास के एक अद्भुत अभिलेख का निर्माण किया है।

आदर्श के पश्चात् आदर्श, सम्प्रदाय के बाद सम्प्रदाय तार्किक क्रम से हमारे समक्ष आते हैं। एक भारतीय का जीवन-क्रम सदा ही गतिमान रहा, ज्यों-ज्यों बढ़ता गया विशेष आकार धारण करता चला गया, एवं समय-समय पर अपने भौतिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक सम्बन्धों के अनुसार परिवर्तित होता गया। प्रारम्भिक अवस्थाओं में प्राचीन भारतीय प्रत्येक कार्य पहले ही करते थे क्योंकि उनके आगे भूतकाल का ज्ञान मार्ग-प्रदर्शन के लिए नहीं था। इसके अतिरिक्त अनेकों ऐसी कठिनाइयाँ भी थी जिनका उन्हें सामना करना पड़ा जो आज नहीं रह गई हैं। इन सबके होते हुए भी विचार तथा व्यावहारिक जीवन के क्षेत्र में उन्होंने जो कुछ प्राप्त कर लिया वह बहुत है। किन्तु यह चक्र अभी पूर्ण नहीं हुआ है, न संभाव्य आकृतियों की शृंखला ही समाप्त हुई है, क्योंकि वह चिरतन दुर्बोध पहली अभी भी हमारा उपहास कर रही है। दार्शनिक ज्ञान अभी भी अपनी शैशव अवस्था में है।

भारतीय विचारधारा का सर्वेक्षण, समस्त विचार-मात्र के सर्वेक्षण की भाँति ही, प्रत्येक व्यक्ति के मन में जीवन के रहस्य, उसकी विधालता तथा सौन्दर्य और उसे समझने के लिए मानवीय पुरुषार्थ के सम्बन्ध में एक अद्भुत प्रभाव उत्पन्न करता है। विचारकों की सुदीर्घ पक़्त ने मानवीय ज्ञान के मन्दिर में कुछ न कुछ छोटा अंश जोड़ने के लिए घोर सघर्ष किया है, और प्रयत्न किया है कि वे सदा अपूर्ण मानवीय ज्ञान के समूह में कुछ न कुछ नवीन अंश जोड़ सकें। किन्तु मानवीय कल्पना उस आदर्श तक पहुँच नहीं पाती जिसे यह न तो छोड़ ही सकती है और न पा ही सकती है। हम अपने चारों ओर के अन्धकार की गहराई के विषय में कही अधिक अभिज्ञ हैं, अपेक्षा इस अन्धकार को दूर करने वाली उन क्षीण प्रकाश वाली मशालों की शक्ति के, जो हमें अपने पूर्व के महान् भूतकाल से दाय के रूप में प्राप्त हो सकी हैं। दार्शनिकों के समस्त प्रयत्नों के बाद आज भी हम अन्तिम समस्याओं के सम्बन्ध में वही खड़े हैं जहाँ युगों पूर्व भूतकाल में थे और सम्भवतः हम वही रहेंगे जब तक मानव हैं क्योंकि हम अपने परिमित शक्तिवाले मन की शृंखलाओं से रहस्यरूपी चट्टान के साथ प्रोमिथियस के समान जकड़े हुए हैं।¹ तो भी दार्शनिक ज्ञान की प्राप्ति का प्रयत्न निष्फल नहीं जाता। यह हमें उक्त शृंखलाओं की पकड़ तथा उनकी भ्रंश को अनुभव करने में सहायक सिद्ध होता है। यह मानवीय अपूर्णता की चेतनता को तीव्र करता है और इस प्रकार हमारे अन्दर उस पूर्णता के भाव को गहरा करता है जो हमारे दैनिक जीवन की अपूर्णता को प्रकट करती है। इसमें कुछ भी आश्चर्य न करना चाहिए कि यह संसार हमारी बुद्धियों के लिए इतना सुबोधगम्य क्यों नहीं है जैसा कि हम चाहते हैं, क्योंकि एक दार्शनिक विद्वान् केवलमात्र ज्ञान का प्रेमी है किन्तु ज्ञान का स्वामी नहीं है। हमें समुद्र यात्रा के अन्त से इतना प्रयोजन नहीं जितना कि स्वयं यात्रा से है। यात्रा करते रहना पहुँच जाने से भी उत्तम है।

अपने मार्ग के अन्त में हम पूछ सकते हैं कि क्या इतिहास के द्वारा जाने गए तथ्य हमारे उन्नति विषयक विश्वास का समर्थन करते हैं? मानवीय विचारधारा की गति

1. जैनेन्द्रजी उच्च स्वर से बड़ता है कि "विश्वो ने भी देवताओं के विषय में और उनके विषय में, जिसे मैं सर्वव्यापक प्रकृति कहता हूँ, सम्पूर्ण निश्चय प्राप्त नहीं किया है और न कोई इसे प्राप्त ही कर सकेगा। इतना ही नहीं, यदि मनुष्य को अभी सत्य का प्रकाश मिल भी जाए तो भी उसे यह ज्ञान न होगा कि उसे प्रकाश मिल गया है, क्योंकि प्रतीति सत्य वस्तुओं की आदृत किए हुए है।"

आगे की दिशा में हुई अथवा पीछे की ओर रही ? अनुक्रम म्बेच्छाचारी तथा अर्थविहीन नहीं होता । भारत उन्नति में विश्वास करता है क्योंकि, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, चक्र परस्पर एक आधारभूत वन्यन से बंधे रहते हैं । निरन्तरता का आन्तरिक सूत्र व भी टूटा नहीं, यहाँ तक कि ऐसी क्रतियों ने भी, जिन्होंने भूतकाल को ग्रसने की चेष्टा की, केवलमात्र फिर से उनकी स्थापना करने में सहायता ही की । पीछे की दिशा में लौटने-वाले भवर भी धारा को पीछे हटाने की अपेक्षा परिणाम में आगे की ओर ही बढ़ाते हैं । सत्य तो यह है कि इस देश के निकट भूतकाल के समस्त हास के युग भी, एक प्रकार से प्राचीन से अर्वाचीन की अथवा नवजीवन की दिशा में स्रग्मण काल ही थे । उन्नति तथा अवनति की दोनों धाराएँ साथ-साथ परस्पर जुड़ी रही । यह हो सकता है कि किसी समय उन्नति के दल दृढ़तापूर्वक सुधार के बहाव के साथ आगे बढ़े, तथा अन्य समय में उनकी पक्ति सभी आगे बढ़ती, सभी पीछे हटती रही और सभी पश्चाद्गामी दल ने उन्नति को रूढ़ा दिया, किन्तु अन्तोगत्था हमारा ऐतिहासिक अभिलेख उन्नतिपरक ही है । इस बात से भी इन्कार नहीं किया जा सकता कि इस प्रक्रिया में बहुत-कुछ नष्ट भी हो गया । किन्तु ऐतिहासिक भूतकाल ने जिस मार्ग का अवलम्बन किया है उसके चेरा बाधने की अपेक्षा अथवा उसपर रौने की अपेक्षा कुछ-एक नष्ट हो गई वस्तुएँ तुच्छ हैं । हरएक हालत में अन्य किसी प्रकार का विकास अधिक दोषयुक्त होता । अधिक महत्वपूर्ण है भविष्य । हम अपने पूर्वजों की अपेक्षा उनके कंधों पर चढ़कर अधिक दूर तक देख सकते हैं । भूतकाल में उदारतापूर्वक जो नीचे डाली गई हैं उनसे ही सन्तुष्ट रहने की अपेक्षा हमें एक ऐसा बृहत्तर भवन खड़ा करना चाहिए जिसमें प्राचीन प्रयासों तथा आधुनिक दृष्टिकोण में अनुकूलता हो ।

2 समस्त दर्शन-पद्धतियों का समन्वय

जो दो धाराएँ भारतीय विचारकों के समस्त प्रयत्नों में किसी न किसी रूप में समानान्तर रूप में पाई जाती हैं वे हैं प्रचलित परम्परा के प्रति निष्ठा तथा सत्य के प्रति भक्ति । प्रत्येक विचारक इस विषय को अनुभव करता है कि उसके पूर्वजों के सिद्धान्त ऐसी आधार-शिलाएँ हैं जिनके ऊपर आध्यात्मिक भवन खड़ा है और यदि उनके ऊपर बलक लगा तो उसकी अपनी संस्कृति की निन्दा होगी । एक ऐसी उन्नतिशील जाति जिसकी प्राचीन परम्परा इतनी समृद्ध हो, उसकी अपेक्षा नहीं कर सकती, यद्यपि इसमें कुछ तत्त्व हो सकते हैं जो ज्ञानवर्धक न हो । विचारकगण परम्परा से प्राप्त ज्ञान की व्याख्या करने, रूपक दृष्टान्तों द्वारा उसे पुष्ट करने, उसमें उचित परिवर्तन करने तथा आपत्तिजनक बातों को निकालकर उसमें संशोधन करने की पूरी-पूरी चेष्टा करते हैं, क्योंकि मनुष्यों के मनोभाव उनके आस-पास केन्द्रित रहते हैं । परन्तु भारतीय विचारक विश्व के सम्बन्ध में पूर्वजों द्वारा दी गई मिन्य मिन्य व्याख्याओं की न्यायोचितता का प्रतिपादन करते हैं और उन्हें मात्रा-भेद से सत्यरूपी इकाई के निकट पहुँचते हुए पाते हैं । विभिन्न मतों में मानवीय मस्तिष्क के परस्पर असम्बद्ध प्रयास का ७५ यातवर अपेक्षा नहीं की गई, क्योंकि सभी प्रयास उसी एक अज्ञात के शासन-क्षेत्र में किए गए हैं और न उन्हें दार्शनिक जिज्ञासाओं का एक मग्न-मात्र ही माना गया । उन्हें इस प्रकार का रूप दिया गया है मानो वे एक ही मस्तिष्क के द्वारा प्रकट किए गए विचार हैं, जिसने एक विशाल मन्दिर का निर्माण किया । भले ही वह दानाविष दीवारों और बड़े-बड़े कमरों, गलियारों तथा खम्भों में विभक्त किया गया हो ।

तर्क और विज्ञान, दर्शनशास्त्र तथा धर्म परस्पर अगांगी-भाव से सम्बद्ध हैं। विचारधारा की प्रगति में प्रत्येक नवीन युग तर्क-सम्बन्धी सुधार के साथ प्रारम्भ होता है। क्रियाविधि की समस्या बहुत महत्वपूर्ण है क्योंकि मानवीय विचार के स्वरूप के साथ इसका विशेष सम्बन्ध है। न्याय का कहना है कि कोई भी स्थायी दर्शनपद्धति तर्क के आधार के अतिरिक्त किसी अन्य आधार पर नहीं बन सकती। वैशेषिक हमें सावधान करता है कि समस्त उपयोगी दर्शन के लिए भौतिक प्रकृति के संघटन का विचार करना आवश्यक है। हम बादलों के अन्दर किसी भवन का निर्माण नहीं कर सकते। यद्यपि भौतिक विज्ञान और अध्यात्मविद्या में स्पष्ट अन्तर है और इन्हें एक-दूसरे में मिलाया नहीं जा सकता; तो भी, एक दार्शनिक योजना का प्राकृतिक विज्ञान की खोज के परिणामों के साथ संगत होना अत्यन्त आवश्यक है। किन्तु, जो कुछ भौतिक जगत् के विषय में मर्य है उसे समस्त विश्व के ऊपर लागू करने का तात्पर्य होगा कि हम वैज्ञानिक अध्यात्मविद्या सम्बन्धी हेतुभास में पड़ गए हैं और सांख्य हमें उक्त प्रकार के सकट से बचने के लिए सावधान करता है। प्रकृति के साधन चेतना उत्पन्न नहीं कर सकते। हम प्रकृति और चेतना को एक दूसरे के अन्दर परिणत नहीं कर सकते जैसा कि वैज्ञानिक और मनोवैज्ञानिक अध्यात्मविद्या करने का प्रयत्न करती है। यथार्थता केवल विज्ञान और मानवीय जीवन में ही प्रकट नहीं होती अपितु धार्मिक क्षेत्र में भी प्रकट होती है और यह योगदर्शन का विषय है। पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त दोनों ही नीतिशास्त्र तथा धर्म के ऊपर बल देते हैं। प्रकृति तथा मस्तिष्क के मध्य का सम्बन्ध दर्शनशास्त्र की सर्वाधिक महत्वपूर्ण समस्या है जिसे वेदान्त ने उठाया है। यह कहावत, कि सन्त पुरुष एक-दूसरे का विरोध नहीं करते, दर्शन-पद्धतियों के विषय में भी सत्य है। न्याय-वैशेषिक का यथार्थवाद, सांख्य-योग का द्वैतवाद तथा वेदान्त का एकेश्वरवाद परस्पर सत्य अथवा मिथ्यामेद में भिन्न नहीं हैं किन्तु कुछ-कुछ कमोवेश रूप में सत्य होने के नाते भिन्न प्रतीत होते हैं।¹ वे क्रमशः मदाधिकारी, मध्यमाधिकारी तथा उत्तमाधिकारी पुरुषों के अनुकूल हैं। भिन्न-भिन्न मत एक ही शिला के अन्दर से काटे गए और उसी एकमात्र इकाई के अंशरूप हैं जो अलण्ड, सम्पूर्ण तथा आत्मनिर्भर है। विश्व-सम्बन्धी किसी भी ऐसी योजना को हम पूर्ण नहीं कह सकते जिसमें तर्कशास्त्र तथा भौतिकविद्या, मनोविज्ञान और नीतिशास्त्र, अध्यात्मविद्या और धर्म के भिन्न-भिन्न पक्षों का समावेश नहीं है। भारत में जितनी भी विचारपद्धतियाँ ने विकास पाया उनमें से प्रत्येक के पास देने को अपना ज्ञान का सिद्धांत, प्रवृत्ति तथा मस्तिष्क, नीतिशास्त्र और धर्म की स्वतन्त्र व्याख्या थी। विश्व के सम्बन्ध में हमारा ज्ञान प्राकृतिक विज्ञानों की अधीनता में अत्यधिक मात्रा में बढ़ गया है और हम जीवन के किसी संकुचित दृष्टिकोण को लेकर अब सन्तुष्ट नहीं हो सकते। दार्शनिक रचनाओं के भावी प्रयत्नों की आधुनिक युग के प्राकृतिक विज्ञान के साथ सम्बद्ध रहना ही होगा।

1. माधव, सर्वदर्शनसंग्रह, मधुसूदन सरस्वती का प्रस्थानभेद ; विज्ञानमिश्र, उक्त साध्यप्रवचन भाष्य की भूमिका। तुलना कीजिए, बाट। "हम एक प्रकार से मानवीय तर्क की प्रतिष्ठा का समर्थन करते हैं जब हम उनका उमके अपने साथ समन्वय करते हैं, भिन्न भिन्न व्यक्तियों के विचारों में और सत्य की खोज कर लेते हैं जिसे इस प्रकार के पूर्णता प्राप्त विज्ञान सभी भी त्याग नहीं कर सकते, मने ही ये प्रत्यक्ष रूप में एक-दूसरे का विरोध करते हैं" (जे० वार्ड उक्त 'ए स्टडी आफ बाट' नामक पुस्तक में पृष्ठ 11, टिप्पणी 1, में उद्धृत)।

3. दर्शन और जीवन

दर्शनशास्त्र का कार्य जीवन को व्यवस्थित करना और कर्म करने के लिए उचित मार्ग का प्रदर्शन करना है। इसका स्थान सबसे आगे है जहाँ से यह इस जगत् के परिवर्तन तथा आकास्मिक घटनाओं के अन्दर से हमें उचित मार्ग का निर्देश करता है। यदि दर्शनपद्धति सजीव हो तो जनसाधारण के जीवन तथा दर्शन में दूरी का अन्तर नहीं रहता। विचारको के विचार उनके जीवन काल की प्रक्रिया में विकास को प्राप्त होते हैं। हमें केवल मात्र उनके प्रति आदरभाव रखना ही न सीखना चाहिए अपितु उनके भाव को भी ग्रहण करना चाहिए। वसिष्ठ और विश्वामित्र याज्ञवल्क्य और शर्मा बुद्ध और महावीर, गौतम और कणाद, कपिल और पतञ्जलि, वादरायण और जैमिनी, शंकर और रामानुज ये नाम केवल इतिहासकारों के विषय न होकर ऐसे व्यक्तियों के नाम हैं जिनका व्यक्तित्व आदर्शरूप था। उनके लिए दर्शनशास्त्र ससारसम्बन्धी ऐसा विचार है जो चिन्तन और अनुभव के ऊपर आधारित है। विचार के अपने विषय में जब पूरा अन्त तक विचार किया जाता है तो वह ऐसे घम का रूप धारण कर लेता है जिसे जीवन में धारण किया जाता है तथा जीवन की सबसे श्रेष्ठ कसौटी पर कस लिया जाता है। दार्शनिक अनुशासन एक प्रकार से धार्मिक व्यवसाय की पूर्ति भी है।

4. आधुनिक युग में भारत दर्शनशास्त्र का ह्रास

इस ग्रन्थ में एकत्रित प्रमाणों के आधार पर इस सामान्य समालोचना की पुष्टि नहीं होती कि भारतीय मस्तिष्क विचारशील है। भारतीय विचारधारा की समस्त उन्नति को हम प्राच्य मस्तिष्क का प्रकृतात्मक उल्लेख करते समय उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देख सकते जो कि इतना अधिक शुष्क और पौरुषहीन हो कि विषम कल्पना तथा बालोचित पुराण विद्या से उमर न उठ सकता हो। तो भी विचारधारा के उस इतिहास में जो विगत तीन चार शताब्दियों का उपलब्ध है ऐसी पर्याप्त सामग्री विद्यमान है जो उन्नत आक्षेप का शम्भीरता के साथ मुकाबला कर सके। भारत वर्तमान समय में एशिया के देशों में उच्च श्रेणी के ज्ञान के क्षेत्र में जो इसका सबसे आगे दृष्टिकोण ऐतिहासिक महान् कार्य रहा है, उसे नहीं निभा रहा है¹ कुछ लोगों को ऐसा प्रतीत होता है कि वह नदी जो शताब्दियों तक बड़े वेग के साथ पूरी भरी हुई बहती रही है अब एब लूट हुए अनुपयोगी तथा दूषित जल के रूप में परिणत हुआ चाहती है। इस पतनोन्मुख काल के दार्शनिक अथवा यों कहना चाहिए कि दार्शनिक विषय के लेखक, सत्य के उपासक होने

1 चीन के भारत के लुप्त होने के सम्बन्ध में प्रोफेसर सियांगची यों का कहना है भारत ने हमें निरपेक्ष मोक्ष के विचार की कल्पना की सिखा दी। यह मस्तिष्क की वह मौलिक स्वतन्त्रता है जो हम प्राचीन परम्परा के अभ्यास तथा किसी कालविवेक के रीति रिवाजों के समस्त बंधनों को तोड़ डालने के योग्य बनाती है ऐसी आध्यात्मिक स्वतन्त्रता जो भौतिक जीवन को दासता की ओर न जान वाली शक्तियों का भी वंछेद कर देती है। भारत ने ही हम परमात्म प्रम सिद्धांत प्राणी मात्र के प्रति ऐसा निर्दोष प्रेम जो ईर्ष्या द्रोह अघोरता घृणा सखा प्रतियुद्धा के समस्त उद्गम को निगल फेंकता है और जिसकी अभिव्यक्ति मूर्छों दुष्टों तथा पापिष्ठ पुरुषों के प्रति अराध करणा तथा सहानुभूति व रूप में देखी जा सकती है। यह ऐसा निरपेक्ष प्रेम है जो समस्त प्राणियों व अन्तर अन्तर्गत दो मान जाता है। वागे 'तत्कर ने चीन के साहित्य कला संपीत स्थापत्य कला चित्रकारी लक्षणकला नाट्यशास्त्र वाद्य पुराण योगेश्वर विद्या एवं चिकित्साशास्त्र सिद्धांत पद्धति तथा सामाजिक श्रमणों के लक्षों में जो भारत की दम है उसका निवरण देते हैं। देखें विश्वभारती बवाटला अक्टूबर 1924। बगम तथा सका जापान तथा बेरिया पर भारत का प्रभाव सुप्रसिद्ध है।

का दावा करते हैं, यद्यपि इस दावे से उनका तात्पर्य सदाशयपूर्ण वितण्डावाद से अथवा किसी न किसी अति पवित्र हठधर्मी सम्प्रदाय के सम्बन्ध में बात की खाल निकालने से होता है। ये व्यवसायी दार्शनिक कल्पना कर लेते हैं कि जो क्षुद्र नदी उनके समीप है और भृष्ट प्रवाह के साथ बाढ़ में समाने जा रही है अथवा जो कुहरे के साथ-साथ वाष्प बनती जा रही है, वह भारतीय दर्शनशास्त्र की निस्तुत धारा है।

नाताबिध कारणों से उक्त परिणाम निकलता है। मुसलमानों का आधिपत्य स्थापित होने के कारण जो राजनैतिक परिवर्तन इस देश में हुए, उन्होंने यहाँ के निवासियों के मतों को कटुता के साथे की ओर मोड़ दिया। एक ऐसे युग में, जब कि वैयक्तिक स्वाधिकार की अधिकामना और व्यक्तिगत निर्णय को पण-पण पर अराजकता का भय था, तब पुरानी सामाजिक व्यवस्था और समस्त स्वामी निरवस्थात्मक विश्वास तथा प्रामाणिक अधिकार की सुरक्षित आवश्यकता प्रतीत हुई। मुसलमानों की विजय ने, जिसके साथ उनका प्रचार-कार्य भी रहता था और उसके पश्चात् ईसाई मत के आन्दोलन ने हिन्दू समाज की स्थिरता को हिला डालने का प्रयत्न किया और इसलिए एक ऐसे युग में जिसे अपनी अस्थिरता का गहरा ज्ञान हो, प्रमाण ही स्वभावतः एकमात्र ऐसी चट्टान थी जिसके ऊपर सामाजिक, राजा तथा नैतिक व्यवस्था का पालन-पोषण हो सकता था। हिन्दू जाति ने संस्कृतियों के सघर्ष के मन्दर अपने को परम्परागत कटिपों के दुर्ग में बन्द कर लिया और समस्त आक्रमणकारी विचारों के प्रवेश पर रोक लगा दी। हिन्दू-समाज ने तर्क पर अविवशान करके और प्रेमबल होकर अपने को प्रमाण की भूजाओं में लिपट जाने के लिए छोड़ दिया जिसने सब प्रकार के सन्देहात्मक प्रश्नों को पाप का रूप दे दिया। उसी समय से यह अपने उद्देश्य के प्रति निष्ठा रखने में असफल रहा। अब आगे चलकर विचारक तो नहीं रहे, केवल विद्वान् रह गए जिन्होंने कोई नया विचार जनता को देने में इन्कार किया और पुराने ही विषयों को प्रतिध्वनित करने में सन्नोष अनुभव किया। कुछ घातान्वितों तक वे अपने-आपको इस प्रकार पोता देने में सफल रहे जिसे उन्होंने कालान्तर में अन्तिम सिद्धान्त समझा। जब दर्शनशास्त्र के क्षेत्र से रचनात्मक भाव निकल गया तब धर्मबद्ध दार्शनिक इतिहास को ही दार्शनिक ज्ञान मान लिया गया। हमने अपना अमनी कार्य त्याग दिया और यह अमात्मक विचारों में ही आबद्ध रह गया और जब यह सामान्य मर्क का पथप्रदर्शक अथवा मरक्षक न रहा तो हमने अपने प्रति भी बहुत बड़ा अन्याय किया। अनेक व्यक्तियों का ऐसा विश्वास हो गया कि उनकी जाति ने बहुत जल्दी यात्रा की है और अब अन्त में जाकर वे लोभ अपने लक्ष्य तक पहुँच गए हैं। उन्होंने अपने को ज्ञान अनुभव दिया और समझ लिया कि अब उन्हें विधाय करने की आवश्यकता है। यहाँ तक कि वे व्यक्ति भी जो जानते थे कि वे अभी लक्ष्य पर नहीं पहुँचे और एक अत्यन्त विस्तृत क्षेत्र भविष्य में आगे है, अज्ञात शक्ति तथा उनके देवीय शेष से दृग्ते थे। दुर्बलहृदय व्यक्ति भीत तथा निरक्षर-अध्वनी विषयों पर बिना भय की आशंका के प्रश्न नहीं उठा सकते। अन्त के विषय की चकरा देने वाली छोज एक प्रकार का एक ऐसा निरदर है जिससे बड़े-बड़े मस्तिष्क भी यदि बच सकें तो बचना चाहेंगे। अत्यन्त बलवन्तों पवित्रियों के अन्दर जो बीच-बीच में आनस्य आ जाता है और इसी मतार्थशास्त्रिक सरप के अनुमात्र दर्शनविषयक मानसिक प्रेरणा के ऊपर भी इन तीन-चार घातान्वितों में आनस्य अथवा निष्क्रियता का आक्रमण हुआ।

5 वर्तमान स्थिति

आज समार के महत्त्वपूर्ण घर्भों तथा विभिन्न विचारधाराओं का संगम भारत की भूमि पर हुआ है। पश्चिम की जीवन्त विचारधारा के साथ जो सम्पर्क हुआ उसने आधुनिक काल के प्रज्ञानत तथा सन्तोषमय वातावरण में क्षोभ उत्पन्न कर दिया है। एक भिन्न संस्कृति को आत्मसात् कर लेने का असर यह हुआ कि अन्तिम समस्याओं का कोई सम्प्रमाणित उत्तर नहीं है ऐसा माना जान लगा है। इसने परम्परागत समाधानों के अन्दर जो विश्वास हो सकता था उसे हिला दिया और किसी अक्ष में एक विस्तृत स्वातन्त्र्य तथा विचार की नमनशीलता को सहायता पहुँचाई है। परम्परा ने फिर से प्रगतिशील रूप धारण कर लिया है जबकि कुछ विचारक अभी भी भवन का निर्माण प्राचीन नीवों के आधार पर ही करने में प्रयत्नशील है। दूसरी ओर अन्य विचारक उन नीवों को एकदम उखाड़ फेंकना चाहते हैं। यह संक्रमण का वर्तमान युग जहाँ एक ओर हितकारक है, वहाँ चिन्ता का कारण भी हो सकता है।

निकटवर्ती भूतकाल में अभी तक भारत अपने समकालीन विचार की प्रशिक्षित और भरपूर धारा के बाहर एक ओर सञ्चर डाले मजे में पड़ा था, किन्तु अब यह रोप जगत से पृथक् नहीं रह सकता। आगामी तीन-चार अतावदियों के इतिहास-लेखक भारत तथा यूरोप के मध्य पारस्परिक आदान-प्रदान के विषय में बहुत कुछ कह सकेंगे, किन्तु अभी तक तो हमारी दृष्टि से यह सब पर है। जहाँ तक भारत का सम्बन्ध है हम देख रहे हैं कि व्यक्तियों के अनुभव का क्षेत्र विस्तृत हो रहा है, ममालोचनात्मक भावना की वृद्धि तथा कोरी कल्पना के प्रति अरुचि को भी हम सक्षय करते हैं।

किन्तु इस चित्र का एक दूसरा पार्श्व भी है। विचार तथा कार्य दोनों के क्षेत्र में अब अव्यवस्था तथा दासता दोनों ही अवस्थाओं में, मनुष्य के आत्मबल का ह्रास हो जाना निश्चित है। जहाँ तक संस्कृति तथा सम्यता का सम्बन्ध है उसके लिए दोनों अवस्थाएँ एक समान हैं। अव्यवस्था का तात्पर्य हो सकता है भौतिक असुविधा, आर्थिक तबाही तथा सामाजिक भय और दासता का तात्पर्य भौतिक सुख आर्थिक स्थिरता और सामाजिक शान्ति भी हो सकता है। किन्तु सम्यता में मानदण्डों तथा आर्थिक कल्याण एवं सामाजिक व्यवस्था के रक्षण को एक समान समझ लेना अनुचित होगा। हमारे लिए उन्नीसवीं शताब्दी का प्रारम्भिक काल के भारतवासियों की भावनाओं को समझ लेना आसान है जिन्होंने पीढ़ियों तक बनने वाले सार्वजनिक कनह तथा व्यक्तिगत दुःखों को सहने के बाद कठिना शान्त का स्वागत एवं स्वर्ण युग का प्रभात मानकर किया। किन्तु साथ-साथ हमें आधुनिक युग के भारतवासी की भावनाओं के प्रति भी सहानुभूति प्रकट करनी चाहिए क्योंकि मनुष्य की आस्था की उत्कट अभिलाषा केवल आराम पाने की ही नहीं होती बरन सुख-समृद्धि प्राप्त करने की भी होती है, शान्ति तथा शासन-व्यवस्था ही की नहीं बरन जीवन तथा स्वातन्त्र्य-साध की भी होती है, तथा केवल आर्थिक स्थिरता अथवा न्यायोचित शासन की ही नहीं, अपितु अपनी युक्ति के लिए अधिकारपूर्वक कार्य करने की भी होती है, चाहें उसके लिए उसे कितना ही कठोर परिश्रम तथा बलेन क्यों न सफल पड़े। यह एक किन्हीं सरल भी किन्तु राजनीतिक चर्चा साक्षात् सम्बन्ध नहीं है राजनैतिक स्वराज के अभाव में नहीं फलते फूलते। ब्रिटिश शासन ने भारत को शान्ति तथा सुरक्षा अवश्य दी किन्तु यह अपने-आप में लक्ष्य नहीं है। यदि हम प्राथमिक वस्तुओं को प्रथम स्थान में रखें तो हमें स्वीकार करना होगा कि आर्थिक स्थिरता और राजनैतिक सुरक्षा कितनी ही महत्त्वपूर्ण तथा आवश्यक बवों में समझी जाए आध्यात्मिक

स्वातन्त्र्य के केवल साधन-मात्र हैं। एक नीकरशाही का निरंकुश शासन, जो अपनी अक्ष-ण्डता तथा प्रकाशन के लिए आध्यात्मिक उद्देश्यों को भुला देता है अपनी शासित प्रजाओं को शक्तिशाली नहीं बना सकता और इसीलिए उनके अन्दर कोई जीवन्त प्रतिक्रिया को भी उत्पन्न नहीं कर सकता। जब जीवन के स्रोत सूखे जा रहे हों, जब कि ऐसे आदर्श जिन को जातिने सहस्रो वर्ष तक अपनाया हो, व्यक्तिगत भावनाओं तथा विचारों की समष्टि विषयक प्रभा, कार्यक्षमता का स्वतन्त्र प्रयोग, जीवन का अभिनय, मन की प्रसन्नता तथा शान्ति की पूर्णता, प्राणारामम्, मन-आनन्दम्, शान्ति-समृद्धम् हास को प्राप्त हो रहे हों तो यह कोई आश्चर्य का विषय नहीं कि क्यों भारतीय एक बोझ के उठ जाने के स्थान पर कुचल डालने वाले बोझ की ही अनुभव न करता। उसकी दृष्टि में ब्रिटेन के कार्य की विशालता के विषय में कुछ कहना कोई अर्थ नहीं रखता, क्योंकि इतिहास सिद्ध कार्य के धार्मिक स्वरूप को लेकर अपना निर्णय देता है। इसलिए यदि अर्वाचीन पीढ़ियों के नेता लोग केवल भूतकाल की ही नकल से सन्तुष्ट रहें और स्वतन्त्र अनुसन्धान न कर सकें, एवं यदि वे भौतिक विचार न देकर ज्ञान के क्षेत्र में केवलमात्र मध्यस्थ बने रहें तो इस अनुत्पादकता का कारण अधिकांश में पाश्चात्य भावना का आघात तथा दासता की लज्जापूर्ण अवस्था है। ब्रिटिश जाति को भारत की वर्तमान प्रवृत्ति के बह्यमूल कारणों का पूरा-पूरा पता है जिन्हें चाहे जिन नामों से भी पुकारा जाए और वे हैं—विशोभ (अशान्ति), विद्रोह अथवा चुनौती। ब्रिटिश जाति ने अपनी उस सम्पत्ता को यहाँ फैलाने का प्रयत्न किया जिसे वह स्वभावतः उच्चतर भारतवासियों को प्रभावित कर सकने वाली समझती है और उसने अनुभव किया कि प्रकाश फैलाने तथा शिक्षा के कार्य में, जो अपने में अवश्य उत्तम है, बिना किसी हिष्णकिचाहट के बराबर वस देते रहना चाहिए। किन्तु भारत को इस प्रकार के सांस्कृतिक साम्राज्यवाद के प्रति कोई सहानुभूति नहीं है। वह दृढ़ आग्रह के साथ अपने प्राचीन रीति-रिवाजों में अनुरक्त है जिन्होंने उसकी नासनाओं की बाढ़ को तथा आवेश की अग्नि और झुंझ के प्रचण्ड आक्रमण को नियंत्रण में रखने में सहायता की है। ऐसा व्यक्ति, जो इस देश के भूतकाल के इतिहास से परिचित है, इसकी अपने धार्मिक आवास के ही अन्दर बने रहने की उत्सुकता के प्रति अवश्य सहानुभूति प्रकट करेगा, क्योंकि “प्रत्येक मनुष्य अपने गृह का स्वामी है।”¹ राजनैतिक दासता को, जो इस आभ्यन्तर स्वतन्त्रता में बाधा पहुँचाती है, अत्यधिक अपमान की वस्तु समझा जाता है। स्वराज्य की पुकार आत्मा के अधिकार-क्षेत्रों की सुरक्षा के लिए ध्यप्रता को प्रकट करने का बाह्य रूप है।

अभी भी भविष्य आत्माय है। यदि भारत स्वतन्त्रता प्राप्त कर ले तो पश्चिम की भावना भारतीय मस्तिष्क के लिए अत्यन्त सहायक होगी। संस्कृति के क्षेत्र में हिन्दू विचारधारा ने कभी ‘मनरो के सिद्धान्त’ को नहीं अपनाया। यहां तक कि प्राचीन काल में जब भारत पर्याप्त मात्रा में आध्यात्मिक भोजन उत्पन्न करता था जिससे वह अपने देशवासियों को पूर्णतया तृप्त कर सके, उस काल में भी ऐसा कोई उल्लेख नहीं पाया जाता कि वह अन्य देशों के निवासियों की कल्पना से उत्पन्न विचारों को ग्रहण करने के लिए उद्यत एवं उत्सुक न रहा हो। अपने ‘उन्नत काल’ में भी भारत ने एथेंस के निवासियों के ज्ञान को अपनाया जिनके विषय में पेरिक्लीज ने कहा है : “हम प्रसन्नता-पूर्वक अन्वेषण की सम्मतियों को ध्यान से सुनते हैं और जो हमसे मतभेद रखते हैं उनसे भी मुह नहीं फेरते।” हमारे अपने अन्दर जितनी ही अधिक निर्वलता तथा विश्वास

1. “सर्वे स्वे स्वे गृहे राजा”—प्रत्येक मनुष्य अपने घर में स्वामी है।

की न्यूनता होगी, उतना ही अधिक हमे बाह्य प्रभाव का भय सताएगा। यह सत्य है कि आज हमारे चेहरे पर दुःख की रेखाएँ पड़ी हुई हैं और वृद्धावस्था के कारण हमारे केश भी श्वेत हो गए हैं। हमारे अन्दर जो विचारशील व्यक्ति है वे आत्मा की अशान्ति के कारण गहन चिन्ता में मग्न हैं, कुछ तो अत्यधिक उदासीनता में डूबे हुए हैं और इस प्रकार बुद्धि के क्षेत्र में एक प्रकार से वानप्रस्थ लिये बैठे हैं। पश्चिम की संस्कृति के साथ असहयोग अस्वाभाविक परिस्थितियों के कारण एक अस्थायी उपाख्यान-मात्र है। इस सबके होते हुए भी पश्चिम की संस्कृति को समझने तथा उसके महत्त्व को जानने के प्रयत्न हो रहे हैं। यदि भारत पश्चिमी सभ्यता के महत्त्वपूर्ण अंशों को आत्मसात् कर ले तो यह केवल उन समानान्तर प्रक्रियाओं की, जो भारतीय विचारधारा के इतिहास में अनेकों बार हो चुकी है, एक पुनरावृत्ति-मात्र होगी।

ऐसे व्यक्ति, जो पाश्चात्य प्रभाव से बचे हुए हैं, अधिकतर बौद्धिक तथा नैतिक विशिष्ट वर्ग के हैं, जो राजनीति-सम्बन्धी विवेचनीय विषयों के प्रति उदासीन हैं और विश्वासपूर्ण आशा के विपरीत त्याग और अनासक्ति के आचरण को अपनाए हुए हैं। वे सोचते हैं कि उन्हें सीखने या मुलाने को कुछ नहीं है और यह कि वे भूतकाल के सनातन धर्म पर दृष्टि गड़ाए हुए अपने कर्त्तव्य का पालन करते हैं। वे अनुभव करते हैं कि अन्य शक्तियाँ कार्य कर रही हैं जिन्हें न तो वे रोक सकते हैं और न उनके ऊपर कोई नियन्त्रण ही रख सकते हैं और इसलिए वे हमें जीवन के विप्लवों तथा मायाजाल का सामना आत्मसम्मान, धैर्य तथा शान्ति के साथ करने का परामर्श देते हैं। यह वह वर्ग है जो अच्छे समय में अधिक नमनशील था तथा युक्तिपूर्ण दर्शनशास्त्र का ईश्वरीय ज्ञान-रूप धर्म के साथ समन्वय करने की दिशा में किए गए प्रयत्नों को सदा ही दोहराता रहता था। इसने सदा ही विधर्मी तथा नास्तिकों के मुकाबले में धर्म की उचित व्याख्या तथा रक्षा की और ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी व्याख्या को दृष्टान्त के द्वारा समझाने के उपाय का अवलम्बन किया। इस वर्ग की दृष्टि में धर्म के क्षेत्र के अन्दर मनुष्य का सम्पूर्ण स्वभाव, उसकी बुद्धि, तथा यहाँ तक कि उसकी क्रियात्मक और भावनात्मक महत्त्वाकांक्षाएँ भी समाविष्ट होती हैं। आधुनिक काल में यदि प्राचीन विद्या के प्रतिनिधि भूतकाल से प्रेरणा ले तो वे अन्य शक्तियों के साथ सहयोग करने की अपेक्षा मौलिकता तथा स्वातन्त्र्य के साथ एक नवीन योजना का निर्माण कर सकेंगे क्योंकि उनके पास पूर्वजों के ज्ञान की शक्ति है। किन्तु ऐसा न करके वे विचार तथा कर्म दोनों ही के द्वारा आध्यात्मिक तथा लौकिक दोनों ही विषयों में शास्त्र-प्रमाण के लिए अतिशय आदर का भाव रखते हैं। और इस प्रकार के आचरण से वे अपनी मानसिक दासता तथा सुधारविरोधी मत्सम्बन्धी आक्षेपों के पात्र बनते हैं। जहाँ एक ओर मुसलमानों के आने से पूर्व शास्त्र-प्रमाण की दुहाई बौद्धिक स्वतन्त्रता के मार्ग में कोई बाधा उपस्थित नहीं करती थी और जब मनुष्य अपने अभिमत प्रामाणिक ग्रन्थों के प्रति भक्ति-प्रदर्शन के लिए, चाहे वे वेद हो या आगमग्रन्थ हो, युक्तिपूर्ण आधार उपस्थित करने के योग्य तथा उसके लिए उद्यत थे और उस समय शास्त्रप्रमाण भी तर्क की ही वाणी में कथन करता था क्योंकि समालोचनात्मक चुनाव तथा उसकी दार्शनिक व्याख्या को अपनाया जाता था, किन्तु अब शास्त्रप्रमाण के प्रति आदर मानवीय भावना की सीमा के अन्दर आचढ़ हो गया है। शास्त्री के मत पर शका करना महान् भूतकाल की प्रामाणिकता के ऊपर आक्षेप करना है और उसे स्वीकार कर लेना शास्त्र के प्रति भक्ति का लक्षण है। जिज्ञासा और सशय, दोनों का ही मुह प्राचीन ग्रन्थों का उद्धरण देकर बन्द कर दिया जाता है, वैज्ञानिक सत्यों को यदि वे रुद्धिगत मन्तव्यों के प्रतिकूल ठहरते हो तो तुच्छ माना जाता है।

अकर्मण्यता, वश्यता और मौन स्वीकृति सबसे मुख्य बौद्धिक गुण हो गए हैं। आधुनिक काल के दार्शनिक लेख यदि प्राचीन युग के सर्वोत्तम ग्रन्थों के स्तर से अत्यन्त नीचे पाए जाते हैं तो इसमें कुछ आश्चर्य नहीं है। यदि विचारधारा के ऊपर इससे कम दबाव रहता तो यह वही अधिक विस्तोर्ण होती।

भारत के विचारक तर्क के प्रति श्रद्धा रखने की महान् परम्परा के उत्तराधिकारी हैं। प्राचीन ऋषि लोग नकल करने की नहीं, वरन् नवीन रचना की इच्छा रखते थे। वे मदा ही सत्य के लिए नये-नये क्षेत्रों पर विजय प्राप्त करने तथा जीवन की समस्याओं का समाधान करने के लिए आतुर रहते थे, क्योंकि जीवन सदा परिवर्तनशील है और इसीलिए नवीन रहता है। उत्तराधिकार की बहुमूल्यता ने कभी उनके मस्तिष्क को दाम नहीं बनाया। हम भूतकाल के समाधानों की केवल नकल करके ही सफ़र नहीं हो सकते, क्योंकि इतिहास सदा एक समान नहीं रहता। उन्होंने अपनी पीढ़ी में जो कुछ किया उसका फिर से किया जाना आवश्यक नहीं है। हम अपनी आँखें खोलकर रखनी चाहिए, अपनी समस्याओं का पता लगाना चाहिए और उनके समाधान के लिए भूतकाल से प्रेरणा लेने की चेष्टा करनी चाहिए। सत्य की भावना एक ही समान आकृतियों से सतृप्त नहीं रहती, वरन् सदा उन्हें नवीन रूप देती रहती है। यहाँ तक कि पुरानी वर्णनपद्धति का भी नवीन रूप में प्रयोग किया जाता है। वर्तमान समय का दर्शनशास्त्र वर्तमान के साथ संगत होगा तथा भूतकाल के साथ संगत नहीं होगा। यह अपनी आकृतियों में तथा विषयवस्तु में इतना ही मौलिक होगा जितना कि वह जीवन जिसकी यह व्याख्या करता है। चूँकि वर्तमान भूतकाल के साथ श्रुतलाबद्ध है इसलिए भूतकाल के साथ तारतम्यभाव में कोई सम्बन्ध-विच्छेद न होगा।

अनुदार विचारवाले व्यक्तियों का एक तर्क यह भी है कि सत्य पर काल का प्रभाव नहीं होता। यह कभी निष्प्रभाव नहीं होता और सूर्यास्त के सौन्दर्य तथा बच्चे के प्रति माँ के प्रेम के समान सदा एकरस रहता है। सत्य निर्विकल्प हो सकता है किन्तु वह रूप जिसमें यह प्रकट होता है ऐसे अवयवों से मिलकर बना है जिनके अन्दर परिवर्तन सम्भव है। हम भूतकाल से भाव को ग्रहण कर सकते हैं किन्तु रूप तथा स्फूर्ति वर्तमान काल की होनी ही चाहिए। ये लोग भूल जाते हैं कि घमं आज जिस रूप में हमारे सामने है, स्वयं परिवर्तित युगों की देन है; और इसलिए कोई कारण नहीं है कि इसके रूपों में नवीन परिवर्तन न हो सके जब तक कि भाव की आवश्यकता बनी रहती है। यह सम्भव है कि अक्षर के प्रति अनुकूलता को स्थिर रखते हुए भी पूरा भाव ही उलट दिया जाए। यदि दो हजार वर्ष पूर्व के हिन्दू नेतागण जिनका अध्ययन कम था और ज्ञानोदय उससे कहीं अधिक था, इन सब शताब्दियों के पश्चात् फिर से इस लोक में वापस आ जाए तो उन्हें ऐसे व्यक्तियों के अन्दर अपने अनुयायी कम मिलेंगे जो कभी भी उनके विचारों की नितान्त मान्दिक व्याख्या से पर्यभ्रष्ट नहीं हुए।¹ आज के दिन उत्तराधिकारों का एक बहुत बड़ा पुञ्ज इकट्ठा हो गया है जो विचारधारा के प्रवाह तथा भाव-प्रधान स्वतन्त्र जीवन के मार्ग में अवरोध उत्पन्न कर रहा है। यह कहना कि भूतप्राय पद्धतियाँ जिनकी

1 तुलना कीजिए अरविन्द घोष : "यद्यपि उपनिषत्-काल, बौद्धकाल अथवा परवर्ती शास्त्रीय युग का कोई भारतीय आधुनिक भारत में आ जाए तो वह देखेगा कि उसके जाति भूतकाल के मान-रूपों तथा बाह्य-आडम्बरो और विषयों ने लिपटी हुई है और उसके दस में से नौ वास्तविक भाव गायब हैं।...मानसिक दारिद्र्य, निष्स्पन्दता, एकरस पुनरावृत्ति, विज्ञान की समाप्ति, कला की दीर्घ-कालीन अनुत्पादकता, तथा रचनात्मक सहज बोध का दीर्घत्व किन्तु हृद तक पट्टच गया है, इसे देख उसे अवश्य अचम्भा होगा" ('वार्थ', 5, पृष्ठ 424)।

पृष्ठभूमि में उन्हें सहारा देने की कोई सशक्त सत्य नहीं है, अत्यधिक प्राचीन और आदरणीय हैं जिनमें परिवर्तन नहीं किया जा सकता, ऐसे रोगी के दुःख को केवल दीर्घ-काल के लिए स्थायी बनाने के समान है जो भूतकाल के सड़े हुए तथा रद्दी सामान में उत्पन्न विष से कष्ट पा रहा है। अनुदार विचार वाले मस्तिष्क को परिवर्तन की आवश्यकता के लिए अवश्य उद्यत रहना चाहिए। चूंकि यह उक्त आवश्यकता के अनुरूप पर्याप्त रूप में उद्यत नहीं है इसलिए हमें दर्शन के क्षेत्र में तब तक पहुंचने वाली तीक्ष्ण बुद्धि और दर्शनशास्त्र के सिद्धांतों के विपरीत असामंजस्य का अद्भुत मिश्रण मिलता है। विचारशील भारतीयों की मुख्य शक्तियों का उपयोग इस प्रकार की समस्याओं के समाधान के लिए होना ही चाहिए कि पुरानी मान्यताओं को किस प्रकार अस्थायी उत्तराधिकारों में से छाटकर पृथक् किया जाए, धर्म को किस प्रकार विज्ञान की भावना के साथ मिलाया जाए, किस प्रकार आन्तरिक प्रकृति तथा व्यक्तित्व के दावों का मुग़तान तथा उनकी व्याख्या की जाए, और किस प्रकार विपक्षगामी प्रभावों को प्राचीन धर्म के आधार पर सगठित किया जाए। किन्तु दुःख का विषय तो यह है कि दुर्भाग्यवश कुछ परिषदें उक्त समस्याओं के प्रति ध्यान देने के स्थान में ऐसे कार्यों में समय दे रही हैं जो पुरातत्त्वविदों की मांग के अनुकूल हों। यह क्षेत्र विशेषज्ञों का अखाड़ा बन गया है। राष्ट्र की धार्मिक शिक्षा को उदार नीति के आधार पर नहीं अपनाया गया। इस विषय पर किसी का ध्यान नहीं गया कि धार्मिक उत्तराधिकार के ऊपर कुछ विशिष्ट व्यक्तियों का एकाधिपत्य अब और आगे नहीं रह सकता। विचार शक्तिशाली होते हैं, और यदि मृत्यु की ओर अग्रसर होती हुई वर्तमान प्रणाली को रोकना है तो ऐसे विचारों को सर्वसाधारण के अन्दर प्रचुर मात्रा में प्रचारित करना चाहिए। निःसन्देह यह आश्चर्यजनक बात होगी यदि उपनिषदों, गीता और बुद्ध के सवावों की भावना, जो मस्तिष्क को इतने सूक्ष्म विवाद-विषयों से स्पर्श कर सकती थी, मनुष्य जाति के ऊपर उसकी शक्ति को बूढ़ा और नष्ट होने दिया जाए। इससे पूर्व कि घात बरस के बाहर हो जाए राष्ट्रीय जीवन का यदि पुनः सगठन कर लिया जाए तो भारतीय विचारधारा का भविष्य उज्ज्वल हो सकता है, कोई नहीं बता सकता कि अभी और कितने पुष्पो को विकसित होना है और सशक्त पुराने वृक्षों पर अभी कितने फल और फल सकते हैं।

जहां एक ओर ऐसे व्यक्ति हैं जो अभी तक पश्चिम की संस्कृति के प्रभाव से दूर हैं और विचार तथा आचरण-सम्बन्धी सब विषयों में अनुदार प्रवृत्ति रखते हैं, वहां दूसरी ओर उन लोगों में से जिनकी शिक्षा-दीक्षा पश्चिम प्रणाली के अनुसार हुई है कुछ ऐसे भी हैं जिन्होंने प्राकृतिक इतिहास-विषयक युक्तिवाद को अपनाया और हमें प्रेरणा देते हैं कि भूतकाल के बोझ को उतार फेंको। ये लोग परम्परा अथवा रूढ़ि के प्रति असहिष्णु हैं और यहां तक कि उस युग के ज्ञान के विषय में भी सन्देह प्रकट करते हैं। 'प्रगतिवादियों' की यह विचार-पद्धति सरलता से समझ में आ सकती है। हमारी जाति के आध्यात्मिक उत्तराधिकार ने बाहर से आए आक्रमणकारियों तथा लुटेरों से भारत की रक्षा नहीं की। ऐसा प्रतीत होता है कि इसने देश को घोखा दिया और विश्वास-घात करके देश को वर्तमान दामता में डाल दिया। इस प्रकार के देशभक्त पश्चिम देशों की भौतिक सिद्धियों का अनुकरण करने को उत्सुक हैं और प्राचीन मन्थता की जड़ों को एकदम ही उखाड़ देना चाहते हैं जिससे कि पश्चिम से आयात होने वाली अद्भुत वस्तुओं के लिए स्थान खाली हो सके। कुछ ही समय पूर्व तक भारतीय विश्व-विद्यालयों में भारतीय-दर्शन अध्ययन के विषयों में सम्मिलित नहीं किया गया था और

सब की विद्वत्विद्यालयों के दर्शनविषयक पाठ्यक्रमों में इसका स्थान कमजोर ही है। भारतीय सम्प्रदाय के हीनता-सम्बन्धी विचार मीमांसा के समस्त ब्रह्माचरण में व्याप्त हैं। मेकाते द्वारा जितनी नीति का समारम्भ हुआ उसका बोल अपने समस्त सांस्कृतिक महत्व के साथ तुला में एक ओर झुका हुआ है। जहाँ यह एक ओर इतना अधिक सावधान है कि हम पश्चिमी संस्कृति की धर्मिता तथा सजीवता को न मूल्य सकें, वहाँ दूसरे हमें अपनी संस्कृति का नहीं

विचार करते हैं। स्पष्टावत, इनमें से कुछ लोग भारतीय संस्कृति के इतिहास का विशेषपूर्ण सूत्रांकन करने में विदेशी समालोचकों से किसी प्रकार भी पीछे नहीं हैं। ये लोग भारत के सांस्कृतिक विकास को एक निरन्तर चारसचरित्र फूट व विरोध, अज्ञानता और निष्प्रविशवास में पूरी दृष्टि से देखते हैं। इनमें से एक ने अभी हाल में यहाँ तक घोषणा की कि यदि भारत की 'कमजा-कमजा' तथा समृद्धिहीन होना है तो ईसाई को अपनी 'आध्यात्मिक मार्ग' तथा 'वीम' को 'आध्यात्मिक मार्ग' बनाना होगा। निःसन्देह यदि हमको धर्म में आस्था नहीं है, अपने हिन्दू धर्म के स्थान में ईसाई धर्म को स्थापित करने का प्रयास नहीं किया। तथाकथित समन्वयकारण तथा निराशा के वर्तमान युग के प्रभाव के दलील ऐसे व्यक्तियों का कहना है कि भारतीय दर्शन के प्रति ज्ञेय रहना या तो राष्ट्रीय दुर्बलता है और या फिर सांस्कृतिक दृष्टि से विचार करने वाले व्यक्तियों का दोष है।

यह एक व्याकृत कर देने वाला विषय है कि ऐसे समय में जब कि पश्चिमी जगत् की दृष्टि में भारत अब विमलज्वाला प्रदीप्त होने के भाव में मुक्त हो रहा है, देश के कुछ अपने ही सुपुत्रों की दृष्टि में यह इन प्रकार का एक अजनबी देश प्रतीत होने लगा है। पश्चिम ने भारत को यह समझाने के लिए पुरा प्रयत्न किया कि इसका वर्तमान अवस्था एक निरवस्था है, इसकी कला-वर्णों की तो तथा कुछ है, इसकी कविता में कोई प्रेरणा नहीं है, इसका धर्म विनष्ट है, और इसका नीतिशास्त्र अतन्त्र लोगों का है। जब जब कि पश्चिम अनुभव कर रहा है कि उसका इस विषय में निर्भीक मत बिल्कुल निर्भीक नहीं है, हममें से कुछ लोग आग्रहपूर्वक कहते हैं कि नहीं, पश्चिम का निर्देश सचमुच ठीक था। यह ठीक है कि एक चिन्तनशील युग में अनुप्राण जाति को फिर से संस्कृति की प्राचीनतर स्थिति की ओर लौटना, जिससे उनकी संज्ञापरक भवन से तथा विवादास्पद विषयों की व्याकुल कर देने वाली व्यक्तियों से रक्षा की जा सके, कठिन है तो भी हमें यह न भूलना चाहिए कि पहले से पड़ी हुई नीतियों के ऊपर भवन का निर्माण इन अधिक उत्तमता के भाव कर सकते हैं अपेक्षाकृत इसके कि हम उसके स्थान पर जीवन के नीति-धारण तथा 'मदालार' के नए जाने का निर्माण करने का प्रयत्न करें। हम अपने को निज के जीवन-मार्गों में सर्वथा निरन्तर नहीं कर सकते। दार्शनिक योजनाएं व्यावृत्ति की मार्गादिवा न होकर जीवन की देन हैं। अपने इतिहास का उत्तराधिकार वह जीवन है जिसे धार और पलाए बिना हम समस्त हो जा सकते हैं।

कट्टर अनुदारवादी व्यक्ति भारत के प्राचीन उत्तराधिकार सम्बन्धी ऐश्वर्य के विषय में और उसकी प्रतिनिधित्व में जाने वाली आधुनिक-जातिरुता प्रधान संस्कृति के रूप से पूर्णतया अविमत है; पूर्ण सुधारवादी भी ठीक उसी तरह भारत के प्राचीन उत्तराधिकार की विरचयता के विषय में निश्चय रखते हैं, एवं प्राकृतिक इतिहास-विषयक हेतुवाद या अभिवादी के महत्व के विषय में यह वास्था रखते हैं। इन दोनों प्रकार

के मतों के विषय में बहुत-कुछ कहा जा सकता है, किन्तु, यदि हम भारतीय विचारधारा का उचित रूप में अध्ययन करेंगे तो इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि दोनों ही दोषपूर्ण हैं। वे जो भारतीय सस्कृति की निन्दा करते हैं, इससे अनभिज्ञ हैं और वे भी जो इसे सर्वांग सम्पूर्ण बताते हैं, उन्हीं के समान अन्य किसी सस्कृति से अनभिज्ञ हैं। पूर्ण सुधारवादी तथा कट्टर अनुदारवादी, जिन्हें नवीन आशा तथा पुरातन विद्या की खोज है, दोनों ही को परस्पर निकट सम्पर्क में आकर एक-दूसरे को समझने का प्रयत्न करना चाहिए। एक ऐसे जगत् में जहाँ कि हवाई जहाज और समुद्रगामी जहाज, रेलवे तथा तार की व्यवस्थाएँ मनुष्यमात्र को एक जीवन्त इकाई के अन्तर्गत एक-दूसरे के निकटतम ला रही हों, हम अपने ही अन्दर मगन नहीं रह सकते। हमारी दर्शन-पद्धतियों की ससार की प्रगति के अन्दर क्रिया और प्रतिक्रिया (अथवा आदान-प्रदान के रूप) में भाग लेना ही होगा। गतिहीन विचारपद्धतियों में ठहरे हुए पानी के पोखरो के समान हानिकारक पदार्थों की बढ़ती हो जाती है जब कि प्रवाहित होने वाली नदियाँ अपने जल को प्रेरणा-रूपी स्रोतों से निरन्तर ताजा बनाए रखती हैं। अन्य जाति की सस्कृति को अपने अन्दर समाविष्ट कर लेने में कुछ दोष नहीं है, केवल हमें चाहिए यह कि जिन अशो को हम दूसरों से ले उन्हें आगे बढ़ाकर शुद्ध कर लें तथा उनके अन्दर अपने में जो सर्वोत्तम अंश है, उनका समावेश कर दें। विभिन्न अशो को, जो बाहर से हठात् आकर हमारे अन्दर समाविष्ट हो गए हैं, अपने राष्ट्रीय पात्र में एकत्र करने की जो सर्वोत्तम प्रक्रिया है उसका संकेत सरसरी तौर पर गांधी, टैगोर, अरविन्द घोष तथा भगवानदास की रचनाओं में हमें मिलता है। उनके अन्दर हम एक महान् भविष्य की बुधसी-सी आशा की झलक देखते हैं, एवं पाण्डित्याभिमान के ऊपर विजय के कुछ चिह्न तथा महान् भविष्य सवधी अन्वेषण की प्रतिक्रिया पाते हैं। भारत के प्राचीन मानवीय आदर्शवाद के स्रोतों से प्रेरणा लेते हुए इन महापुरुषों ने पश्चिमी विचारधारा के महत्त्व को भी साथ-साथ लिया है। इन्होंने प्राचीन आदर्शों को फिर से ढूँढ़ निकालने की आतुरता दिखाई है तथा उक्त स्रोतों के जलों को शुद्ध और अनाविल नहरों के द्वारा उन भूमियों को सींचने का प्रयत्न किया है जो भूख और प्यास से व्याकुल थी। किन्तु जिस भविष्य को देखने के लिए हम लालायित हैं, वह अभी दूर है। राजनैतिक उत्तेजना के शिथिल हो जाने के साथ, जिसने इस समय भारत के श्रेष्ठतम मस्तिष्कों की शक्तियों को अपनी ओर लगा रखा है, नये-नये विश्वविद्यालयों में भारतीय विचारधारा के अध्ययन का आग्रह बढ़ने के साथ, जिसको पुराने विश्वविद्यालय अत्यन्त अरुचिकर रूप में अपना रहे हैं, प्रभात का उदय सम्भव है। मृतकाल के जीवन को भविष्य-जीवन की अपेक्षा अधिक पसन्द करने वाली कट्टर अनुदारता की शक्तियों के आगे चलकर अधिक बल पकड़ने की संभावना कम है।

भारतीय दर्शन के सम्मुख जो समस्या आज उपस्थित है, वह यह है कि क्या यह एक सम्प्रदाय के रूप में परिणत हो जाएगा, जिसका क्षेत्र संकुचित होगा एवं वर्तमान समय के तथ्यों में इसका कोई प्रयोग न हो सकेगा? अथवा, इसे जीवन्त और यथार्थ बनना है जिससे कि यह ऐसा बन सके जैसा कि इसे होना चाहिए, अर्थात् मानवीय प्रगति के निर्माण करने वाले तत्त्वों में से यह अन्त्यतम हो सके, और यह अभी सम्भव होगा जबकि यह आधुनिक विज्ञान के प्रचुर रूप में बड़े हुए ज्ञान का मिश्रण भारतीय दार्शनिकों के प्राचीन आदर्शों के साथ कर सके। नक्षत्र तो इस प्रकार का संकेत करते हैं कि भारतीय दर्शन मानव-प्रगति के निर्माणकारी अवयवों में से ही अन्यतम सिद्ध होगा। पूर्व की विचार-पद्धतियों के प्रति भक्ति तथा दर्शनशास्त्र के उद्देश्य की भांग है कि हम अपने

दृष्टिकोण को ऐसा बनाना जो सदा उदार हो। वर्तमान युग के लिए भारतीय दर्शन के अस्तित्व का कुछ अर्थ तथा व्यापकोचितता तभी सिद्ध हो सकेगी जबकि यह आगे बढ़े और हमारे जीवन को उत्तम बनाए। भारतीय दर्शन के विकास की मृतकाल की प्रगति हमें अपनी आशा के प्रति प्रोत्साहन देती है। महान् विचारक, राजवत्स्य और नार्गी, बुद्ध और महावीर, शैलम और नयित, मंकर और रामानुज, मध्व और बल्लभ तथा अन्य दर्शनो विद्वान् भारत के अस्तित्व की महत्त्वपूर्ण समता के खेतक हैं, और यह भारत के एक जीवित राष्ट्र के पद पर विराजमान होने का स्पष्ट प्रमाण है। यह दृष्ट विषय का भी प्रमाण है कि आगे भी यह राष्ट्र अपने स्वार्थ से ऊपर उठकर अपनी सर्वोपरि श्रेष्ठता के प्रेमोपहार को बिध् रलने से समर्थ होगा।

टिप्पणियाँ

पहला अध्याय

पृष्ठ 11—पाणिनि 'अस्ति नस्ति दिष्ट मतिः' इस सूत्र में अस्तिक, नास्तिक और दैष्टिक शब्दों की व्युत्पत्ति करता है। अस्तिक वह है जो परलोक के अस्तित्व में विश्वास करता है, (अस्ति परलोक); नास्तिक वह है जो परलोक को नहीं मानता (नास्ति परलोक); और दैष्टिक एक प्रकार का अदृष्टवादी है।

पृष्ठ 11—टि० 3—देखें, न्यायकोश।

पृष्ठ 12—टि० 1—'भणिमेखलाई' नामक तमिल-ग्रन्थ में लोकायत, बौद्ध, सांख्य, न्याय, वैशेषिक और भोमासा इन सबको शास्त्रीय माना गया है। देखें, एस० कृष्णस्वामी ऐयनार 'भणिमेखलाई', पृष्ठ 21।

पृष्ठ 15, पंक्ति 27—वैशेषिक केवल प्रत्यक्ष और अनुमान को ही स्वीकार करता है।

दूसरा अध्याय

पृष्ठ 24—टि० 1—अक्षपादात्पूर्वं कृतो वेदप्रामाण्यनिश्चय आसीत्, जैमिनेः पूर्व केन वेदार्थो व्याख्यात; पाणिने पूर्व केन पदानि व्युत्पादितानि; पिङ्गलात् पूर्व केन छन्दासि रचितानि (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 5)।

पृष्ठ 28—दिङ्नाग के पूर्व बौद्ध तर्कशास्त्र के एक संक्षिप्त विवरण के लिए देखें, उक्त विषय पर प्रोफेसर तुक्की का लेख, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी' जुलाई, 1929। और भी देखें, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', जनवरी, 1928, क्या न्यायप्रवेश दिङ्नाग-रचित है?

पृष्ठ 29—पण्डित गोपीनाथ कविराज का तर्क है कि उपमान को प्रमाण अथवा ज्ञान का साधन मानने से भासवंज द्वारा किया गया निषेध योगदर्शन के प्रभाव के कारण है। उसके द्वारा क्रियायोग को स्वीकार किया जाना, जिसमें तप, स्वाध्याय और योगदर्शन में प्रतिपादित अन्यान्य विशिष्ट साधन यथा यम, नियम आदि सम्मिलित हैं, उक्त मत का समर्थन करता है। प्रेमेयो का हेय, तन्निवर्तक, आत्यन्तिकहान और हानोपाय आदि में विभागीकरण योगसूत्र, 2. 16-17, 25-26 की ओर निर्देश करता है। प्राचीन न्याय के ग्रन्थकार गौतम, वात्स्यायन और उद्योतकर तो योगिप्रत्यक्ष को नहीं मानते, किन्तु भासवंज इसे स्वीकार करते हैं। योगिप्रत्यक्ष देशकालस्वभावविप्रकृष्टार्थ-ग्राहकम्। भासवंज का ईश्वर-सम्बन्धी विचार आश्चर्यजनक रूप से योगदर्शन के विचार के साथ समानता रखता है।

भासवंज ने 'न्यायसार' पर एक टीका भी लिखी है जिसका नाम 'न्यायभूषण' है।

वासुदेव कृत 'न्यायसारपदपञ्चिका' समेत भासवंज के 'न्यायसार' का सम्पादन महामहोपाध्याय वासुदेव शास्त्री अभयङ्गकर और प्रोफेसर देवाधर ने किया है। पूना, 1922।

पृष्ठ 31—प्रमाण, प्रमेय आदि पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग साधारणतया प्रामाणिक (निर्दोष) ज्ञान के सम्बन्ध में ही होता है, ज्ञानमात्र के लिए नहीं। ज्ञानमात्र के लिए ज्ञान और ज्ञेय शब्द अधिक उपयुक्त प्रतीत होते हैं।

पृष्ठ 35-36—प्रत्यक्ष, जिसकी व्युत्पत्ति प्रति और अक्ष अथवा अक्षि से हुई है। चक्षु इन्द्रिय को प्रस्तुत करता है और यह परोक्ष से विपरीत है, जिसका अर्थ होता है चक्षु इन्द्रिय से परे अथवा दूर। प्रत्यक्ष साक्षात् ज्ञान है और परोक्ष मध्यस्थ द्वारा प्राप्त ज्ञान है।

पृष्ठ 36-37—टि० देखें, तर्कसंग्रहदीपिका, पृष्ठ 7। वम्बई संस्कृत ग्रंथमाला।

पृष्ठ 38—मन का सम्पर्क विषय के साथ सीधा नहीं होता, केवल उस अवस्था को छोड़कर जहाँ कि प्रमेय विषय आन्तरिक अवस्था यथा सुख, दुःख आदि हों।

पृष्ठ 42-43 - बोद्धों के अनुसार इन्द्रियां इन्द्रियों के गोलक हैं; भौमांसकों के अनुसार इन्द्रिया एक विशिष्ट शक्ति हैं; दूसरों का मत है कि यह न तो दिखाई देने वाली इन्द्रिय है और न ही विरोध शक्ति है, किन्तु एक सर्वथा भिन्न द्रव्य है जिसका स्थान दृश्यमान इन्द्रिय के अन्दर है। गोलकमात्राणीति सुगतः, तच्छक्त्य इति भौमांसकाः, तद्रूपतिरिक्तानि द्रव्यान्तराणीत्यन्ये सर्वे वादिनः। (विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 185)। सांप सुनते हैं यद्यपि उनके कोई इन्द्रिय दिखाई नहीं देती। इन्द्रिय एक सूक्ष्म द्रव्य से बनी है जिसके गुण का ज्ञान इसके द्वारा होता है। यात्र जो रूप का ज्ञान प्राप्त करती है उसी द्रव्य से बनी है जैसे कि प्रकाश, जिसके रूप को यह देखती है। नाक जो गन्ध का ज्ञान ग्रहण करती है मिट्टी से बनी है, क्योंकि गन्ध मिट्टी का गुण है। (वही, पृष्ठ 185-7)।

अद्वैत वेदान्त के अनुसार इन्द्रिया 'प्राप्यकारी' हैं, अर्थात् ज्ञेय पदार्थों के साथ वास्तविक सन्निकर्ष में आती हैं। (देखें, विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 187)। यदि इन्द्रियां पदार्थों का प्रत्यक्ष बिना उनके सम्पर्क में आए कर सकती तो हम दूरस्थ पदार्थों का भी स्वाद ले सकते थे। यदि कहा जाए कि चक्षु तथा श्रवण इन्द्रियां तो हर अवस्था में पदार्थों का ज्ञान ग्रहण कर सकती हैं, बिना उनके साथ वास्तविक सम्पर्क में आए भी, तो हमें दूरवर्ती तथा शब्दों का ज्ञान उनके सौंप हो जाने पर भी होना चाहिए। इस प्रकार यही तर्क उचित प्रतीत होता है कि अपने ज्ञेय विषय रूप पदार्थों के सम्पर्क में आकर ही इन्द्रियां कार्य करती हैं।

दिखाई देनेवाली इन्द्रियां इन्द्रियां नहीं हैं बरन् सूक्ष्म भौतिक द्रव्य हैं, जो बिजली की तेजी से बाहर आने की क्षमता रखते हैं। शब्द कान तक चलकर नहीं आते हैं, जैसा कि ग्याय का मत है, किन्तु अदृश्य इन्द्रिय शब्द उत्पन्न करने वाले पदार्थ तक चलकर जाते हैं। शब्दस्थ चर्चोचिस्तानवत् परम्पराया श्रोत्रसमवायः प्राप्तिरिति यत् तात्किर्कथ्यते तदसत्; तथा मतीह श्रोत्राः शब्द इति प्रतीयेत, प्रतीयेत तु तत्राशब्द इति (वही)। यही कारण है कि हमें दूर के शब्दों का प्रत्यक्ष होता है, केवल श्रवण-सम्बन्धी प्रभावों का नहीं। हमारी इन्द्रिया प्रमेय पदार्थों तक पहुँचती हैं न कि प्रमेय पदार्थ इन्द्रियों तक पहुँचते हैं।

पृष्ठ 45—टि० 3—

त्रिलोचनगुरुन् नीदमार्गानुगमनोन्मुखं ।

ययामान यथावस्तु व्याख्यातम् इदमीदृशम् ॥

(न्यायवातिकतात्पर्यटीका, 1 : 1.4) ।

पृष्ठ 46—नामवात्यादियोजनारहितं वैशिष्ट्यानवगाहि निष्प्रकारक प्रत्यक्षं

निर्विकल्पकम् । चिन्तामणि मे गणेश । भीमाचार्य-कृत न्यायकोश ।

विशेषणविशेष्यसम्बन्धानवगाहि ज्ञानम् (अन्तर्भूत-कृत तर्कसंग्रहदीपिका) ।

पृष्ठ 53—बौद्ध आदर्शवाद के अनुसार बोध और उसका ज्ञेयपदार्थ दोनों एक साथ जान जाते हैं । “चूँकि नीला और नीले की चेतना का सदा ही एक साथ ज्ञान होता है इसलिए ये एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं ।” (सर्वदर्शनसंग्रह) ।

न्याय के मत की अद्वैतवादी समीक्षा के लिए देखें, विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 55 ।

पृष्ठ 54-55—लोचनगोचरेऽपि कुन्दकुसुमे तदविषयगन्धविशेषिते ज्ञानम् एव बाह्येन्द्रियद्रागमग्रहणम् अद्यतमानमिति मानसमेव सुरभिकुसुमम् इति ज्ञानम् (न्याय-मञ्जरी, पृष्ठ 461) ।

योगजमलक्षण के लिए देखें, प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 167 ।

प्रतिगताऽभिज्ञानमिति प्रत्यभिज्ञा ।

अतिक्रान्तकालविशेषितपूर्ववर्तिस्तम्भादिपदार्थविषयम् इन्द्रियादिसन्निकर्षो-त्पन्नम् एवेव प्रत्याभिज्ञाज्ञानम् इति सिद्धम् (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 461) ।

पृष्ठ 55-56—अतीतावच्छिन्नवस्तुग्रहण प्रत्यभिज्ञानम् (सम्पदार्थी, 167) । प्रत्यभिज्ञा, भूतकाल में अवस्थिति के विचार की उपाधि से युक्त वस्तु का ग्रहण है ।

तर्कभाषा (50) के अनुसार, पूर्वविस्थानुभवजनितसंस्कारसहकृतेन्द्रियप्रभवा प्रत्यभिज्ञा ।

पृष्ठ 57—प्राचीन नैयायिक स्वप्नों को स्मृति न मानकर अनुभव मानते थे । देखें, न्यायसूत्र 3 1, 14, 4 2, 34-35, न्यायभाष्य, 1 1, 16, और न्यायवार्तिक, पृष्ठ 79 । कणाद तथा परवर्ती नैयायिक, जैसे भासद्वय और जयन्त स्वप्नों को अनु-भवात्मक मानते हैं । उदयन स्वप्नावस्थाओं को स्मृति के समान नहीं मानता । देखें, किरणावली, पृष्ठ 275 । शंकर ने ऐसे मत का उल्लेख किया है, जिसके अनुसार मन्त्रो, देवताओं और विशेष प्रकार के ब्रह्मों द्वारा उत्पन्न स्वप्नों में कुछ सच्चाई रहती है । मन्त्र-देवताब्रह्म विशेषनिमित्ताच्च केचित् स्वप्ना सत्यार्थगन्धिना भवन्ति (शंकरभाष्य 3 2, 4) ।

पृष्ठ 57-58—देखें ‘ड्रीम थियरी इन इण्डियन थोट’ उमेशमिश्र-रचित, इलाहाबाद यूनिवर्सिटी स्टडीज, खण्ड 5 ।

पृष्ठ 78—जब हम उत्पन्न वस्तुओं का उल्लेख करते हैं तब उपादान कारण और समवायी (अन्तर्निहित) कारण एक ही पदार्थ है किन्तु गुण अथवा कर्म के विषय में समवायीकारण उपादान कारण नहीं होता । एक श्वेत वस्त्र के विषय में श्वेतता रूपी गुण का समवायी कारण वस्त्र है किन्तु यह उसका उपादान कारण नहीं है ।

पृष्ठ 103-104—एक ही पदार्थ के आराधाहिक ज्ञान में जैसे कि हम किसी टेबल का निरन्तर कुछ क्षणों तक देखते हैं तो क्या हमारा दूसरे क्षण का ज्ञान वही होता है जो पहले क्षण का था ? कुछ लोगों का तर्क है कि दोनों प्रकार के ज्ञान एक सही हैं । जिस प्रकार पदार्थ अपने स्वल्प में देश काल की स्थिति में अनुसार प्रतिक्षण परिवर्तन करता है उसी प्रकार ज्ञान में भी प्रतिक्षण परिवर्तन होता है । नैयायिक इनमें इस आधार पर आपत्ति उठाता है कि हमारे अनुभव-ज्ञान के क्षण हमारी चेतनता में नहीं पहचाने जाते । हम जिसे प्रत्यक्ष करते हैं वह आणविक क्षण नहीं है बरन समय का विस्तार है । क्षण-नामतीन्द्रियत्वत् स्थूलापाविम् आदाय वर्तमानत्वग्रहणात् (तत्त्वचिन्तामणि, पृष्ठ 380) । क्षण तार्किक विग्लेषण की उपज है, किन्तु निरीक्षण के तथ्य नहीं हैं । जहाँ एक

और स्थायी ज्ञान प्रमेयपदार्थ-सम्बन्धी अवस्थाओं के ऊपर निर्भर करता है वहाँ स्मृति-जन्य ज्ञान पूर्व के अनुभव के ऊपर निर्भर करता है।

पृष्ठ 107—जब हम नीले रंग का बोध ग्रहण करते हैं तो नीलेपन के बोध की प्रामाणिकता स्वतः नहीं आती।

न हि नीलसंवित् प्रसवसमानान्तरं यथार्येयं नीलसंवित्तिरिति संवेदनानन्तर-मुत्पादयमानम् अनुभूयते (न्यायमंजरी, पृष्ठ 168)।

पृष्ठ 108—बौद्धमतावलम्बी, जिनके मत में ज्ञान तथा उसके विषय (पदार्थ) धार्मिक है, पदार्थ के प्रकृति के अनुरूप होने का जो यथार्थवादियों का मानदण्ड है उसे स्वीकार नहीं कर सकते क्योंकि ज्ञान होने पर तुरन्त ही उनके मत से पदार्थ (विषय) का विलोप हो जाता है।

पृष्ठ 111 टि० 4 - तुलना कीजिए, प्लेटो के 'थिएटेटस' से।

पृष्ठ 112—युक्तित्वप्रकारिका विद्या चाकचक्यादिसादृश्यसंदर्शनसमुद्बोधित-रजतसंस्कारसधोचीना काचादिदोषसर्वहिता रजतरूपार्थाकारेण रजतज्ञानाभासाकारेण च परिणमते (वेदान्तपरिभाषा, 1)।

पृष्ठ 127—न्याय के अनुसार आत्माएं केवल मौन अर्थों में क्रियाशील हैं। एक सर्वव्यापी आत्मा के लिए न तो परिणाम ही हो सकता है और न परिस्पन्द ही माना जा सकता है।

पृष्ठ 140, टि० 1—और भी देखें, स्याद्वादमंजरी और राजशेखर-कृत पद-दर्शन समुच्चय, 23।

तीसरा अध्याय

पृष्ठ 155-156—पण्डित मिश्र का विचार है कि शीलावती का निर्माणकाल बारहवीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) है। देखें, जे० वी० ओ० आर० एस०, पृष्ठ 158।

पृष्ठ 162-163—न्याय के मत में जो आत्मा मानस प्रत्यक्ष का विषय है (भाषा-परिच्छेद, 50-51), विन्तु वैशेषिक इसे अनुमान का विषय मानता है (अनुमानगम्य, वैशेषिकसूत्र, 8 : 1-2)।

पृष्ठ 171-172—मीमांसकों का युगों या चक्रों के सिद्धान्त में विश्वास नहीं है।

पृष्ठ 181 टि० 2—

व्यवतेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोऽज्ञानवस्थितिः।

रूपहानिरसम्बन्धी जातिवाधकसंग्रहः॥

पृष्ठ 188, टि० 1—पांच प्रकार की अयुतमिद्धि स्वीकार की गई है : अवयवा-दयविनी, गुणगुणिनी, भियात्रियायन्ती, जातिव्यवती, विशेषनित्यद्रव्ये चेति (देखें, न्यायकोश)।

पृष्ठ 200—काश, आकाश और दिक् में जातिगत गुण नहीं होता।

चौथा अध्याय

पृष्ठ 220—मद्रास विद्वद्विद्यालय ने सांख्यकारिका का एक अत्युत्तम संस्करण प्रकाशित किया है जिसकी प्रस्तावना, अंग्रेजी-अनुवाद तथा टिप्पणियां एस० एस० सूर्यनारायण शास्त्री द्वारा तैयार की गई हैं।

पृष्ठ 223-224—धर्मपरिणाम प्रकार विशेष को दिया गया नाम है। एक पङ्क्ति

(अथवा जिसे घटाकार भी कहते हैं) मिट्टी का धर्मपरिणाम है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि मिट्टी पृथ्वी का धर्मपरिणाम है।

पृष्ठ 234, टि० 14—छान्दोग्य उपनिषद् में तीन भूतों का उल्लेख है और शकर 6 4 पर अपने भाष्य में त्रिवृत्करण का वर्णन करते हैं। प्राचीन उपनिषदों में पञ्जीकरण का पता नहीं मिलता यद्यपि तैत्तिरीय में पाँच भूतों का वर्णन है। वादरायण अथवा शकर दोनों में से कोई भी इनका वर्णन नहीं करता। यद्यपि परवर्ती भाष्यकारों ने जैसे धानन्दजान आदि ने इनका उल्लेख दिया है। देखे, ब्रह्मसूत्रों पर उसकी टीका, 2 4, 20।

पृष्ठ 239—स्थान-परिवर्तन का नाम परिस्पन्द है। यह परिणाम से भिन्न है। जो आकृति का परिवर्तन है। परिस्पन्द सत्त्वों के सम्बन्ध में ही होता है।

पृष्ठ 254—अर्थाकारेण परिणताया बुद्धिवृत्तेश्चेतने प्रतिविम्बनाद् विषय-प्रकाशरूप ज्ञानम् (न्यायकोश)।

पृष्ठ 257-258—

सारयवृद्धा सम्मुख वस्तुमात्र तु प्रागृह्णन्त्यविकल्पितम् ।
तत् सामान्यविशेषाभ्या कल्पयन्ति मनीषिणः ॥
(सात्यतत्त्वकौमदी, 27)।

पाचवां अध्याय

पृष्ठ 257—सर्वग्राही ज्ञान की एक सिद्धि है जिसमें स्वभावतः प्रकृति तथा पुरुष का भेद ज्ञान भी आ जाता है और यही कैवल्य अथवा मोक्ष का यथार्थ कारण है।

पृष्ठ 319—सारय के अनुयायी नारायण के उपासक थे (नारायणपरा), किन्तु योग के अनुयायी ईश्वर की उपासना करने वाले थे, (ईश्वरदेवता), अथवा शिव के उपासक थे, जो सर्वोत्तम योगी हैं। देखे, हरिभद्र के षड्दर्शनसमुच्चय पर राजशेखर की टीका, पृष्ठ 34, 42-43।

छठा अध्याय

पृष्ठ 324-325—प्राभाकारों के दोनों सम्प्रदायों में जो मतभेद हैं उनके विषय में देखें, फ्रांज़िस हरियन्ता का लेख 'प्राभाकर प्राचीन और अर्वाचीन', जर्नल ऑफ ओरियण्टल रिसर्च, मद्रास, अप्रैल-जून, 1930।

पृष्ठ 324-325—रामानुजाचार्य-कृत 'सन्तरहस्य' एक विस्तृत ग्रन्थ प्रतीत होता है, जिसके पहले पाँच अध्याय 'गायकवाड्स ओरियण्टल सीरीज', 1923 में प्रकाशित हुए हैं।

"मानमेयोदय" में दो विभाग 'मान' और 'भेय' के ऊपर हैं, जिन्हें क्रमशः नारायण भट्ट तथा नारायण पण्डित ने लिखा है। यह ग्रन्थ कुमारिल भट्ट के सम्प्रदाय के सिद्धान्तों की विवश व्याख्या करता है। इस ग्रन्थ को त्रिवेन्द्रम संस्कृत सीरीज में टी० गणपति गारुनी ने 1912 में प्रकाशित किया है।

पृष्ठ 327—तत्त्वेन्द्रियसन्निकर्षेण ज्ञानं द्विविधम्, निर्विकल्पकं सविकल्पकं चेति। तत्र इन्द्रियसन्निकर्षान्तरम् एव द्रव्यादिस्वरूपमात्रावगाहि शब्दानुगमशून्यं यत् सम्मुख-ज्ञानं जायते तद् विशिष्टकल्पनाभावाद् निर्विकल्पकं इत्युच्यते। यत्तु तदनन्तरं शब्दस्मरण-

सहकृतं जात्यादिविशिष्टवस्तुविषयं रक्तोष्णं घटोऽयमित्यादिव्यस्तविज्ञानं तत्
वस्तुवैकल्पकम् (मानमेयोदय, पृष्ठ 8) ।

पृष्ठ 327-328—

जातिः सर्वगतः कित्वा प्रत्यक्षज्ञानबीजरा ।

भित्तवर्धनत्वाच्च सा व्यक्तेः कुमारिलमते मत्ता ॥

(मानमेयोदय, पृष्ठ 85)

पृष्ठ 336-337—कुमारिल की दृष्टि में आकृति का वर्ण है जाति ।

आदिमेव आकृति प्राहुः { 1 : 3, 3 } ।

पृष्ठ 340—ज्ञान के प्रामाण्य के विषय में भोमोष्ठा के भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के मतों को जालने के लिए देखें, न्यायकोश में प्रसारणम् ।

सर्वत्रैव ज्ञानहेतुमिरात्मनि साक्षात्कारवर्ती धीरूपजन्यते... सर्वत्र प्रमेयस्य प्रत्यक्षनियमाभावात् । स्मृतिषु अनुमानान्तरेषु च न प्रमेयम् अपरोक्षम् । सर्वत्रैव प्रतीतयः स्वयं प्रत्यक्षाः प्रकृतज्ञाने (प्रकरणपरिचय, पृष्ठ 56) ।

यद्यपि समस्त ज्ञान बिना व्यवधान के साक्षात् होता है फिर भी इसे दो भागों में विभक्त किया गया है—साक्षात् ज्ञान तथा माध्यम्य द्वारा प्राप्त ज्ञान और इनका विभाग प्रकार-भेद से होता है जिस प्रकार साक्षात् अथवा माध्यम्य के द्वारा विषय का बोध होता है ।

पृष्ठ 341—न हि प्रदीपः स्वगतव्यवहाररूपे कार्ये प्रदीपान्तरमपैक्षते; तस्माद् न बुद्धिरपि बुद्ध्यान्तरम् (मानमेयोदय, पृष्ठ 103) ।

बुद्धिः स्वमप्रकाशेति बुद्धप्रसरयोर्मतम् (वही) ।

पृष्ठ 346—टिप्पणी 1—मुरारिमित्र के मत पर टीका करते हुए न्यायसिद्धांत-मञ्जरी के ऊपर 'शिष्टिकण्ठीयम्' का शब्दना है 'घटोऽयमिति व्यवसायः ततश्च घटमर्हं जानामीति अनुव्यवसायः' तब प्रामाण्य पृष्ठ 346 ।

पृष्ठ 350-351—मीमांसक तर्क करता है कि यदि प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों ही बोध ग्रहण से काह्य पदार्थ हैं तो दोनों को अपने-आप में निरपेक्ष अन्वय-लक्षणविहीन मानना चाहिये, किन्तु ऐसा नहीं है ।

न हि प्रामाण्याप्रामाण्यव्यतिरिक्त किञ्चिदपि स्वरूपम् अस्ति विज्ञानस्य (मानमेयोदय, पृष्ठ 76) ।

यदि यह कहा जाए कि सारे बोध तब तक सन्देह की अवस्थाएं हैं जब तक कि उनकी परीक्षा नहीं हो जाती, तो न्याय जो सन्देह (संशय) को अप्रामाण्य बोध करके मानता है, अन्वहित अन्वयार्थता के मत की ओर सज्जित करता प्रतीत होता है, जो परन्तु प्रमाण के सिद्धान्त के विपरीत है ।

पृष्ठ 350-351—न च देहेन्द्रियज्ञानमुखेभ्यो व्यतिरिच्यते ।

नानामृतो विभूतित्यो भोगाः स्वर्वापिधर्मभाक् ॥

(मानमेयोदय, पृष्ठ 82)

पृष्ठ 352—मानमेयोदय प्रभाकर की स्थिति से कुमारिल की स्थिति का भेद बतलाते हुए कुमारिल के ऊपर निर्भर करता है । प्रभाकर के अनुयायियों की दृष्टि में "मैं घड़े को बनाता हूँ" इस प्रकार के बोध का स्वरूप समस्त बोधों के सामान्य लक्षणों का एक समूह है । यदि आत्मा तथा बोध व्यक्त नहीं हैं तो इन प्रकार का ज्ञान असम्भव है । इस प्रकार आत्मा और बोध का अभिव्यक्त रूप स्वीकार करना चाहिए, जिससे आत्मा

विषयी (ज्ञाता) तथा बोध ज्ञानात्मक क्रिया है। (आत्मस्वात्मनो कर्तृ तथा वित्तितया च प्रतीयमानत्वम् अभ्युपगच्छति।) कुमारिल के अनुयायी स्वयं आधार वाक्य के ऊपर ही आपत्ति उठाते हैं, अर्थात् सारे बोध इस रूप में होते हैं “मैं पदार्थ को जानता हूँ।” शालिकनाथ का तर्क है यदि ज्ञाता विषयी सब बोधों में व्यक्त नहीं होता तो किसी व्यक्ति विशेष के अपने बोध में तथा दूसरे के बोध में भेद कर सकना असम्भव हो जाएगा। (स्वपरवेद्ययोरनतिगम्य इति।) कुमारिल के अनुयायी उत्तर देते हैं कि आत्मा के द्वारा प्राप्त किया गया ज्ञान उसी रूप में व्यक्त होता है। यदि कहा जाए कि आत्मज्ञान को भी व्यक्त होना चाहिए तो उत्तर में कहा गया है कि कार्य विना चैतन्यमय व्यक्ति के भी उपस्थित रह सकता है, उसी प्रकार जिस प्रकार इन्द्रिय-ज्ञान विना उस इन्द्रिय के ज्ञान के भी, जो व्यापार करती है, प्राप्त किया जा सकता है।

मुरारि मिश्र का मत भट्ट की स्थिति के अधिक निकट पहुँचता है। मिश्रमतेऽयं घट इत्याकारकज्ञानानन्तर घटत्वेन घटम् अहं जानामि इति ज्ञानविषयकलौकिक-मानसमुत्पद्यते। तर्कसंग्रहदीपिका पर नीलकण्ठ की टीका, निर्णयसागर संस्करण, पृष्ठ 167)।

हमें पहले “यह एक घड़ा है” इस प्रकार का ज्ञान होता है और तब प्रत्यक्ष अनुभव होता है कि मैं घड़े को घड़े के रूप में जानता हूँ। केवल कुमारिल के ही अनुसार पीछे का ज्ञान अनुमानपरक है, किन्तु मुरारि मिश्र के अनुसार यह प्रत्यक्षजन्य है। किन्तु दोनों ही प्रभाकर के इस मत के विरोधी हैं कि समस्त ज्ञान इस प्रकार का होता है कि “मैं एक घड़े को जानता हूँ,” सर्वमेव ज्ञान घटमहं जानामीत्याकारकम् (स्यायसिद्धान्त-मजरी, पृष्ठ 341)।

तत्त्वचिन्तामणि के ऊपर टीका में आलोक कहता है व्यवसायोत्पत्त्यव्य-वहितोत्तरक्षणोत्पन्ना अनुव्यसायव्यक्तेरेव भाट्टे ज्ञाततालिङ्ग अनुमितित्वेन मिश्रादि-भिश्च साक्षात्कारत्वेनाभ्युपगमात् (प्रत्यक्षखण्ड, पृष्ठ 158, एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल आवृत्ति)।

पृष्ठ 367—देखें, पूर्वमीमांसासूत्र भी, पण्डित मोहनलाल सदन का अंग्रेजी-अनुवाद, एस० बी० एच० ग्रन्थमाला।

सातवाँ अध्याय

पृष्ठ 368, टि० 1—ब्रह्मविद्याप्रतिपादकम् वेदशिरोभागरूप वेदान्तशास्त्रम् (बृहदारण्यक उपनिषद् पर शांकरभाष्य, 1 1, 1)।

आठवाँ अध्याय

पृष्ठ 388—डॉक्टर झा ने ‘खण्डनखण्डखाद्य’ का अंग्रेजी में भाषान्तर किया है और श्री एस० बी० ऐयर ने सुरेश्वर-कृत ‘सबन्धवास्तिक का भाषान्तर अंग्रेजी में किया है।

पृष्ठ 401—भर्तृप्रपञ्च के द्वैताद्वैत मत का वर्णन शंकर ने बृहदारण्यक उपनिषद् पर अपनी टीका में किया है। (5 1)।

पूर्णतः कारणतः पूर्णं कार्यम् उद्भिज्यते। उद्भिक्तं कार्यं वर्तमानकालेऽपि पूर्णमेव परमार्थवस्तुरूप द्वैतरूपेण। पुनः प्रलयकाले पूर्णस्य कार्यस्य पूर्णताम् आदाय आत्मनि धित्वा पूर्णमेवावशिष्यते कारणरूपम्। एवम् उत्पत्तिस्थितिप्रलयेषु निवृत्ति कालेषु कार्य-

कारणयोः पूर्णत्वेव । सत्रचकैव पूर्णता कार्य कारणयोर्भेदेन व्यपदिश्यते एवं च द्वैताद्वैतात्मकं एकं ब्रह्म यथा किल समुद्रो जलतरंगफेनबुद्बुदाद्यात्मक एव । यथा च जल सत्यं तद् उद्भवाद्यत्र तरंगफेनबुद्बुदायः समुद्रात्मभूता एवाविर्भावतिरोभावधमिणः परमायंसत्या एव । एवं सर्वमिदं द्वैतं परमार्थसत्यमेव जलतरंगदिस्थानीयम्, समुद्रजलस्थानीयं तु परं ब्रह्म (बृहदारण्यक उपनिषद् पर शांकरभाष्य, 5 : 1) ।

पृष्ठ 404—

उपक्रमोपसहारावम्यासोऽपूर्वता फलम् ।

अर्थवादोपपत्ती च हेतुस्तात्पर्यनिर्णये ॥

पृष्ठ -16—तुलना कीजिए, शंकर के निरपेक्ष चैतन्य को जहाँ सर्वथेष्ठ साक्षी बताया गया है उसके साथ; निम्नलिखित छन्द को तर्कभाषा ग्रन्थ का बताया जाता है :

सविद् भगवती देवी स्मृत्यनुभववेदिका ।

अनुभूति स्मृतेरग्या स्मृतिः संस्कारमात्रजा ॥

पृष्ठ 421—साक्षात् सम्बन्ध प्रत्यक्ष का अनिवार्यं लक्षण है, इन्द्रिय की क्रिया-शीलता नहीं । ईश्वर का ज्ञान ऐन्द्रिक नहीं है वरन् साक्षात् (माध्यमरहित) है ।

पृष्ठ 422-423—कुछ अद्वैतवादियों का मत है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष हमें विषुद्ध सत् (सम्मात्रम्) का ज्ञान देता है, भिन्न पदार्थों का नहीं, क्योंकि भिन्न पदार्थ कल्पनाजन्य हैं (मिद्धान्तलेखसंग्रह) ।

पृष्ठ 427—अद्वैत वेदान्त में केवल ब्रह्म ही एक नित्य है और इस प्रकार वेदों की उपयोगिता भी केवल सापेक्ष अर्थों में ही मानी गई है ।

पृष्ठ 427—ईश्वर प्रत्येक निर्माणकास में वेदों का नये सिरे से उपदेश करते समय शब्दों की भूतपूर्व व्यवस्था को ठीक-ठीक सुरक्षित रखता है ।

पृष्ठ 431, टि० 4—ज्ञानन्तु वस्तुतन्त्रत्वान्न देशकालनिमित्ताद्यपेक्षते, यथा अग्निदण्ण आकाशो भूर्न इति तथा आत्मविज्ञानम् अपि (बृहदारण्यक पर शांकर भाष्य, 4 5, 15) ।

पृष्ठ 432—अद्वैत वेदान्त की सत्यता का प्रमाण यह है कि इसमें परस्पर-विरोध नहीं है । बौद्ध धर्म की सपन्न त्रिमा के मानदण्ड को ग्याय ने इस प्रतिबन्ध के साथ स्वीकार किया है कि यह सत्य की कसौटी है, न कि उसकी विषयवस्तु । प्रेम पदार्थ के साथ अनुकूलता ही सत्य का निर्माण करती है । अद्वैत का तर्क है कि अनुकूलता का प्रत्यक्ष अनुभव नहीं हो सकता, इसका समवेत होने के कारण केवल अनुमान होता है । अथवा अनुभव की एकरमता से भी अनुमान होता है । इस दृष्टि से कुल आनुभविक सत्य सापेक्ष है । जिसके विपरीत अभी तक कुछ ज्ञान नहीं है वही सत्य है । यह सम्भव है कि कुछ आगे का प्राप्त अनुभव अत्यन्त आनुभविक सम्भाव्य सत्य का भी विरोधी सिद्ध हो जाए । हम कभी भी निश्चित रूप से यह नहीं जान सकते कि अमुक आनुभविक सत्य नितान्त रूप से सत्य है (न्यायप्रमजरी), पृष्ठ 62 और आगे तक ।

पृष्ठ 436-437—अज्ञान के प्रभाव में आत्म तथा अनात्म का भेद नितान्त निरपेक्ष चैतन्य में आ जाता है । आत्मा वह (सीमित मैं) की भांति व्यवहार करती है जिसने अन्तःकरण की परिधियों को मान लिया है । प्रतिबन्ध से तात्पर्य है अन्य पदार्थों की उपस्थिति तथा सम्भाव्य अज्ञान । परिणाम में दूसरे पदार्थों को जानने के लिए ज्ञान होता है ।

पृष्ठ 442— टि० 6—ब्रह्मदर्शने साधनम् उच्यते । मनसैव परमार्थज्ञानसंस्कृते-

नाचार्योपदेशपूर्वकम् चानुद्रष्टव्यम् (बृहदारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य, 4 4, 19) ।
पृष्ठ 448 449—निम्नश्रेणी का ज्ञान भ्रामक होता है केवल इस अर्थ में कि यह यथार्थता को छिपा देता है ।

पृष्ठ 484 485—ब्रह्मा की दृष्टि में अविद्या नाम की कोई वस्तु ही नहीं है । किन्तु ब्रह्मा साक्षीरूप से अविद्या को प्रकट करता है । जहां तक ईश्वर का सम्बन्ध है वह अविद्या अथवा माया के माध्यम में से आरपार देख लेता है जो ईश्वर से भिन्न है क्योंकि उसके लिए कोई भी आवरण नहीं है ।

पृष्ठ 501 502—

अनादिभावरूप यद् विज्ञानेन विलीयते ।

तदज्ञानमिति प्राज्ञा लक्षण सप्रचक्षते ॥

(सर्वदर्शनसंग्रह 13) ।

पृष्ठ 509 510—तुलना कीजिए, बृहदारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य, 2 1, 20 । परब्रह्मव्यतिरेकेण ससारिणा नान्यद् वस्त्वन्तरम् अस्ति ।

पृष्ठ 520—वाचस्पति का उद्धरण देते हुए भीमाचार्य कहता है मायावादमते त्रयो हि जीवस्योपाधयः, तत्र सुषुप्ती बुद्ध्यादिसंस्कारवासितम् अज्ञानमात्रम्, स्वप्ने जाग्रद्व्यसनात्म्यं लिङ्गशरीर जाग्रदवस्थायां सूक्ष्मशरीरसंसृष्टं स्थूलशरीरमुपाधिरिति ।

पृष्ठ 530—शाकर ने निम्नलिखित दृष्टान्तों का वर्णन किया है यथाऽदभ्यसूर्यचन्द्रादिप्रतिबिम्बो, यथा वा स्वच्छस्थं स्फटिकस्थालक्तकाद्युपाधिभ्यो रक्तादिभाव एवम् यथोदकालक्तकादिहेतुपनये सूर्यचन्द्रस्फटिकादिप्रतिबिम्बो विनश्यति चन्द्रादिस्वरूपेनैव परमार्थतो व्यवतिष्ठते, तद्वत् प्रज्ञानधनम् अनन्तम् अपारं स्वच्छम् अवतिष्ठते ।

नवा अध्याय

पृष्ठ 590 591—निर्विकल्पकम् एकजातीयब्रह्मेषु प्रथमपिण्डग्रहणम्, द्वितीयादिपिण्डग्रहणं सविकल्पकम् । प्रथमप्रतीत्यनुसहितवस्तुसंस्थानरूपगोत्वादेरनुवृत्तिधर्मविशिष्टत्वं द्वितीयादिपिण्डग्रहणावक्षेयमिति द्वितीयादिग्रहणस्य सविकल्पकत्वम् (ब्रह्मसूत्र, पर रानानुजभाष्य, 1: 1, 1) ।

पृष्ठ 610—शुद्ध तत्त्व को शुद्ध सत्त्व भी कहा जाता है ।

दसवा अध्याय

पृष्ठ 670—और भी देखे, बलदेव का गोविन्दभाष्य और प्रमेयरत्नावली' एम० सी० वसु का अंग्रेजी अनुवाद, 'संक्रैड वुनस आफ दि हिन्दूज' ग्रन्थमाला ।

एस० एस० सूर्यनारायण शास्त्री 'शिवाद्वैत आफ श्रीकठ' ।

ग्यारहवा अध्याय

पृष्ठ 774 टिप्पणी—और भी देखें, उदयन कृत आत्मतत्त्वविवेक यथा सबज्ञात्म-मुनि कृत सक्षेपशारीरक ।

पारिभाषिक शब्द

- अतःप्रज्ञावाद : Intuitionism
अकर्मण्यता : Indolence
अद्वैतवाद : Non-dualism
अधोनैतिक : Sub-moral
अध्यात्मविद्या-संबंधी विचार : Metaphysical views
अनुमान : Inference
अनीश्वरवाद : Agnosticism
अनुत्वाद, रूढिवाद : Conservatism
अनुपलब्धि : Non-apprehension
अनेकान्तवाद : Pluralism
अन्वय : Agreement
अपूर्णता : Inadequacy
अभाव : Non-existence
अर्थापत्ति : Implication
अवतारवाद : Anthropomorphism
असत् : Non-being
आगम अनुमान : Induction
आगमनात्मक : Inductive
आचार-नियम : Maxims of morality
आत्मनिष्ठ, व्यक्तिनिष्ठ : Subjective
आत्मनिष्ठ उपाधि : Subjective condition
आनन्दमार्गी, सुखवादी : Hedonist
आस्तिकवाद, ईश्वरवाद : Theism
इन्द्रिय-नियंत्रण : Sense control
एकेश्वरवाद : Monotheism
कार्यकारणभाव : Causation
कालक्रमिक : Chronological
कालदोष : Anachronism
केवलान्वय : Single agreement
खंडन : Refutation
तर्कना, तर्क : Reasoning
तर्कवाक्य : Proposition
तर्कसम्मत यथार्थवाद : Logical realism
दर्शन, आत्मविद्या : Philosophy
द्वैतवाद : Dualism

ध्यान	Contemplation
निगमनिक	Deductive
निरपेक्ष, परम, चरम	Absolute
निरपेक्षतावाद, परमसत्तावाद	Absolutism
निष्पत्ति	Accomplishment
नीतिशास्त्र, आचारशास्त्र	Ethics
नैतिक निर्णय	Moral judgment
नैतिक साधना	Ethical preparation
पदार्थ, उपादान, विषयवस्तु	Matter
परमाणुवाद, सूक्ष्मवाद	Atomism
परा तथा अपरा विद्या	Higher wisdom and lower knowledge
परार्थानुमान	Syllogism
परोक्ष अभिप्राय	Indirect intent
परोक्ष ज्ञान	Indirect knowledge
पश्च विचार	After thought
पूर्ववर्ती परिस्थिति	Antecedents
प्राणायाम	Breath control
प्रतिकूल, विरुद्ध	Adverse
प्रत्यक्ष	Intuition
प्रत्यक्षज्ञानवाद	Phenomenalism
प्रत्यक्ष ज्ञान, साक्षात्कार	Perception
प्रमाणवाद	Epistemology
प्रमाता, विषयी, अहम्	Subject
बहुत्ववाद	Pluralism
बुद्धिवाद	Intellectualism
भौतिकवाद, जडवाद	Materialism
मताग्रहिता	Dogmatism
मरणोत्तर जीवन	After-life
महाकाव्य-काल	Epic period
यथाय सत्ता	Reality
लक्षण	Criterion
लौकिक जीवात्मा	Empirical individual
वस्तुनिष्ठ	Objective
वस्तुनिष्ठ उपाधि	Objective condition
विशुद्धाद्वैतवाद	Pure monism
विश्लेषक तर्कवाक्य	Analytic proposition
विश्लेषण	Analysis
विश्लेषण, आनुभविक	Empirical analysis
विश्व का विकास	Cosmic evolution

- विषयगत मार्ग : Objective approach
 विषयविज्ञानवाद, व्यक्तिनिष्ठावाद : Subjectivism
 वैराग्यवाद : Asceticism
 व्यष्टिवाद, व्यक्तिवाद : Individualism
 व्यष्टि-सापेक्षतावाद : Individual relativism
 व्यावहारिक, उपयोगितावादी : Pragmatic
 शास्त्र की आप्तता : Scriptural authority
 शास्त्र-प्रमाण : Scriptural testimony
 शास्त्रीयवाद : Scholasticism
 शास्त्रीय वाद-विवाद : Academic discussion
 संक्रमण : Transition
 सन्यासवाद : Asceticism
 संश्लेषण : Synthesis
 सत्तुतिशास्त्र : Cosmology
 सत्, परम सत्ता, जीव : Being
 सदृश, अनुरूप : Analogous
 समवाय : Inherence
 समानुपाती : Proportional
 समायोजन : Accommodation
 सापेक्ष : Relative
 साम्यानुमान : Analogy
 साम्यानुमान, मिथ्या : False analogy
 सिद्धान्तबोधन : Indoctrination
 सौन्दर्यबोधी, सौन्दर्यानुभूति-विषयक : Aesthetic
 स्वगुणार्थक परिभाषा : Analytic definition
 हेत्वाभास : Fallacies

